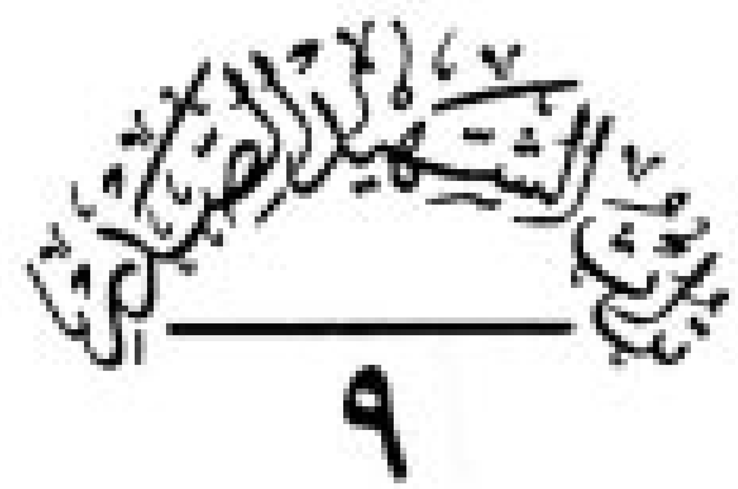
# بحوث

# في شرح العروة الوثقى

## الجزء الأول

اسم الكتاب : ............................ بحوث في شرح العروة الوثقى / ج ١
المؤلف : .................... آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ
إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ
الناشر : .................... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﷺ
الطبعة المحقّقة في المؤتمر : ........................................ الأُولى
تأريخ الطبع : ............................................... ١٤٢١ ق
الكميّة : ............................................... ٣٠٠٠ نسخة






# بحوث في شرح العروة الوثقى

## الجزء الأول

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره



بسم الله الرحمن الرحيم

**كلمة المؤتمر :**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين.

منذ منتصف القرن العشرين، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الأُمة الإسلامية لعدة قرون، فلفّها في ظلام حالك من التخلّف والانحطاط والجمود، بدأت بشائر الحياة الجديدة تلوح في أُفق الأُمّة، وانطلق الكيان الإسلامي العملاق ـ الذي بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون ـ يستعيد قواه حتى انتصب حيّاً فاعلاً قويّاً شامخاً بانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران تحت قيادة الإمام الخميني ﷺ يقضّ مضاجع المستكبرين، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين.

ولئن أضحت الأُمّة الإسلاميّة مدينة في حياتها الجديدة على مستوى التطبيق للإمام الخميني ﷺ فهي بدون شك مدينة في حياتها الجديدة على المستوى الفكري والنظري للإمام الشهيد الصدر ﷺ، فقد كان المنظّر الرائد بلا منازع للنهضة الجديدة؛ إذ استطاع من خلال كتاباته وأفكاره التي تميّزت بالجدة والإبداع من جهة، والعمق والشمول من جهة أُخرى، أن يمهّد السبيل للأُمّة ويشقّ لها الطريق نحو نهضة فكرية إسلاميّة شاملة، وسط ركام هائل من التيّارات الفكرية المستوردة التي تنافست في الهيمنة على مصادر القرار الفكري والثقافي في المجتمعات الإسلاميّة، وتزاحمت للسيطرة على عقول مفكّريها وقلوب أبنائها المثقّفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ بكفاءةٍ عديمة النظير أن ينازل بفكره الإسلامي البديع عمالقة الحضارة الماديّة الحديثة ونوابغها الفكريّين، وأن يكشف للعقول المتحرّرة عن قيود التبعيّة الفكريّة والتقليد الأعمى، زيف الفكر الإلحادي، وخواء الحضارة الماديّة في أُسسها العقائديّة ودعائمها النظريّة، وأن يثبت فاعليّة الفكر الإسلامي وقدرته العديمة النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنساني

المعاصر، والاضطلاع بمهمّة إدارة الحياة الجديدة بما يضمن للبشريّة السعادة والعدل والخير والرفاه.

ثم إنّ الابداع الفكري الذي حقّقته مدرسة الإمام الشهيد الصدر، لم ينحصر في إطار معيّن، فقد طال الفكر الإسلامي في مجاله العام، وفي مجالاته الاختصاصيّة الحديثة كالاقتصاد الإسلامي والفلسفة المقارنة والمنطق الجديد، وشمل الفكر الإسلامي الكلاسيكي أيضاً، كالفقه والأُصول والفلسفة والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ، فأحدث في كل فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّة نقلت البحث العلمي فيه إلى مرحلة جديدة متميّزة سواء في المنهج أو المضمون.

ورغم مضيّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه، وما زالت الساحة الفكريّة تشعر بأمسّ الحاجة إلى آثاره العلميّة وإبداعاته في مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمي.

ومن هنا كان في طليعة أعمال المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمي والفكري بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيّم.

وتدور هذه المهمّة الخطيرة ـ مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر ـ في محورين:

أحدهما: ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيّة بدقّة وأمانة عاليتين.

والآخر: إعادة تحقيقه للتوصّل إلى النصّ الأصلي للمؤلّف منزّهاً من الأخطاء التي وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط... نتيجة كثرة الطبعات وعدم دقّة المتصدّين لها وأمانتهم، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركة الفكرية الزاخرة للسيّد الشهيد الصدر ﵀ شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعة للمعارف الإسلاميّة وبمختلف المستويات الفكريّة، لذلك أوكل المؤتمر العالمي للشهيد الصدر مهمّة التحقيق فيها إلى لجنة علمية تحت إشراف علماء متخصّصين في شتّى فروع الفكر الإسلامي من تلامذته وغيرهم، وقد وُفّقت اللجنة في عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميّة، ولخّصت منهجيّة

عملها بالخطوات التالية :

١ ـ مقابلة النسخ والطبعات المختلفة .

٢ ـ تصحيح الأخطاء السارية من الطبعات الأُولى أو المستجدة في الطبعات اللاحقة ، ومعالجة موارد السقط والتصرّف .

٣ ـ تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير في الأُسلوب والمحتوى ، أمّا الموارد النادرة التي تستدعي إضافة كلمة أو أكثر لاستقامة المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين .

٤ ـ تنظيم العناوين السابقة ، وإضافة عناوين أُخرى بين معقوفتين .

٥ ـ استخراج المصادر التي استند إليها السيّد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقة مع النصّ ؛ ذلك لأنّ المؤلّف يستخدم النقل بالمعنى ـ في عددٍ من كتبه وآثاره ـ معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديدة في مواضع متفرّقة من المصدر المنقول عنه ، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عدة ترجمات ؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحلة من أشقّ المراحل .

٦ ـ إضافة بعض الملاحظات في الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ أو تصحيح النصّ أو غير ذلك ، وتُختم هوامش السيّد الشهيد بعبارة : ( المؤلف ﴿رحمه الله﴾ ) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق .

وكقاعدة عامّة ـ لها استثناءات في بعض المؤلّفات ـ يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التي تتولّى عرض مطالب إضافيّة أو شرح وبيان فكرةٍ مّا أو تقييمها ودعمها بالأدلّة أو نقدها وردّها .

٧ ـ تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته ، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاص لفهرس المصادر الواردة فيها .

وقد بسطت الجهود التحقيقيّة ذراعيها على كلّ ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل ، فشملت : كتبه ، وما جاد به قلمه مقدمةً أو خاتمةً لكتب غيره ثم طُبع مستقلاً في مرحلة متأخرة ، ومقالاته المنشورة في مجلّات فكريّة وثقافيّة مختلفة ،

ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتّى، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّة، ونتاجاته المتفرّقة الأُخرى، ثمّ نُظّمت بطريقة فنيّة وأُعيد طبعها في مجلّدات أنيقة متناسقة.

والكتاب الذي بين يديك (بحوث في شرح العروة الوثقى) يعدّ من أهمّ الكتب الفقهيّة التي ألّفها السيّد الشهيد ﷺ، وهو عبارة عن مجموعة بحوث علميّة في باب الطهارة كان يلقيها على مسامع طلّابه في مرحلة الدراسات العليا ـ المصطلح عليها بمرحلة (البحث الخارج) ـ على شكل شرح استدلالي لمتن كتاب (العروة الوثقى) للفقيه الكبير السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي ﷺ.

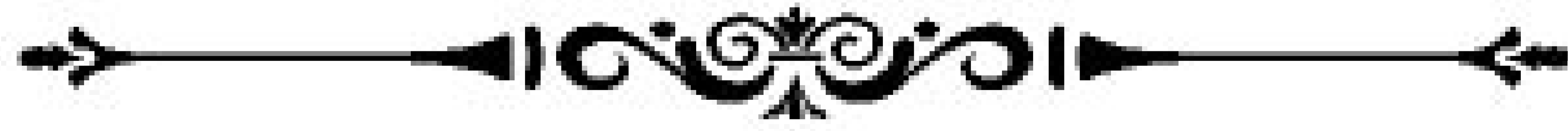
وقد أبقينا الهوامش والتعليقات العلميّة التي وضعها سماحة آية الله السيّد محمود الهاشمي حفظه الله في الجزء الأوّل والثاني والثالث من الكتاب في طبعته الأُولى، وسماحة الحجّة الشيخ زهير الحسّون حفظه الله في الجزء الرابع منه، إيماناً منّا بقيمتها العلميّة وكونها قد تمّت في زمان حياة المؤلّف ﷺ فلم يُغفل شيء منها في هذا التحقيق عدا ما كان راجعاً إلى استخراج المصادر، حيث أخذت لجنة التحقيق هذه المهمّة على عاتقها بجهدٍ مستأنف شمل الموارد الكثيرة التي لم يكن قد تمّ فيها استخراج المصادر في الطبعة الأُولى.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثة السيّد الشهيد كافّة سيّما نجله البارّ (سماحة الحجّة السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ في نشر وإحياء التراث العلمي للشهيد الصدر ﷺ.

وأخيراً نرىٰ لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنة المشرفة على تحقيق تراث الإمام الشهيد، والعلماء والباحثين كافّة الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالأُسلوب العلمي اللائق، سائلين المولىٰ عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب، إنّه سميع مجيب.

**المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ**

**أمانة الهيئة العلميّة**



بحوث في شرح العروة الوثقى

# الجزء الأوّل

# المياه

- الماء المطلق والمضاف.
- الماء المتغيّر.
- الماء الجاري.
- الماء الراكد.

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على الرسول الأعظم وآله الطاهرين، حماةِ الشريعة الخاتمة، وقادةِ البشرية الصالحة.

وبعد: فإنّ هذا الجزء من هذا الكتاب يعبِّر في بحوثه عن ممارسةٍ علميةٍ لفترةٍ زمنية، بدأت يوم الأربعاء، العاشر من شهر جمادى الثانية عام ألفٍ وثلاثمائةٍ وخمسةٍ وثمانين، تناولَتْ عدداً من مسائل المياه من العروة الوثقى بالشرح والاستدلال بأساليب البحث العلميّ السائد، وبنفس صيغِهِ التي تعارف عليها علماؤنا الأبرار انسجاماً مع الظروف التدريسية العامة.

وواضح لدَيَّ ـ وأنا ألاحظ بحوث هذا الكتاب ـ أنّ المنهج بحاجةٍ إلى تطويرٍ أساسيٍّ يعطي للبحث الفقهيّ أبعادَه الكاملة. كما أنّ عبارة الكتاب ـ بحكم أنّها لم تُعَدَّ لغرض التأليف وإنّما تمّت صياغتها وفق متطلّبات الموقف التدريسي ـ تتّسم بقدرٍ كبيرٍ من استهداف التوضيح والتوسّع في الشرح، وبهذا فقدتْ جانب الاختزال والتركيز اللفظيّ الذي يميّز الكتاب الفقهيّ عادةً.

وهذه النقاط إن كان لا بدّ من الاعتراف بها فالمبرّر لها هو: أنّ الكتاب يمثّل ـ كما ذكرنا ـ ممارسةً تدريسيةً قد خضعت لنفس الأعراف المتّبعة في مجال التدريس السائد، من ناحية المنهج، ولغة البحث، والتوسّع في الشرح والتوضيح،

واتّجهَتْ إلى تعميق المحتوىٰ والمضمون كلّما أُتيح لها ذلك؛ تاركةً تطوير المنهج ولغة البحث إلىٰ حين تتوفّر الظروف الموضوعية التي يتطلّبها ذلك، وحافظت علىٰ نفس العبارة التي استُعمِلَت خلال تلك الممارسة، عن طريق تسجيلها مع شيءٍ من التغيير والتهذيب.

ولئن فات هذا الكتاب أن يبرزَ بالعبائر المضغوطة التي تستوعب المعنى بأصغر حجمٍ لفظيٍّ ممكنٍ فقد استطاع أن يوفّر ـ بدلاً عن ذلك ـ درجةً كافيةً من الوضوح لِمَا عبَّر عنه من أنظارٍ ومباني.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربّ العالمين

محمّد باقر الصدر

المياه
1

# الماء المطلق والمضاف

- وجوهٌ في تفسير استعمال لفظة «الماء» في المطلق والمضاف.
- طهارة الماء ومُطَهِّريّته.
- أحكام الماء المضاف.
- صوَر الشكّ في الإطلاق والإضافة.
- فروع وتطبيقات.

# فصل

## في المياه

الماء: إمّا مطلق، أو مضاف (١)، كالمعتصر من الأجسام، أو الممتزج بغيره ممّا يخرجه عن صِدق اسم الماء.

---

[وجوه في تفسير استعمال لفظة «الماء» في المطلق والمضاف]

(١) قسّم المصنّف ﷺ ـ تبعاً للفقهاء في بحث المياه ـ عنوان الماء إلىٰ قسمين: مطلق، ومضاف، حيث إنّ كلمة «إمّا» هنا للتقسيم، وليست للترديد، ولهذا لا بدّ من فرض قدرٍ جامعٍ يكون مقسماً وجامعاً بين المطلق والمضاف ليحصّص إلىٰ هاتين الحصّتين.

ومن هنا تُوُهِّم في المقام أنّ لفظ «الماء» بنفسه موضوع لمعنىً شاملٍ للماء المطلق والمضاف، واستدلّ علىٰ ذلك بنفس صحة التقسيم، بدعوى أنّها تكشف عن أنّ لفظ «الماء» يدلّ على سنخ معنىً قابلٍ للانقسام إلىٰ هاتين الحصتين، وهو مساوق مع فرض كونه موضوعاً للجامع، فيكون إطلاق لفظ «الماء» علىٰ ماء الرمّان إطلاقاً حقيقياً.

وهذا الاستدلال سنخ ما وقع في علم الأُصول من الاستدلال في عدّة

موارد علىٰ عمومية المعنى بصحة التقسيم، فقد استدلّ بصحة تقسيم الأمر إلى الوجوب والاستحباب علىٰ أنّه موضوع للأعمّ، واستدلّ الأعمّيّ في بحث الصحيح والأعمّ بصحة تقسيم الصلاة إلى الصحيحة والفاسدة علىٰ وضعها للأعمّ..، وهكذا.

وفي مقابل ذلك ذهب المشهور إلىٰ أنّ لفظ «الماء» موضوع لخصوص المطلق، وأنّ إطلاقه على الماء المضاف مجاز، ولهذا يحتاج في مقام استعماله في الماء المضاف إلىٰ قرينة، وهي إضافة الماء إلىٰ ما يبيّن المقصود، ففي قولنا: «ماء الرمّان» تكون كلمة «الرمّان» هي القرينة على التجوّز، ككلمة «يرمي» بالنسبة إلى «الأسد».

وهناك وجه ثالث يتراءى من بعض كلمات السيّد الأُستاذ دام ظلّه[1]، وحاصله: هو أنّ كلمة «ماء الرمّان» ـ مثلاً ـ هي بنفسها موضوعة لهذه الحصّة من المائع المعتصر من حبّات الرمّان، فاستعمال كلمة «الماء» في قولنا: «ماء الرمّان» في هذا المائع المعتصر يكون استعمالاً حقيقياً؛ لأنّها موضوعة له، غاية الأمر أنّها موضوعة على وجه التقييد. فالفرق بين المضاف والمطلق ـ مع أنّ لفظة «الماء» موضوعة لكلٍّ منهما ـ هو أنّ لفظة «الماء» بلا قيدٍ موضوعة للمطلق، ومع قيد الرمّان موضوعة لهذا المائع المخصوص. فهذه وجوه ثلاثة:

يتلخّص أوّلها في تخيّل دلالة التقسيم، على أنّ لفظ «الماء» موضوع للمعنى الجامع بين المضاف والمطلق، بحيث يكون إطلاق لفظ «الماء» على المضاف حقيقياً.

ويتلخّص ثانيها في أنّ المطلق معنىً حقيقي، والمضاف معنى مجازي،

---

(١) التنقيح ١: ١١.

ويحتاج استعمال اللفظ فيه إلىٰ نصب قرينة.

والوجه الثالث كأنّه متوسّط بين الوجهين، وهو: أنّ لفظة «الماء» حقيقة في كلٍّ من المطلق والمضاف، لا أنّه مجاز في المضاف كما هو الحال على الوجه الثاني، ولكنّها لا تكون حقيقةً في كلٍّ منهما بلا قيدٍ كما هو على الوجه الأوّل، بل هي بلا قيدٍ موضوعة للمطلق، ومع قيد الرمّان ـ مثلاً ـ موضوعة للمقيّد.

وكلّ هذه الوجوه محلّ نظرٍ في المقام:

أمّا الوجه الأوّل فيرد عليه: أنّ صحة التقسيم متفرّعة على أنّ المعنى الذي استعمل فيه لفظ المقسم من جملة التقسيم عامّ، وليست متفرّعةً على عموم المعنى الموضوع له. وكون المعنى المستعمل فيه اللفظ عامّاً أحياناً لا يثبت عموم المعنى الموضوع له؛ لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وتصوير معنىً جامعٍ يستعمل فيه لفظ «الماء» عند تقسيمه إلى المطلق والمضاف لا ينافي كون أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً، إذ يمكن أن يتمّ ذلك: إمّا بتقريب انتزاع عنوانٍ جامعٍ في طول المعنى الحقيقيّ والمعنى المـجازي، كعنوان ما يطلق عليه اللفظ، ويقسم إلى المطلق والمضاف. وإمّا بتقريب أن يكون الجامع معنىً مجازياً في عرض المعنى المجازيّ الذي يراد تقسيم الجامع إليه، بأن يؤخذ عنوان «المائع» مثلاً، لكن لا بعرضه العريض، بل بنحوٍ من التضييق، فنستعمل لفظة «الماء» في طبيعيّ المائع المحدّد، ويقسم إلى المطلق والمضاف.

وأمّا الوجه الثاني الذي ذهب إليه المشهور فحاصله كما عرفنا: أنّ لفظ «الماء» له معنيان: حقيقيّ وهو الماء المطلق، ومجازيّ وهو الماء المضاف، وفي استعمال لفظ «الماء» في الماء المضاف نحتاج إلىٰ ذكر المضاف إليه ليكون قرينةً على الاستعمال المجازي. وهذا الكلام بحاجةٍ إلىٰ تدقيقٍ وتوسيع.

وتوضيح ذلك: أنّه في باب استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له

مجازاً يكون مقوّم المجازية هو المشابهة التي تصحّح الاستعمال المجازيّ ثبوتاً، وهذه المشابهة: تارةً تكون قائمةً بين المعنى الحقيقيّ للّفظ ومعنىً آخر مستقلٍّ في نفسه، من قبيل أن نستعمل كلمة «القلب» في الصورة المرسومة على الورقة، باعتبار وجود مشابهةٍ بين هذه الصورة وقلب الإنسان، وهذا الاستعمال يكون صحيحاً، سواء أُقيمت قرينة علىٰ ذلك أوْ لا، فإنّ صحّة الاستعمال المجازيّ متقوّمة بالمشابهة، وهي موجودة في المقام، فلا يستهجن هذا الاستعمال، غاية الأمر أنّه في صورة عدم قيام القرينة لا يفهم المطلب لمن لا يكون ملتفتاً إلىٰ النكات؛ لأنه يُجري أصالة الحقيقة، ويتخيّل أنّ اللفظ استُعمل في معناه الحقيقي، ولكنّ الإفهام وعدم الإفهام شيء وكون الاستعمال المجازيّ في نفسه صحيحاً شيء آخر. هذا نحو من المجاز.

وأُخرى يكون التجوّز بصورةٍ أُخرى، إذ قد نفرض أنّنا نستعمل كلمة «القلب» مجازاً في شيءٍ لو خُلّينا نحن وهو، فلا مشابهة بينه وبين قلب الإنسان أصلاً، وإنّما المشابهة باعتبار الإضافة، كما نقول مثلاً: «الصحن الشريف هو قلب النجف الأشرف» فنحن إذا لاحظنا الصحن الشريف بما هو لا نجد أيّ مشابهةٍ بينه وبين قلب الإنسان، كتلك التي كنّا نجدها بين قلب الإنسان والصورة المرسومة له على الورق، ففي هذه الحالة لو أردنا أن نستعمل كلمة «القلب» في الصحن الشريف من دون إضافةٍ كان الاستعمال غلطاً، ولا يكون صحيحاً، لا حقيقةً ولا مجازاً؛ لعدم المشابهة بينهما، وإنّما يُصبح الاستعمال بهذه الصورة صحيحاً إذا استعملت كلمة «القلب» مضافةً إلىٰ كلمة «البلد»، فيقال مثلاً: «الصحن قلب البلد» فحينئذٍ يكون هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً صحيحاً.

والنكتة في ذلك: هي أنّ المشابهة هنا قائمة بالإضافة، لا بذات المضاف بما هو، ففي قولنا: «الصحن قلب البلد» استعملنا كلمة «القلب» في شيءٍ تكون

نسبته إلىٰ البلد كنسبة القلب إلىٰ بدن الإنسان، فالمشابهة هنا بين النسبتين، لا بين ذات المعنيين المضافين بما هما معنيان اسميّان قائمان بأنفسهما.

فبهذا نعرف أنّ المجازية تحتاج دائماً إلى المشابهة التي هي المصحِّح الثبوتيّ للتجوّز، وهذه المشابهة: تارةً تكون قائمةً بمعنىً نفسيٍّ بحدّ ذاته، وأُخرى تكون قائمةً بالإضافة، فنحتاج في مقام تصحيح الاستعمال المجازيّ إلى الإضافة. فالإضافة في قولنا: «قلب البلد» ليس من قبيل كلمة «يرمي» في قولنا: «أسد يرمي»، فإنّ كلمة «يرمي» ليست مقوّمةً لصحة الاستعمال المجازيّ لكلمة «أسد» في الرجل الشجاع، بل هي قرينة على التجوّز في مقام التفهيم، فلو لم تكن هذه الكلمة واستُعمل لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع بدونها لكان استعمالاً مجازياً صحيحاً، غاية الأمر أنّ المتكلّم لم يفهم مقصوده.

وأمّا لو استعملت كلمة «القلب» في الصحن دون أن تلحظ الإضافة كان استعمالاً غير صحيح؛ لأنّ المصحِّح للاستعمال المجازيّ هو المشابهة، والمشابهة قائمة بالإضافة، فما لم تلحظ إضافة الصحن إلى البلد، لا توجد مشابهة مصحِّحة للاستعمال المجازي.

فإذا استطعنا أن نفرِّق بين هذين النحوين من المجازية نقول: إنّ كلَّ ما نطلق عليه اسم الماء المضاف فهو مجاز بالنحو الثاني، بمعنى أنّه واجد لملاك النحو الثاني من التجوّز، وهو المشابهة بين الإضافتين. وقد يكون إضافةً إلىٰ ذلك واجداً لملاك النحو الأوّل من التجوّز، وهو المشابهة بين ذات الشيئين، وقد لا يكون واجداً لملاك النحو الأوّل أصلاً، ففي قولنا: «ماء الرمّان» و«ماء الذهب» و«ماء الوجه» و«ماء الورد» يكون استعمال لفظ «الماء» مجازياً على أساس المشابهة بين إضافتين، فماء الرمّان أو ماء الذهب يعني شيئاً نسبته إلى الرمّان أو إلى الذهب من حيث إنّ له ذوباناً، كنسبة ماء العين إلى العين،

فهو من قبيل استعمال قلب البلد وإرادة الصحن به.

وكلمة «الرمّان» أو «الذهب» ليست مجرّد قرينةٍ على التجوّز في مقام التفهيم ككلمة «يرمي»، بل هي مقوِّمة للملاك المصحِّح للتجوّز في هذه الاستعمالات، وهو المشابهة بين الإضافتين والنسبتين، فبدون ذكر المضاف إليه لا يكون محطّ المشابهة ملحوظاً.

وأمّا المشابهة بين ذات الشيئين فهذا كثيراً ما لا يكون متحقّقاً، كما في ماء الذهب، وماء الفضة، وماء الوجه، ونحو ذلك، ولهذا نجد أنّ استعمال كلمة «الماء» بدون إضافته إلى الذهب أو الفضّة أو الوجه وإرادة ماء الذهب وماء الفضّة وماء الوجه منها ليس استعمالاً صحيحاً أصلاً ولو نصب المستعمل قرينةً علىٰ مراده؛ لأنّ المشابهة قائمة بين الإضافتين، لا بين الذاتين.

نعم، في بعض أقسام المياه المضافة ـ زائداً على المشابهة القائمة بين الإضافتين ـ توجد مشابهة أُخرىٰ قائمة بنفس الذات بلا إضافة، من قبيل ماء الرمّان، فيصحّ عرفاً إطلاق لفظ «الماء» عليه بلا قيدٍ على سبيل التجوّز، فيقال عنه: «ماء» بلحاظ المشابهة في المَيَعان والصفات بينه وبين الماء المطلق، بينما لا يصحّ ـ ولو مجازاً ـ إطلاق لفظ «الماء» من دون لحاظ الإضافة علىٰ ما انحصرت المشابهة فيه بالمشابهة في الإضافة.

كما أنّه بالنسبة إلىٰ بعض أقسام الماء المجازيّ قد يكون التجوّز بلحاظ المشابهة في نفسه، بحيث يكون مركزها نفس الذات، لا الإضافة، فلا تصحّ فيه الإضافة؛ وذلك كما في الماء المخلوط بمقدارٍ من التراب بحيث يخرجه عن صدق اسم الماء المطلق عليه، فإنّه لا يصح أن يقال له: «ماء التراب» وإن كان إطلاق لفظ «الماء» عليه مجازاً صحيحاً بدون إضافة؛ لأنّ المشابهة المصحِّحة للتجوّز هنا بين الذاتين، لا بين الإضافتين.

وبهذا ظهر أنّ الماء المجازيّ له مِلاكان، ولكلٍّ منهما مركز غير مركز الآخر، والنسبة بينهما هي العموم من وجه. فأحد المِلاكين هو المشابهة القائمة بين النسبتين والإضافتين، وتكون إضافة كلمة «الماء» إلى المعتصر منه والمأخوذ منه مصحِّحةً للاستعمال المجازيّ ثبوتاً، لا أنّها مجرّد قرينة كاشفة إثباتاً. والملاك الآخر هو المشابهة بين الذاتين، من دون أن يكون للإضافة دخل في تتميم هذه المشابهة، وإنّما هي مجرّد قرينةٍ على المقصود. ويجتمع المِلاكان في مثل «ماء الرمّان» و «ماء الورد»، ويفترق الملاك الأوّل في مثل «ماء الذهب» و «ماء الوجه»، ويفترق الملاك الثاني في مثل الماء المخلوط بمقدارٍ من التراب.

وكلّ ما نطلق عليه اسم الماء المضاف ونستعمل لفظ «الماء» فيه مضافاً إلىٰ مصدره المأخوذ منه فهو جارٍ وفق الملاك الأوّل، وكلّ ما يصحّ أن نطلق عليه لفظ «الماء» المجرّد عن الإضافة علىٰ سبيل التجوّز فهو جارٍ وفق الملاك الثاني، وما كان جارياً وفق الملاك الأوّل كثيراً ما لا يصحّ إطلاق اسم الماء المجرّد عليه ولو علىٰ سبيل التجوّز، فضلاً عن أن يكون إطلاقاً حقيقياً.

وعلىٰ هذا الأساس نعرف أنّ المقصود من الماء المضاف، الذي يقع الكلام فقهياً في شمول بعض أحكام الماء المطلق له وعدم الشمول ليس ما يصحّ إطلاق لفظ «الماء» عليه مع الإضافة، إذ قد يصحّ إطلاق لفظ «الماء» مع الإضافة علىٰ شيءٍ مع عدم وجود أيّ مشابهةٍ نفسيةٍ بينه وبين الماء المطلق، ومثل هذا لا معنى للتكلّم عن إسراء أحكام الماء المطلق إليه. بل المقصود من قسيم الماء المطلق الذي يقع الكلام فيه فقهياً: ما يصحّ إطلاق لفظ «الماء» مجازاً عليه بلا إضافة، بحيث تكون الإضافة مجرّد قرينةٍ على المعنى المجازي، لا مقوّمةً لملاك التجوّز، فيشمل الماء المخلوط بالتراب، فإنّه يصحّ إطلاق لفظ «الماء»

المجرّد عليه مجازاً، مع أنّه لا يطلق عليه الماء المضاف، فلا يقال: «ماء التراب»، ولا يشمل «ماء الذهب» مثلاً؛ لأنّه لا يصحّ إطلاق لفظ «الماء» المجرّد عليه ـ ولو مجازاً ـ بالرغم من كونه ماءً مضافاً، بمعنى صحة إطلاق لفظ «الماء» عليه مع الإضافة. فالنسبة بين الماء المقابل للماء المطلق الذي يقع الكلام فقهياً في شمول أحكام المطلق له وبين الماء المضاف هي العموم من وجه، وإضافة كلمة «الماء» إلى المصدر المأخوذ منه الشيء هي في استعمالات الماء المضاف دخيلة في تتميم ملاك الاستعمال المجازيّ وتصحيحه ثبوتاً، وليست مجرّد قرينةٍ عليه إثباتاً، كما هو الحال في كلمة «يرمي» في قولنا: «رأيت أسداً يرمي».

وأمّا الوجه الثالث وحاصله: أنّ إطلاق لفظ «الماء» علىٰ ماء الرمّان: إن كان بلا إضافةٍ إلى الرمّان فهو مجاز، وإذا كان معها فهو إطلاق حقيقي، لأنّ كلمة «الماء» بما هي مضافة تدلّ حقيقةً علىٰ ماء الرمّان، فإن أُريد بهذا دعوى كبرى كلّيةٍ في باب المجاز والحقيقة ـ وهي أنّ كلّ لفظٍ له وضع لمعناه المجازيّ، ولكنّه وضع نوعيّ، وبذلك يختلف عن المعنى الحقيقي ـ فالكلام في ذلك كبروياً موكول إلىٰ بحث تصوير الحقيقة والمجاز كلّيّةً، وقد حقّقنا في علم الأُصول: عدم احتياج المجاز إلى الأوضاع النوعية[1].

وإن أُريد بيان مطلبٍ يختصّ بالمقام ـ بعد الاعتراف بأنّ التجوّز كليةً لا يحتاج إلى الوضع ـ فيرد عليه: أنّ هذا لا يستقيم على المباني المشهورة في باب الوضع، إذ يكون وضع كلمة «الماء» المضافة إلى الرمّان بما هي مضافة لماء الرمّان لغواً لأنّه إن أُريد بهذا الوضع تصحيح الاستعمال وإخراجه عن كونه

---

(١) بحوث في علم الأُصول ١: ١٢٢.

والمطلق أقسام: الجاري، والنابع غير الجاري، والبئر، والمطر، والكرّ، والقليل [١].

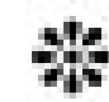
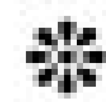
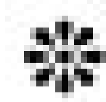
---

غلطاً فالمفروض أنّ صحة الاستعمال المجازي كليةً لا تحتاج إلى وضع، وهذا استعمال مجازيّ فلا يحتاج تصحيحه إلىٰ وضع.

وإن أُريد بهذا الوضع جعل الاستعمال مستغنياً عن القرينة وفي عرض المعنى الحقيقيّ الأوّل فهذا أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الموضوع مقيّد بفرض وجود القرينة؛ لأنّ كلمة «الرمّان» هي القرينة في المقام وقد قيّدت بها كلمة الماء، فكيف يطلب من هذا الوضع الاستغناء عن القرينة، مع أنّه مقيّد بوجودها؟

فالذي ينبغي أن يقال مستخلصاً من مجموع ما ذكرناه: إنّ لفظ «الماء» حقيقة في الماء المطلق، واستعماله في غيره مجاز، غير أنّ التجوّز: تارةً يكون بلحاظ المشابهة بين الإضافتين، وأُخرى يكون بلحاظ المشابهة بين الذاتين.

ففي الأوّل تكون الإضافة مقوّمةً لصحّة الاستعمال المجازيّ ثبوتاً. وفي الثاني تكون مجرّد قرينةٍ علىٰ تفهيم المقصود إثباتاً. وما يقع الكلام في إسراء أحكام الماء المطلق إليه إنّما هو الماء المجازيّ بالنحو الثاني، لا الماء المجازيّ بالنحو الأوّل، والنسبة بين الماءين المجازيّين العموم من وجه.

(١) بعد أن قسّم الفقهاء الماء إلىٰ مطلقٍ ومضافٍ قسّموا المطلق بدوره إلىٰ أقسام: الجاري، والبئر، والمحقون، ثمّ قسّموا المحقون إلىٰ: القليل، والكثير. واعترض عليهم: بإهمال ماء المطر، مع أنّه من أقسام الماء المطلق، وبإهمال الماء النابع الذي له مادّة وليس له عمق في الأرض. وقد تدارك المصنّف ﷺ ذلك،

فقسّم الماء المطلق إلىٰ : الجاري ، والنابع غير الجاري ، والبئر ، والمطر ، والكرّ ، والقليل .

وقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في مقام الإشكال علىٰ هذا التقسيم : أنّه ما دام الملحوظ في هذا التقسيم بيان أحكام هذه الأقسام ـ من حيث الاعتصام والانفعال ـ فلا بدّ من إضافة قسمٍ آخر إليه ، وهو ماء الحمّام ؛ لأنّه يتميّز بالاعتصام رغم كونه ماءً قليلاً[1] .

والتحقيق : أنّا إذا بنينا في ماء الحمّام علىٰ أنّ تقوّي السافل بالعالي على القاعدة ـ كما هو المختار ـ فماء الحمّام يدخل في الكرّ حقيقةً ، ولا موجب لجعله قسماً برأسه . وإذا بنينا علىٰ أنّ هذا التقوّي ثابت بأخبار ماء الحمّام ، بدعوىٰ : أنّها تتكفّل تنزيل مجموع السافل والعالي منزلة الماء الواحد ، وإلغاء شرطية تساوي السطوح ـ كما ذكر السيّد الأُستاذ في أخبار الحمّام[2] ـ فمعنىٰ ذلك أن ملاك اعتصام ماء الحمّام هو الكرّية أيضاً ، ولكن بعناية التعبد الشرعي ، فهو مصداق لأحد الأقسام المعتصمة المذكورة في التقسيم ، وهو الكر بعد فرض إعمال العناية في توسعته ، فلا ضرورة لجعل ماء الحمّام قسيماً له .

هذا ، مضافاً إلىٰ أنّ الظاهر أنّه ينبغي أن يكون المراد من أمثال هذا التقسيم : بيان أقسامٍ واقعيةٍ مستوعبةٍ للماء ، استطراقاً إلى الحديث عن أحكامها ، وتحقيق ما يناسب كلّ قسمٍ من الحكم بالانفعال ، أو الاعتصام ، أو التفصيل . وليس التقسيم بلحاظ تحديد موضوعات الأحكام ابتداءً ، فحتّى لو فرض أنّ ماء الحمّام موضوع مستقلّ للاعتصام لا موجب لجعله قسماً .

---

(١) التنقيح ١ : ١٣ .

(٢) التنقيح ١ : ٢٧٩ ـ ٢٨١ . وراجع : ٥٦ ، أيضاً .

وكلّ واحدٍ منها مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر مطهّر من الحدث والخبث [١].

---

## [ طهارة الماء المطلق ومطهّريّته ]

(١) لا إشكال في طهارة الماء في نفسه، وكذا مطهّريّته في الجملة، وذلك واضح بالضرورة، بل يمكن أن يقال: بأنّ مطهّرية الماء هي مقتضى الإطلاق المقاميّ لنفس أدلّة النجاسات الواردة بلسان «هذا قذر»، أو «نجس»؛ لأنّ ظاهرها بيان فردٍ اعتباريٍّ وجعليٍّ للمفهوم العامّ المعلوم عند العرف من القذر والنجس، ويفهم العرف بالإطلاق المقاميّ لهذا البيان أنّه يجب أن يصنع به في مقام دفعه ما يصنع بالقذر الحقيقيّ من غسله بالماء.

وإنّما يقع البحث حول تحصيل أدلّةٍ خاصّةٍ من الكتاب أو السنّة على الطهارة والمطهرية؛ لأجل الحصول على إطلاقٍ في دليل الطهارة والمطهّرية يرجع إليه في موارد الشكّ، إذ لا إطلاق للضرورة لحالة الشكّ. وقد استدلّ علىٰ ذلك بالآيات والروايات:

الدليل من الآيات:

أمّا الآيات فهناك آيتان يستدلّ بهما علىٰ ذلك:

الآية الأُولىٰ:

فالآية الأُولىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾[١].

---

(١) الفرقان: ٤٨.

والتقريب الابتدائيّ للاستدلال بها واضح، وتحقيق ذلك يكون بلحاظ الموضوع تارةً، وبلحاظ الحكم أُخرىٰ، فهنا جهتان:

الجهة الأُولىٰ: من ناحية الموضوع، وشمول الماء في الآية الكريمة لتمام أقسام الماء، والوجه في دعوى شمولها لجميع المياه: هو إطلاق كلمة «ماء» في الآية الشريفة. وقد استشكل في ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الموضوع فيها خصوص ماء المطر بقرينة كلمة «الإنزال»، فلا تشمل مطلق المياه.

ويمكن الجواب علىٰ ذلك بوجوه:

الأوّل: ما في الجواهر من تتميم الاستدلال بها بالإجماع المركّب[1].

وفيه: أنّه إن صحّ التمسّك بالإجماع المركّب في عددٍ من الموارد فلا يصح التمسّك به في مثل هذا المورد؛ لأنّ الإجماع علىٰ مطهّرية تمام أقسام المياه التي لم يقع فيها خلاف إنّما هو إجماع بسيط فعلي، ولم يثبت إجماع علىٰ مطهّرية سائر المياه غير المطر علىٰ تقدير مطهّرية ماء المطر، بحيث لو لم يقم دليل إلّا علىٰ طهارة ماء المطر لحكموا بطهارة باقي المياه.

فإن أُريد التمسّك بذلك الإجماع البسيط الفعليّ فهو خروج عن الاستدلال بالآية. وإن أُريد التمسّك بهذا الإجماع التعليقيّ فهو لم يثبت.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّه لو فرض تمامية ذلك لم يتحصّل لنا إطلاق نتمسّك به في موارد الشكّ والخلاف إذا اتّفقت؛ لأنّ المفروض تتميم الآية بالإجماع الذي هو دليل لبّيّ لا إطلاق له.

الثاني: دعوى أنّه ليس المراد من «الإنزال» و«السماء» الإنزال والسماء

---

(١) جواهر الكلام ١: ١٨٣.

الحسّيّين، بل المعنويّين فقد أُطلق لفظ «السماء» على المعنويّ في قوله تعالىٰ: ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكم وَمَا تُوعَدُونَ ﴾[١]. وأُطلق لفظ «الإنزال» على المعنويّ في قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوءاتِكُمْ... ﴾[٢]. فليكن الإنزال من السماء جمعاً بين المعنويّين، فيراد: الإنزال المعنويّ من السماء المعنوية.

وفيه: أنّ هذا وإن لم يكن بعيداً عن اللغة ـ إذ يمكن القول بأنّ معنى الإنزال والسماء أعمّ لغةً من المصداق الحسّي، وإنّما ينصرف ذهننا إلىٰ خصوص المصداق الحسّيّ بدلاً عن المعنوي، لشدّة أُنس ذهننا بالمادّيات ـ لكن ليس للآية ظهور ـ علىٰ أيّ حالٍ ـ في إرادة الإنزال والسماء المعنويّين إن لم نقل بظهورها في ماء المطر، باعتبار شدّة أُنس الذهن بأنّ ماء السماء هو المطر، وشيوع استعماله في ذلك عرفاً. ويكفي مجرّد الإجمال وتردّد الإنزال بين المادّيّ والمعنويّ لتثبيت الإشكال والمنع عن الإطلاق؛ لأنّه يكون محفوفاً بما يحتمل قرينيّته، فيبتلي بالإجمال، ولا ينعقد للآية ظهور في الإطلاق.

الثالث: أنّ جميع المياه نزلت من السماء، كما تدّعيه بعض الفرضيات الحديثة، فلا تكون كلمة «الإنزال» موجبةً للتقييد.

وفيه: أنّ هذا وإن كان ممكناً في نفسه لكنّ التصديق به يحتاج إلىٰ دليلٍ عقليٍّ أو نقلي، وكلاهما مفقود في المقام.

أمّا الأوّل فلأنّ الدليل العقليّ المتصوّر في المقام هو الأدلّة العلمية القائمة علىٰ أساس التجربة، ولم يقم أيّ دليلٍ علميٍّ علىٰ ذلك، وإنّما هي فرضية فرضها بعض العلماء في مقام تفسير تكوّن المياه، وأنّه بشدّة الحرارة حصل البخار وأدّى

---

(١) الذاريات: ٢٢.

(٢) الأعراف: ٢٦.

إلى هطول المطر، فتكوّن الماء على الأرض.

وأمّا الثاني فقد استدلّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ علىٰ نزول المياه بأجمعها من السماء بآيات[١]:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾[٢].

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ... ﴾[٣].

ومنها: قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَنْزَلْنا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ في الأرضِ وإنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ ﴾[٤].

والظاهر أنّه لا دلالة في هذه الآيات الكريمة علىٰ نزول المياه بأجمعها من السماء.

أمّا الآية الأُولىٰ فهي أجنبية عن محلّ الكلام؛ لأنّ المراد من التنزيل فيها: التنزيل المعنوي، لا التنزيل من السماء؛ لأنّ التنزيل من السماء لا يمكن أن يشمل جميع الأشياء، وقد صرّح في الآية بشمول التنزيل لجميع الأشياء، فلا تدلّ إذن علىٰ أنّ المياه نازلة من السماء.

وأمّا الآية الثانية فهي مخصوصة بماء المطر، ولا تدلّ علىٰ أنّ جميع المياه حتّى البحار ـ مثلاً ـ قد أُنزلت من السماء بقرينة قوله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ

---

(١) التنقيح ١: ١٨.

(٢) الحجر: ٢١.

(٣) الزمر: ٢١.

(٤) المؤمنون: ١٨.

مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ ، فإنّ الآية بصدد التنبيه علىٰ حادثةٍ اعتياديةٍ يراها الإنسان في حياته، وهي نزول المطر وما يترتّب عليه من آثارٍ تدلّ على الحكمة والتدبير.

وأمّا الآية الثالثة فليس فيها إطلاق، بل هي إخبار عن إنزال ماءٍ من السماء بقدر، وكلمة «ماء» نكرة في سياق الإثبات فلا يمكن التمسّك بإطلاقها لإثبات أنّ جميع المياه نازلة من السماء.

ودعوى: أنّ التهديد في ذيل الآية المستفاد من قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ﴾ يدلّ علىٰ إرادة مطلق الماء، لا خصوص ماء المطر؛ لأنّ الذهاب بماء المطر وحده لا يوجب بلاءً؛ لإمكان اكتفاء الناس بسائر المياه مدفوعة: بأنّ إرادة ماء المطر ـ وحده ـ كافية في صحة التهديد؛ لأنّ لماء المطر آثاراً عظيمةً في حياة الإنسان وزراعته، لا يمكن الحفاظ عليها بدونه.

هذا، مضافاً إلىٰ أن قرينة التهديد لا توجب إثبات الإطلاق، بل كون النازل من السماء مقداراً يصحّ التهديد بذهابه، وهذا لا يكفي لإثبات أنّ جميع المياه ـ حتّىٰ ماء البحر مثلاً ـ نازل من السماء؛ لأنّنا إذا افترضنا أنّ المقصود بالماء المتوعّد بذهابه هو غير ماء البحر من بقية المياه ـ مثلاً ـ لكفى ذلك في صدق التهديد، فلا يمكن جعل التهديد قرينةً على الإطلاق.

علىٰ أنّنا يمكننا أن نفرض تبخير ماءٍ، وصيرورة البخار ماءً، فإن سلّمنا أنّ الماء الأوّل كان نازلاً من السماء لا نسلّم كون الماء المستحيل إليه البخار عين الماء الأوّل، بل يُعدّ ماءً جديداً وليس نازلاً من السماء، فلا يشمله الإطلاق. ولهذا فإنّ نفس من يستدلّ بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ يعترف بأنّ الماء النجس يستحيل بالتبخير، ويكون الماء الحاصل من بخاره طاهراً.

الرابع: أنّ الطهوريّة المستفادة من الآية إنّما هي ثابتة لماء المطر بما هو ماء، بقطع النظر عن مطريّته وإنزاله من السماء، فإنّها جعلت صفةً للماء الذي جعل

موضوعاً للإنزال، فالإنزال تعلّق بالماء الطهور، لا أنّ الطهوريّة تعلّقت بالماء النازل، وهذا يعني: أنّ الطهورية ثابتة للماء في المرتبة السابقة على الإنزال، وإذا ثبتت طهارته بما هو ماء ثبتت طهارة جميع المياه.

وفيه: أنّ هذا غاية ما يدلّ عليه: أنّ الإنزال من السماء ليس بما هو إنزال دخيلاً في موضوع الحكم بالطهوريّة، ولكنّه لا ينفي دخالة أمرٍ آخر يكون الإنزال معرِّفاً عنه ومساوقاً له، وحيث إنّ الموضوع لا إطلاق فيه لغير النازل فلا يمكن نفي دخالة ذلك الأمر الآخر بالإطلاق.

ثمّ لو قطع النظر عن كلّ هذه المناقشات وفرض شمول الآية الكريمة لتمام أقسام المياه فغاية ما تدلّ عليه: طهوريّة الماء حين إنزاله، بمعنى كونه طاهراً بطبعه، وليس لها إطلاق أحواليّ يدلّ علىٰ دوام طهوريّته. ففي موارد الملاقاة مع المتنجّس ونحو ذلك ـ التي هي موارد الشكّ في الطهارة والمطهّرية ـ لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

الوجه الثاني: أنّ كلمة «ماء»، في الآية الشريفة نكرة في سياق الإثبات، فلا تفيد العموم.

وأُجيب عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ من: أنّ الآية الشريفة في مقام الامتنان علىٰ جميع العباد، وفي كلّ بلدٍ من بلادهم يوجد قسم من المياه، فلكي يكون الامتنان على الجميع لا بد أن يراد بالماء تمام تلك الأقسام[1].

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن قسم من المياه مشتركاً بين تمام البلاد والعباد، لكنّ ماء المطر مشترك بين تمامها، فيكفي إرادته من الآية لتصحيح

(١) التنقيح ١: ١٩.

الامتنان على الجميع.

الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ أيضاً من: أنّ الآية في مقام الامتنان كما تقدّم، وثبوت ماءٍ طهورٍ لا ندري أنّه أيّ الأقسام؟ ليس فيه امتنان، إذ لا فائدة فيه، فيظهر بذلك أنّ جميع أقسام الماء طهور حتّى يمكن الاستفادة من الماء الطهور[1].

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن هناك قدر متيقّن ولو من الخارج، كالماء الكثير في مقابل القليل، أو ماء العيون، فإنّ هذه المياه المتيقّنة التي لا شكّ في إرادتها تكفي لتصحيح الامتنان، من دون حاجةٍ إلى افتراض الإطلاق الذي يصلح أن يكون مرجعاً في موارد الشكّ.

والحاصل: أنّ الامتنان بطهوريّة الماء بنحو القضية المهملة إنّما لا يتأتّىٰ فيما إذا لم يكن للقضية المهملة قدر متيقّن، وإلّا فالامتنان في محلّه، فلا قرينة على الإطلاق.

لا يقال: إنّ وجود القدر المتيقّن من الخارج ـ بل وحتّى في مقام التخاطب ـ لا يضرّ بالإطلاق والتمسّك بمقدّمات الحكمة، كما حقّق في محلّه.

لأنّه يقال: إنّ هذا إنّما هو في الإطلاق اللفظيّ الثابت بالقرينة العامّة المسمّاة بـ«مقدّمات الحكمة». وأمّا الإطلاق الذي يراد إثباته بدلالة الاقتضاء تصحيحاً للّسان الامتنانيّ للآية الكريمة فهو يتوقّف علىٰ عدم إمكان تصحيح اللسان الامتنانيّ بدون افتراض الإطلاق، مع أنّه ممكن مع فرض وجود القدر المتيقّن، إذ يصحّ الامتنان بالحكم بطهوريّة الماء بنحو القضية المهملة القابلة للتعيّن والتطبيق بلحاظ القدر المتيقّن.

---

(١) التنقيح ١: ١٩.

ولنا جواب ثالث على الإشكال الذي نشأ من كون كلمة «ماء» نكرةً في سياق الإثبات، وحاصله: أنّ الإشكال المذكور مبنيّ علىٰ أن يكون التنوين في كلمة «ماء» للتنكير؛ لكي تكون الكلمة نكرةً في سياق الإثبات، ودالةً علىٰ قيد الوحدة المانع عن الشمول لتمام الأفراد.

ولكن قد يقال في مقابل ذلك: إنّ التنوين هو تنوين التمكين، لا التنكير، وتنوين التمكين يؤتىٰ به لإشباع حاجة الكلمة المعرَبة؛ لأنّ الكلمة المعرَبة في لسان العرب تستند إلىٰ اللام في أوّلها، أو إلى التنوين في آخرها، ولا تستقرّ مجرّدةً عن ذلك، فحال هذا التنوين التمكينيّ، حال اللام، لا يقيّد الكلمة بقيد الوحدة، وإنّما أُريد من الكلمة نفس الماهية، فيتمّ الإطلاق الشموليّ لكلمة «ماء» في الآية، كما لو كانت الكلمة معرّفةً باللام ببركة مقدّمات الحكمة.

وممّا يشهد لكون التنوين في كلمة «ماء» للتمكين لا للتنكير: قوله تعالى بعد تلك الجملة: ﴿ لنُحييَ به بَلْدَةً مَيْتاً... ﴾[1]، فإنّ المراد من هذه العبارة الامتنانية جنس البلدة، لا بلدةً واحدة، وإلّا لم تكن امتناناً على جميع الناس. وبمقتضىٰ قرينة وحدة السياق يظهر كون المراد من التنوين في «ماء» هو التمكين أيضاً، لا التنكير. وهذا هو الجواب الصحيح عن الإشكال.

ولكن هنا نكتة توجب ارتفاع موضوع أصل الإشكال وأجوبته، بما فيها هذا الجواب الذي حقّقناه.

وبيان هذه النكتة هو: أنّ المستشكل والمجيب كأنّهما اتّفقا علىٰ أنّ كلمة «ماء» في الآية الكريمة لو كانت مع اللام بدلاً عن التنوين لتمّ الإطلاق الشموليّ لجميع المياه، وإنّما المانع عن ذلك هو التنوين، فيتكلّم في مانعيّته، وعدمه.

---

(١) الفرقان: ٤٩.

ولكنّ التحقيق : أنّ الإشكال الثابت في المقام أعمق من هذا بحيث يوجب عدم تماميّة الإطلاق ولو كانت كلمة «ماء» في الآية غير مبتلاةٍ بالتنوين ، وهو : أنّ الحكم بالطهورية لم يُسند في الآية الكريمة إلى الماء بنسبةٍ تامّة حتّى يقال بأنّ مقتضى الإطلاق أنّه حكم علىٰ طبيعة الماء بلا قيد ، وإنّما أُسند إليه بنحو التوصيف والنسبة الناقصة التحصيصيّة ، فلا يمكن إثبات عموم الحكم لتمام أفراد الموصوف بالإطلاق .

ففرق كبير بين أن نقول : «الماء طهور» ، وبين أن نحكم على الماء الطهور بأنّه نازل من السماء مثلاً .

ففي الجملة الأُولىٰ كانت الطهورية منسوبةً إلى الماء بالنسبة التامة ، ويمكن حينئذٍ التمسّك بإطلاق كلمة «الماء» لإثبات طهورية تمام أقسامه .

وأمّا في الجملة الثانية فقد أُخذت الطهورية قيداً للماء علىٰ نهج النسبة الناقصة ، لا حكماً للماء علىٰ نهج النسبة التامة ، فلا معنى للتمسّك بالإطلاق لإثبات طهورية تمام أقسام المياه . فالجملة الأُولىٰ من قبيل قولنا : «الغيبة محرّمة» ، والجملة الثانية من قبيل قولنا : «إنّ الله يعاقب على الغيبة المحرّمة» ، فكما أنّ التمسّك بالإطلاق لإثبات حرمة تمام أقسام الغيبة إنّما يصحّ في الجملة الأُولىٰ دون الثانية كذلك في المقام ، فالإشكال على التمسّك بالإطلاق إذن ليس من ناحية التنكير حتّى يجاب عليه بأنّ التنوين للتمكين ، بل من ناحية أنّ الطهورية نسبت إلى الماء بنسبةٍ ناقصةٍ تحصيصيّة ، لا بنسبةٍ تامّةٍ حكمية ، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق .

هذا هو تمام الكلام في الجهة الأُولىٰ ، أي في ناحية الموضوع .

وأمّا الكلام في الجهة الثانية ـ وهي ناحية الحكم ـ فهناك أربع احتمالاتٍ لكلمة «طهور» في الآية الشريفة :

الأوّل : كونها مفيدةً لمعنى المطهّرية ، باعتبار وضع كلمة « طهور » لنفس النسبة التأثيرية التطهيرية التي تدلّ عليها كلمة « مطهّر » : إمّا بأن تكون هذه النسبة هي أحد معاني هيئة « فعول » الموضوعة لها بالوضع النوعي . وإمّا بأن تكون كلمة « طهور » ـ بالخصوص ـ موضوعةً بالوضع الشخصيّ للنسبة التي تدلّ عليها كلمة « مطهّر » .

الثاني : كونها مفيدةً معنى الآليّة ، وفرقه عن الأوّل كالفرق بين الفاتح والمفتاح ، أو مطلق اسم الفاعل واسم الآلة ، حيث إنه طُعِّم في الثاني معنى التهيّؤ والآليّة .

الثالث : كونها مفيدةً معنى المبالغة .

الرابع : كونها مفيدةً معنى طاهر .

وحيث إنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ رأىٰ أنّ المعنيين الأخيرين لا يتناسبان مع الاستدلال بالآية الكريمة علىٰ مطهّرية الماء تصدّى لإبطال الاحتمال الثالث والرابع لتتميم الاستدلال بها .

أمّا الاحتمال الثالث فقد أفاد في إبطاله : أنّ المبالغة ـ في ما نحن فيه ـ غير معقولة ؛ لأنّ الطهارة أمر اعتباريّ فلا تقبل المبالغة والشدّة .

وأمّا الاحتمال الرابع فأبطله : بأنّ كلمة « طهور » لو كانت بمعنى « طاهر » لصحّ إطلاقها علىٰ كلِّ طاهر ، فيقال : « ثوب طهور » و « فراش طهور » ، مع أنّه لا يصحّ ذلك[١] .

أمّا ما أُفيد في إبطال الاحتمال الثالث فيرد عليه :

أوّلاً : أنّه ليس من اللازم تطعيم الاعتبار في مادّة « طهور » ومبدأ اشتقاقه

(١) التنقيح ١ : ١٥ و ١٦ .

حتّى يقال بعدم إمكان طروء المبالغة على الاعتبار مثلاً، بل يمكن طروء الاعتبار على المبالغة، وطروء المبالغة على الطهارة الحقيقية القابلة للشدّة والضعف، فكلمة «طهور» بمادّتها تدلّ على الطهارة الحقيقية القابلة للشدّة، وبهيئتها تدلّ على المبالغة في تلك الطهارة، ويطرأ الاعتبار على الطهارة المبالغ فيها، ويكون الدالّ على الاعتبار نفس هيئة الجملة الدالّة علىٰ نسبة الطهور إلىٰ الماء. فهذا أمر معقول؛ لأنّ مرجعه إلىٰ اعتبار الطهارة الشديدة، لا إلىٰ شدّة اعتبار الطهارة.

وثانياً: أنّه يمكن المبالغة حتّى مع تطعيم الاعتبار في مادّة «طهور» وذلك بأن تكون المبالغة بلحاظ شدة التصاق وصف الطهارة الاعتبارية بالماء بنحوٍ لا يزول عنه بسهولة، كما في سائر الأشياء التي يزول عنها وصف الطهارة بملاقاة النجس أو المتنجّس، فالمبالغة منتزعة بلحاظ شدة التصاق الوصف الاعتباريّ بالموصوف، وبطء زواله عنه.

لا يقال: إنّه لو صحّ ذلك، لصحّ إطلاق «طهور» على باطن الإنسان وظاهر الحيوان، بلحاظ أنّه لا يتنجّس بالملاقاة، وشدّة التصاق وصف الطهارة الاعتبارية به.

لأنّه يقال: إنّما تنتزع المبالغة بهذا اللحاظ إذا كان الالتصاق علىٰ أساس شدّة النكتة التي أوجبت أصل اعتبار الطهارة لذلك الشيء، كما في الماء، لا علىٰ أساس شيءٍ آخر، كالتوسعة على الخلق. ومن هذا القبيل: عنوان المعتصم والواسع، فإنّه يطلق على الماء أنّه «واسع» أو «معتصم»، ولا يطلق علىٰ باطن الإنسان.

وأمّا ما أُفيد في إبطال المعنى الرابع فتحقيق الحال فيه: أنّه لو كان المقصود في الاحتمال الرابع من كون «طهور» بمعنى «طاهر»: أنّ طهور بمعنى طاهر بدون نكتةٍ زائدةٍ فيرد عليه: ما أُفيد من استلزامه صحة إطلاق طهورٍ علىٰ كلّ

شيءٍ طاهر.

ولكن يمكن أن يبيَّن الاحتمال الرابع بتقريبٍ آخر لا يتّجه عـليه هـذا الإيراد، وحاصله: أنّ طهور بمعنى طاهر، مع ملاحظة نكتةٍ زائدةٍ تتميّز بها كلمة «طهور» علىٰ «طاهر»، وهي: أنّ التصاق الطهارة بالماء، يكون من قبيل التصاق الشيء بمنبعه ومعدنه، فكأنّ الماء فرض معدناً للطهارة ومفيضاً لها ولو بالنسبة إلىٰ نفسه، حيث إنّه كلّما اُلقيت فيه القذارة والنجاسة تغلب عليها بما ينبع منه من الطهارة، ويبقى نفسه طاهراً، فهذا معنىً محتمل في كلمة «طهور»، وهو سنخ معنىً لا يناسب إطلاقه علىٰ أشياءٍ طاهرةٍ من قبيل الفراش والثوب؛ لعدم صدق تلك النكتة الزائدة عليها بحسب النظر العرفي.

بل قد يُدّعىٰ: أنّ باقي المعاني لكلمة «طهورٍ»، أو لصيغة «فعولٍ» عموماً ـ أعني النسبة التأثيرية والآليّة والمبالغة ـ راجعة إلىٰ هذا المعنىٰ، بأن يقال: إنّ صيغة «فعولٍ» ليست بمعنى النسبة التأثيرية تارةً، وبمعنى الآليّة اُخرىٰ، وبمعنى المبالغة ثالثةً، وبمعنى المعدنية وفيضان تلك المادّة من ذلك الشيء رابعةً، بل هي دائماً بهذا المعنى الرابع، أعني اتّصاف الشيء بوصفٍ مع كونه بنحوٍ يعدّ معدناً لذلك ومنبعاً له، غاية الأمر أنّ معدنيّته لذلك الوصف ينتزع عنها ويفهم منها ـ بنظر العرف ـ اُمور مختلفة باختلاف المناسبات، فقد يستفاد منها الآلية، وقد يستفاد منها المبالغة والشدّة، وقد يستفاد منها الإفاضة بالنسبة إلىٰ غيره. فكون الشيء معدناً ومنبعاً لمبدأ الاشتقاق يفيد واحدةً من هذه الخصوصيّات حسب اختلاف المناسبات.

ومن هنا قد يقال: إنّ «طهور» تدلّ علىٰ معدنية الماء للطهارة ومنبعيّته لها، وهذه المعدنية والمنبعية تناسب في باب الطهارة المطهّرية، فتدلّ كلمة «طهور» بهذا اللحاظ علىٰ مطهّرية الماء، وفي طول ذلك تستفاد الآلية، باعتبار أنّ الماء

عادةً يستعمله شخص في التطهير، لا أنّه بنفسه يطهِّر. لكنّ هذا لا يصيّر كلمة «طهورٍ» قريبةً من الجوامد، كما لو فرضناها اسم آلة. ولذا ترىٰ أنّه لا فرق ـ بحسب الذوق ـ في صحة التوصيف وحسنه بين أن نَصِفَ الماء بطهورٍ، أو بمطهّر، مع أنّ التوصيف باسم الآلة لا يخلو من حزازة، وادُّعي المنع عنه.

وعلىٰ أيّ حالٍ فهذا مجرّد احتمال، ولا يصحّح الاستدلال بالآية الكريمة على المطهّرية؛ لأنّ في مقابل احتمال دلالتها على المطهّرية يوجد احتمال دلالتها على المبالغة وشدّة الطهارة: إمّا بمعنى كون المبالغة بنفسها مدلولاً لهيئة فعول، كما هو مقتضى الاحتمال الثالث الذي تبيّن أنّه معقول في المقام. وإمّا بمعنى كون مفاد «فعول» هو معدنية الذات ومنبعيّتها للصفة، فطهور بمعنى طاهر، ولكن مع نكتة المعدنية والمنبعية، كما هو مقتضى الاحتمال الرابع. وتكون المبالغة والشدّة من الخصوصيّات المستفادة من نفس نكتة المعدنية والمنبعية، دون أن يفترض فيها إفاضة المبدأ علىٰ الغير، كما هو الحال في «فكور».

وما دام من المحتمل أن تكون «طهور» للمبالغة فلا يتمّ الاستدلال بالآية الكريمة علىٰ المطهّرية؛ لأنّها علىٰ تقدير إرادة المبالغة منها لا يستفاد منها المطهّرية.

ودعوىٰ: أنّه علىٰ تقدير إرادة المبالغة قد يكون الكلام دالّاً على المطهّرية أيضاً؛ لأنّ المبالغة كما قد تفيد الشدّة من حيث التلبّس بالشيء ـ كـ«طوّال» بمعنىٰ شديد الطول ـ وتفيد أحياناً الكثرة من حيث كمّية التلبّس بالمبدأ ـ كـ«ضرّاب» بمعنىٰ كثير الضرب ـ كذلك قد تفيد كثرة إيجاد المبدأ في غيره، كـ«طهور» بمعنى كثير المطهّرية.

مدفوعة: بأنّ كلمة «طهور»: إن كانت مبالغةً في معنىٰ اسم الفاعل ـ وهو طاهر ـ فلا تفيد إلّا معنى كثرة الطهارة وشدّتها، وتكون المطهّرية أجنبيةً

عن مفاد الكلمة، إلّا أن تكون إفادة الشدّة في الطهارة بعناية كون الماء مطهّراً، بحيث يكون المدلول الاستعماليّ ـ وهو الشدّة في الطهارة ـ كنايةً عن المطهّرية، بدعوىٰ: أنّ التناسب العرفيّ بين شدّة اتّصاف الذات بالمبدأ وصلاحيتها لإيجاده في الغير يجعل بالإمكان الكناية بالمعنى الأوّل عن المعنى الثاني، غير أنّ هذه عناية بحاجةٍ إلىٰ قرينة، ولا قرينة عليها بعد أن تعقّلنا الشدّة في نفس الطهارة والمبالغة فيها، فلا موجب إلىٰ جعل ذلك استطراقاً وكنايةً لإفادة المطهّرية.

وإن كانت كلمة «طهورٍ» مبالغةً في المعنى المتعدّي ـ وهو التطهير ـ فهذا خلاف القاعدة، فإنّ مقتضى القاعدة كون «فعولٍ» مبالغةً في معنى «فاعل»، وغير ذلك يحتاج إلىٰ دليل.

بقيت هنا نقطتان:

الأُولىٰ: أنّه لو سلّمنا دلالة «طهور» في الآية الكريمة على المطهّرية فنحن كما نحتاج إلى الإطلاق من حيث أقسام الماء وأحواله نحتاج أيضاً إلى الإطلاق من حيث المتعلّق، حتّىٰ يثبت بذلك مطهّرية الماء لكلّ متنجّس بالرجوع إلىٰ ذلك الإطلاق.

وما يتوهّم كونه دالاً على الإطلاق من هذه الناحية حذف المتعلق، بدعوى: أنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم. وهذا لو فرض تسليم كبراه فهو إنّما يتمّ صغروياً في المقام إذا أثبتنا كون المقصود من «طهور» المطهّرية ابتداءً، أو الطهارة مع المعدنية، بناءً علىٰ أن العرف ينتزع من ذلك المطهّرية بحيث تكون مدلولاً عرفياً للّفظ.

وأمّا إذا فرض كون «طهور» بمعنى اسم الآلة فلا يكون له متعلّق محذوف، بناءً على أنّ اسم الآلة يعامل معه في الاستعمالات العربية معاملة الجوامد،

فلا يؤخذ له متعلق حتّى يقال بأنّ حذفه دليل العموم.

وكذلك الأمر أيضاً بناءً علىٰ أن يكون المدلول الاستعماليّ لكلمة «طهور»، المبالغة في نفس الطهارة، وأن تكون استفادة المطهّرية بلحاظ جعل المدلول الاستعماليّ استطراقاً إلىٰ إفادة المطهّرية علىٰ سبيل الكناية، فإنّ المدلول الاستعماليّ حينئذٍ لا يكون له متعلّق محذوف ليكون حذفه منشأً لانعقاد ظهورٍ في الإطلاق من هذه الناحية.

الثانية: أنّنا إذا استفدنا من كلمة «طهور» في الآية الشريفة المطهّرية ببعض الوجوه السابقة يقع الكلام في أنّه هل المراد من المطهّرية المعنى المقصود وهو الرافعية للنجاسة بالمعنى الشرعي، أو ما يشمل هذا المعنى، أو أنّ المراد المطهّرية التكوينية بمعنى الرافعية للأوساخ الظاهرة؟

وقد أبدى السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ احتمال أن يكون المراد بالمطهّرية المطهّرية التكوينية؛ لعدم الجزم بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان نزول الآية، بل وعدم الجزم بأنّ أحكام النجاسات التعبدية كانت قد شرّعت وقتئذٍ[1].

والتحقيق: أنّ بالإمكان إبداء قرينةٍ علىٰ أنّ المراد بالمطهّرية: المطهّرية التكوينية، لا التشريعية، وهي: أنّ الآية الكريمة وردت في سياق المحاجّة مع الكفّار، وبيان أنّ الله تعالىٰ كيف يسبغ عليهم النعم ويقابلونها بالكفران والعصيان والمناسب لهذا المقام إنّما هو ذكر النعم المعترف بكونها نعماً من قبل الكفّار، كما هو الحال في الماء ومطهّريته للأوساخ الظاهرية. وأمّا مطهّريته من النجاسة الشرعية فليست نعمةً في نظر من لا يتعبّد بتلك النجاسة.

وقد يتوهّم تتميم الاستدلال بالآية على المطهّرية التشريعية ـ بالرغم من

---

(١) التنقيح ١: ٢١.

حملها على المطهّرية من القذر التكويني ـ إمّا بدعوى إطلاق المطهّرية لكلتا المطهّريّتين، وإمّا بدعوى حكومة أدلّة التعبّد بقذارة النجاسات الشرعية على الآية الشريفة، بتقريب: أنّ الآية تدلّ علىٰ أنّ الماء مطهّر من القذر الحقيقيّ التكويني، ودليل جعل النجاسة مفاده التعبد بكون النجس الشرعيّ فرداً من القذر الحقيقي؛ لأنّ مرجع النجاسة الشرعية إلىٰ اعتبار القذارة الحقيقية للشيء، وبذلك يوجِد دليل جعل النجاسة بالحكومة والتعبد فرداً من القذر الحقيقيّ الذي تكفَّلت الآية بإثبات مطهّرية الماء له.

وكلتا الدعويين غير تامّة:

أمّا الأُولى فلأنّ كلمة «طهور» في قولنا: «الماء طهور» تقع محمولاً، والمحمول يدلّ علىٰ صرف الوجود، ولا معنى للتمسّك بإطلاقه لإثبات اتّصاف الموضوع بتمام أفراده، وإنّما يجري الإطلاق في طرف الموضوع. فإذا قلنا مثلاً: «الشيخ المفيد عالم» لا معنى للتمسّك بإطلاق المحمول لإثبات أن المفيد عالِم بتمام العلوم، بخلاف ما إذا وقع العالم موضوعاً فقلنا: «العالِم يفيد البشرية»، فإنّ بالإمكان التمسّك بالاطلاق في جانبه، بوصفه موضوعاً لإثبات أنّ تمام أفراد العالِم مفيدون.

وأمّا الدعوى الثانية فيردّها: أنّ الحكومة إنّما تتمّ لو كان المحكوم مبيّناً لحكمٍ شرعي، لا إخباراً عن أمرٍ تكويني؛ لأنّ الحكومة توسعة مولوية وتعبّدية لموضوع الدليل المحكوم مثلاً، وهذا إنّما يعقل فيما إذا كان مفاد الدليل المحكوم مجعولاً تشريعياً تحت سلطان المولىٰ بما هو مولىٰ. وأمّا إذا كان مفاده أمراً تكوينياً فلا معنى لإعمال المولوية والعناية التعبدية في توسعة موضوعه، والمفروض في المقام أنّ الآية الكريمة في مقام الإخبار عن أمرٍ تكوينيٍّ امتناني، فلا تتمّ الحكومة.

الآية الثانية :

والآية الثانية التي استدلّ بها علىٰ مطهّرية الماء المطلق فهي قوله تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾[١].

ويقع الكلام حول هذه الآية الكريمة من جهتين : من ناحية الموضوع تارةً، ومن ناحية الحكم أُخرىٰ.

أمّا الجهة الأُولىٰ ـ وهي من ناحية الموضوع ـ فقد يُدّعى الاختصاص ويمنع عن الإطلاق من ناحيتين :

إحداهما : أنّ الآية الكريمة وردت في طائفةٍ خاصّة، وهم المسلمون الذين كانوا يحاربون الكفّار في وقعة بدر، ومع اختصاص المورد لا يمكن التعدّي عنه.

والناحية الأُخرى : بلحاظ كلمة «ماء»، لاختصاصها بماء المطر بقرينة قوله : ﴿ وينزّل عليكم ﴾، فلا إطلاق يشمل سائر أقسام المياه الأُخرى، أو باعتبارها نكرةً في سياق الإثبات فلا ينعقد لها الإطلاق.

أمّا الناحية الأُولى من دعوى الاختصاص فقد أجاب عليها السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ : بأنّ هناك رواياتٍ[٢] دلّتنا علىٰ أنّ ورود آيةٍ من آيات الكتاب في مورد، أو تفسيرها بموردٍ خاصٍّ لا يوجب اختصاص الآية بذلك؛ لأنّ القرآن يشمل جميع الأطوار والأعصار، ولا يختصّ بقومٍ دون قوم[٣]، فببركة هذه الروايات ـ التي تسمّىٰ أخبار الجري ـ ندفع دعوى الاختصاص المزبورة.

---

(١) الأنفال : ١١.

(٢) راجع بحار الأنوار ٢٤ : ٣٢٨، الحديث ٤٦ و ٣٥ : ٤٠١، الحديث ١٣ و ٤٠٣، الحديث ٢١ و ٩٢ : ١١٥، الحديث ٤.

(٣) التنقيح ١ : ١٩ ـ ٢٠.

والتحقيق: عدم إمكان المساعدة علىٰ هذا الجواب؛ لأنّ المُـدَّعىٰ فـي دعوى الاختصاص المزبورة: أنّ الآية تكفّلت بيان حكم قومٍ ـ وهم المجاهدون مع الكفّار ـ فلا يمكن إسراء الحكم إلىٰ قومٍ آخرين. ومن المعلوم أنّ أخـبار الجري ليس معناها أنّ الآية إذا وردت في مقام بيان حكم قومٍ ـ كالفقراء مثلاً، أو كالمجاهدين للكفّار ـ فلا بدّ من تعميم الحكم المستفاد منها للأغنياء أيضاً، أو للقاعدين، بدعوى أنّها لا تختصّ بقومٍ دون قوم.

بل إنّ أخبار الجري لا يستفاد منها تشريع أحكامٍ غير مشرّعةٍ في القرآن الكريم، فإذا ورد حكم في القرآن الكريم علىٰ قومٍ لا تقتضي أخبار الجري إعطاء الآية إطلاقاً ليس ثابتاً فيها بحدّ ذاتها وتعميم الحكم لأقوامٍ آخرين، ما لم يحصل ـ بقطع النظر عن أخبار الجري ـ جزم بعدم الفرق بين قومٍ وقومٍ بلحاظ ذلك الحكم.

وإنّما معنى أخبار الجري: أنّه إذا ورد حكم عامّ أو مطلق فلا ينبغي فرض تخصيصه وتقييده بخصوص الظروف والملابسات التي اشتمل عليها المصداق الذي كان سبب النزول لذلك الحكم العامّ. فإذا ورد حكم علىٰ طبيعيّ المجاهدين يلتزم بإطلاقه وشموله لتمام المجاهدين عملاً بـإطلاق الآيـة، ولا نـخصّصه بخصوص المجاهدين في غزوة بدرٍ ـ مثلاً ـ لمجرّد أنّ الآية نزلت بمناسبة غزوة بدر. كما أنّه إذا ورد تفسير الآية المطلقة بحصّةٍ خاصّةٍ من حصص الموضوع المأخوذ فيها التزمنا بأنّه من باب التطبيق، لا من باب الحصر.

والحاصل: أنّ أخبار الجري ليست في مقام إعطاء إطـلاقاتٍ للآيـات القرآنية غير ثابتةٍ لتلك الآيات في حدّ أنفسها، وإنّما هي في مقام الحفاظ على الإطلاقات الثابتة للآيات القرآنية في حدّ أنفسها، وتوضيح أنّ تلك الإطلاقات لا ينبغي رفع اليد عنها لمجرّد كون مورد النزول خاصّاً، أو لمجيء روايـاتٍ

تفسيريّةٍ تتكفّل بعض المصاديق.

فبهذا يظهر أنّ أخبار الجري لا تنفع في دفع دعوى الاختصاص المزبورة في المقام؛ لأنّ المُدَّعىٰ أنّ الآية خطاب للمجاهدين، فلعلّ المطهّرية حكم خاصّ بالمجاهدين، وليس في الكلام القرآنيّ إطلاق ليتمسّك به.

والتحقيق في الجواب علىٰ هذه الشبهة: أنّ احتمال اختصاص الحكم بالمخاطبين ـ وهم المسلمون الّذين كانوا يحاربون الكفّار في وقعة بدرٍ ـ إن كان بلحاظ أشخاصهم فهو خلاف قاعدة الاشتراك، وإن كان بلحاظ وصفهم وكونهم مجاهدين فلا يشترك في الحكم إلّا من كان مشتركاً في الوصف، فهو وإن لم يكن خلاف قاعدة الاشتراك ولكنّه غير صحيح؛ لأنّ خصوصيّة الجهاد ملغيّة بحسب الارتكاز العرفيّ لمناسبات الحكم والموضوع، فإنّ مناسبات التطهير بالماء ـ المركوزة في الذهن العرفيّ ـ تأبىٰ عن أن يكون لخصوصيات نفس الانسان المطهَّر دخل في التطهير، وإنّما ترىٰ المطهّرية ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ من شؤون الماء وممّا يرتبط بخصوصيّاته. فدخل خصوصيّةٍ من خصوصيّات الماء في المطهّرية ـ من قبيل كونه كثيراً، أو ذا مادّةٍ ـ ليس علىٰ خلاف الارتكاز، ولكن دخل خصوصيّةٍ من خصوصيّات الإنسان المطهَّر في الحكم بالمطهّرية فهو علىٰ خلاف الارتكاز العرفيّ لمناسبات الحكم والموضوع، فبقرينة هذا الارتكاز ينعقد للآية الشريفة ظهور في الإطلاق، وتندفع بذلك دعوى الاختصاص من الناحية الأُولىٰ.

وأمّا الناحية الثانية من دعوى الاختصاص فهي: أنّ الآية مختصّة ببعض أقسام الماء: إمّا بلحاظ كلمة ﴿ وينزِّل عليكم ﴾ التي تكون قرينةً على الاختصاص بماء المطر، وإمّا بلحاظ أنّ كلمة «ماء» نكرة في سياق الإثبات فلا إطلاق لها.

وقد أجاب السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ على اللحاظ الأوّل من هذه الدعوىٰ : بأنّ المياه كلّها نازلة من السماء[١].

وأجاب على اللحاظ الثاني منها : بأنّ اللسان الامتنانيّ قرينة علىٰ عدم الاختصاص بقسمٍ من الماء دون آخر[٢]، على النحو الذي تقدّم نقله عنه في الآية الأُولى[٣].

أمّا ما أُفيد من الجواب على اللحاظ الأوّل فهو ـ بعد تسليم أنّ كلّ المياه نازلة من السماء ـ إنّما يتمّ لو فرض أنّ الآية الكريمة فيها إطلاق يدلّ علىٰ مطهّرية كلّ ماءٍ نازلٍ من السماء، من قبيل أن يقال : «إنّ الماء النازل من السماء مطهّر»، فحينئذٍ إذا أمكننا أن نثبت أن كلّ المياه نازلة من السماء أثبتنا بذلك إطلاق الدليل لسائر أقسام المياه.

ولكنّ الكلام في أصل وجود إطلاقٍ في الآية الكريمة يدلّ علىٰ أنّ الماء النازل من السماء بتمام أقسامه مطهّر، فإنّ الآية لم ترد بلسان الإخبار عن مطهّرية الماء النازل من السماء لكي ينعقد لها إطلاق في كلّ ماءٍ نازلٍ، بل بلسان الإخبار عن أنّ الله تعالى ينزّل من السماء الماء المطهّر، وكونه ينزّل من السماء الماء المطهّر لا يعني أنّ كلّ ماءٍ ينزل من السماء مطهّر، فهناك فرق ـ مثلاً ـ بين أن يقال : «أكتُب لكم ما فيه شفاء»، أو يقال : «ما أكتبه لكم فيه شفاء»، فإنّ الأوّل لا يدلّ بالإطلاق علىٰ أنّ كلّ ما يكتبه القائل فيه شفاء، بخلاف الثاني فإنّه يدل علىٰ ذلك بالإطلاق. وتركيب الآية الكريمة من قبيل الأوّل لا من قبيل الثاني، فغاية ما تدلّ

---

(١) التنقيح ١ : ١٨.

(٢) التنقيح ١ : ١٩.

(٣) تقدّم في الصفحة ٣٢.

عليه : أنّ الله سبحانه ينزّل من السماء الماء المطهر ، لا أنّ كلّ ماءٍ ينزّله من السماء فهو ماء مطهّر .

هذا كلّه ، مضافاً إلى أنّ السياق القرآنيّ للآية الكريمة واضح في أنّه بصدد استعراض الأحداث الجزئية التفصيلية التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر ، وما تفضّل به الله تعالى على المسلمين ، قال تعالى : ﴿ إذ تستغيثون ربَّكم فاستجاب لكم أنّي مُمِدُّكم بألفٍ من الملائكة مُردِفينَ ... إذْ يُغشّيكم النُعاسَ أمنةً منه وينزِّلُ عليكم من السماءِ ماءً ليُطَهِّرَكم به ويُذهِبَ عنكُمْ رِجزَ الشيطانِ ﴾[1] .

وهذا السياق الاستعراضيّ للأحداث واللسان الامتنانيّ بنفسه قرينة علىٰ أنّ المراد بقوله : ﴿ ويُنزِّل عليكم ﴾ التفضّل بالمطر ، وليس المراد منه التنزيل الثابت لتمام أقسام المياه المساوق لإيجاد الماء ، ولوضوح أنّ تمام المنّة الربّانية إنّما حصل بنزول المطر على المسلمين بعد ابتلائهم بالاحتلام في نومهم ، فالمطر ونزوله عليهم بعنوانه هو مصبّ التفضّل والامتنان ، وليس مصبّ التفضّل والامتنان وجود الماء في العالم النازل من السماء بمقتضى أصله وطبعه ، فكلمة « وينزِّل عليكم » ـ بقرينة السياق الاستعراضيّ لأحداث غزوة بدر ، واللسان الامتنانيّ على المسلمين وقتئذٍ ـ تكون مساوقةً لـ « ويمطركم » ، فيختصّ بالمطر المتعارف الذي هو قسم من أقسام المياه .

وإن شئت قلت : إنّ الوارد في الآية الكريمة ليس مجرّد تنزيل الماء المطهّر من السماء حتّى يقال : إنّ كلّ ماءٍ منزّلٌ من السماء ، بل « ينزِّل عليكم » أي التنزيل على الناس ، وهذا يختصّ بماء المطر المتعارف ، ولا يشمل ماء البحر ولو فرض كونه نازلاً من السماء .

---

(١) الأنفال : ٩ ـ ١١ .

وأمّا ما أُفيد من الجواب على اللحاظ الثاني ـ فإضافةً إلىٰ ما تقدّم بشأنه في بحث الآية السابقة ـ يمكن التنظّر فيه، باعتبار أنّه مبنيّ علىٰ دعوىٰ كون الامتنان بالمطهّرية امتناناً علىٰ جميع العباد، وحيث إنّهم مختلفون في أقسام المياه الموجودة عندهم فلكي يكون الامتنان عامّاً لا بدّ أن يشمل تمام الأقسام.

ومن الواضح أنّ عموميّة الامتنان في الآية الثانية أوّل الكلام، بعدما عرفت من ظهور سياقها في كونها استعراضاً للأحداث التي وقعت للمسلمين في غزوة بدر، وامتناناً عليهم بما حباهم الله من نعم.

ويبدو أنّ الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ قد التزم في موضعٍ متأخّرٍ من بحثه بالإشكال، واعترف باختصاص الآية الثانية بماء المطر، فقد ذكر: أنّ الآية الثانية تزيد على الآية الأُولىٰ بمناقشةٍ أُخرى، وهي اختصاصها بماء المطر؛ لأنّها نزلت في وقعة بدرٍ حيث لم يكن عند المسلمين ماءٌ، فأنزل الله الماء عليهم من السماء ليتطهّروا به، فتختصّ الآية بماء المطر، ولكن مع هذا يمكن استفادة مطهّرية طبيعيّ الماء على إطلاقه من الآية الكريمة:

إمّا بتقريب: أنّ الغالب في استعمال ماء المطر استعماله في التطهير بعد وقوعه على الأرض واجتماعه في الغدران، ومن الظاهر أنّ حكم ماء المطر بعد نزوله حكم سائر مياه الأرض، ولا يختلف حكمه عن حكمها.

وإمّا بتقريب: أنّ الضمير في قوله تعالىٰ: ﴿ ليطهّركم به ﴾ إنّما يرجع إلى الماء، لا إلى الماء بقيد نزوله من السماء، فيدلّ علىٰ مطهّرية جميع أفراد المياه[1].

هذا خلاصة ما أفاده السيّد الأُستاذ، بعد أن التزم باختصاص الآية الثانية بماء المطر.

(١) التنقيح ١: ٢٣.

والتحقيق : أنّ ما أُفيد من اختصاص الآية الكريمة بماء المطر صحيح ، بل هو المتعيّن ، حتّى بقطع النظر عن نزول الآية في وقعة بدر ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ قوله تعالىٰ : ﴿ وينزِّل عليكم ﴾ قرينة على الاختصاص بماء المطر ، وعدم الشمول لسائر أقسام المياه ، وإن قيل بأنّها نازلة من السماء ؛ لأنّ مجرّد النزول من السماء بالمعنى المدّعىٰ لتمام أقسام مياه الأرض لا يصحّح التعبير بـ﴿ ينزِّل عليكم ﴾ ، فكون الماء منزّلاً على الناس مساوق لماء المطر بالمعنى المتعارف المقابل لسائر المياه ، سواء كانت الآية واردةً في غزوة بدرٍ ، أوْ لا .

وأمّا ما أُفيد من إمكان الاستدلال بالآية علىٰ عموم المطهّرية ـ حتّى علىٰ تقدير اختصاصها بماء المطر ـ فلا يخلو عن نظرٍ بكلا تقريبيه :

أمّا التقريب الأوّل ـ وهو دعوى أنّ ماء المطر بعد تجمّعه في الغدران حكمه حكم سائر المياه ، فإذا ثبتت مطهّريته ثبتت مطهّريتها ـ ففيه : أنّ المقصود العلميّ من الاستدلال بالآية تحصيل مطلقٍ دالٍّ على المطهّرية ، بحيث يرجع إليه في غير ما هو المتيقّن مطهّريته من أقسام المياه ، من قبيل ماء البحر الذي وقع الخلاف في مطهّريته في الجملة . ومن المعلوم عدم الجزم بالمساواة في الحكم بين ماء المطر ولو بعد تجمّعه على الأرض ، وبين ماء البحر ، فكيف يمكن الاستدلال بإطلاق الآية ؟ !

وأمّا التقريب الثاني ـ وهو دعوىٰ أنّ الضمير راجع إلىٰ ذات الماء ، لا إلى الماء بما هو نازل ـ فيرد عليه : أنّ مرجع الضمير وإن كان كلمة « ماء » بذاتها ولكنّ الماء الذي رجع الضمير إليه بعد فرض كونه مفعولاً لـ« ينزِّل » يستحيل أن يكون له إطلاق لغير الحصّة المنزّلة ، فلو قال شخص لآخر : « أُرسل إليك العالم فأكرمه » يكون مرجع الضمير هو العالم ، ولكن يستحيل أن يكون لمرجع الضمير إطلاق يشمل الأفراد غير المرسلة من قبل القائل .

نعم، يمكن بيان هذا التقريب بنكتةٍ أُخرى، وهي : أنّ التنزيل وإن كان قد أُخذ في الآية الكريمة ولكنّ التنزيل باعتباره من مبادئ إيجاد الماء يختلف عن باقي خصوصيّات الماء التي تكون من شؤونه وأوصافه لا من مبادئ إيجاده، فهو كما يمكن أن يكون مأخوذاً علىٰ نحو الموضوعية بحيث يكون بعنوانه دخيلاً في موضوع الحكم بالمطهّرية كذلك يمكن أن يكون مأخوذاً علىٰ نحو الطريقية وبما هو طريق محض إلىٰ إيجاد الماء، بحيث يكون تمام الموضوع للحكم بالمطهِّرية هو ذات الماء، ولا يكون للإنزال دور إلّا بوصفه طريقةً في إيجاد الماء الذي هو تمام الموضوع.

وبعد التردّد بين الموضوعية والطريقية يمكن تعيين الطريقية بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي، فإنّ المرتكز بمناسبات الحكم والموضوع العرفية : أنّ موضوع المطهّرية العرفية طبيعيّ الماء، وأنّ الإنزال من السماء ليس له دخل في المطهّرية العرفية إلّا بوصفه طريقاً لإيجاد ذات المطهّر الذي هو الماء. وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً لبّيّةً ومنشأً لظهور الآية في كونه مأخوذاً علىٰ نحو الطريقية الصرفة إلىٰ وجود ذات الماء، وبذلك ينعقد للآية الكريمة ظهور في مطهّرية طبيعيّ الماء.

هذا هو تمام الكلام في الجهة الأُولى التي تبحث عن تحديد الموضوع في الآية الكريمة.

وأمّا الجهة الثانية من ناحية الحكم فهذه الآية أحسن حظّاً من الآية السابقة ؛ لأنّ الكلمة فيها صريحة في المطهّرية، ولا تتطرّق إليها الإشكالات التي كانت في كلمة « طَهور »، وتحقيق مفاد هيئة « فعول ».

ولكنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أثار بشأن هذه الآية ما نقلناه عنه في بحث الآية السابقة، من إبداء احتمال أن تكون المطهّرية في كلتا الآيتين مطهّريةً

تكوينية، فلا يستفاد منها رافعية الماء للنجاسة، إذ لم يثبت انعقاد الحقيقة الشرعية في عصر صدور الآيتين، بل لم يثبت أنّ أحكام النجاسة الخبثية كانت مشرّعة[١].

وقد انتهى السيّد الأستاذ إلى القول: بأنّ الآيتين تدلّان علىٰ طهارة الماء في نفسه، وعلىٰ مطهّريته من الجنابة، ولا تدلّان على المطهّرية من النجاسة[٢].

أمّا دلالتهما علىٰ طهارة الماء في نفسه فلأنّهما في مقام الامتنان بتكوين الماء وبمطهّريته التكوينية للأقذار، ولا معنى للامتنان في إزالة القذر بالنجس، فيستكشف من ذلك طهارته.

وأمّا دلالتهما علىٰ مطهّرية الماء من الحدث فلأنّ الحدث كان مشرّعاً ومعتبراً منذ ابتداء الشريعة المقدّسة، باعتبار اشتمال الشريعة منذ البدء علىٰ الصلاة، ولا صلاة إلّا بطهور.

وأمّا عدم دلالتهما علىٰ مطهّرية الماء من النجاسة فلما تقدّم من عدم إحراز كونها مشرّعةً في ذلك الوقت، فضلاً عن صيرورة الطهارة حقيقةً في المعنىٰ الشرعيّ.

وما أُفيد في دلالة الآيتين على الطهارة وعدم دلالتهما على المطهّرية من النجاسة متين، فإنّ احتمال إرادة المطهّرية التكوينية لا دافع له في كلتا الآيتين، وإن كان هو في الآية الأُولىٰ أقوىٰ منه في الثانية؛ لأنّ الأُولىٰ في سياق استعراض النعم للجاحدين، فتناسب المطهّرية التكوينية كما أشرنا سابقاً. وأمّا الثانية فهي في سياق استعراض النعم للمؤمنين، وهم يناسب شأنهم أن ينبّهوا إلىٰ نعمة المطهّرية التشريعية.

---

(١) التنقيح ١: ٢١.

(٢) المصدر السابق ١: ٢٤.

وأمّا دلالة الآيتين على المطهّرية من الحدث إلىٰ جانب المطهّرية التكوينية فهي محل إشكال؛ لأنّ كلمة «طهوراً» في الآية الأُولىٰ وكلمة «يطهّركم» في الآية الثانية إنّما تدلّ علىٰ صرف المطهّرية، ولا يمكن إجراء الإطلاق فيهما لإثبات فردين من المطهّر؛ لأنّ الإطلاق إنّما يمكن إجراؤه في جانب موضوع الحكم لإثبات شموله لتمام أفراده، لا في جانب المحمول.

فإذا قلنا: «الماء طهور» أو: «الماء يطهّر» فلا يمكن أن نثبت بإطلاق المحمول كونه واجداً لنحوين من المطهّرية؛ لأنّ مفاد المحمول ـ بحسب التفاهم العرفيّ دائماً ـ هو صرف الوجود، فكما أنّا إذا قلنا: «العلم نافع» لا يمكن أن نثبت بإطلاق كلمة «نافع» ترتّب تمام المنافع على العلم، وإنّما نثبت بإطلاق الموضوع ترتّب صرف المنفعة علىٰ تمام أفراد العلم كذلك في المقام.

نعم، لا بأس بدلالة الآية الثانية على المطهّرية من الجنابة، بلحاظ ما علمناه من ورودها بشأن المجاهدين في غزوة بدر، إذ احتلموا فمنَّ الله عليهم بالمطر فاغتسلوا به.

ومن هنا قد يتوهّم دلالة الآية الثانية التزاماً على المطهّرية من الخبث أيضاً؛ لأنّ الجنب لا تنفكّ جنابته في حال الاحتلام عن نجاسةٍ في بدنه أو ثوبه، فتكون الآية دالّةً بالدلالة الالتزامية العرفية على المطهّرية من الخبث أيضاً.

ولكنّ هذا التوهّم لا مجال له بعد فرض عدم إمكان إحراز تشريع نجاسة المنيّ في ذلك الوقت، ومع فرض عدم تشريعها في ذلك الوقت فلا ملازمة عرفاً بين التطهير من حدث الجنابة والتطهير من الخبث.

ومطهّرية الماء من الحدث يمكن استفادتها أيضاً من قوله تعالىٰ: ﴿ إذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَأَيْدِيَكُم ... وَإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ﴾[١] فإنّ

(١) المائدة: ٦.

مقتضى الإطلاق في الغسل كفاية مطلق الماء، سواء قيل باختصاص صدق عنوان الغسل بالماء، أو شموله لمطلق المائع.

كما أنّ مقتضى الإطلاق المقاميّ لقوله: ﴿ فاطَّهَّروا ﴾ هو كون المأمور به التطهير بالماء؛ لمركوزية مطهّرية الماء عرفاً، ويشهد له قوله بعد ذلك: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[١].

الدليل من الروايات:

والاستدلال بالروايات يقع في جهتين:

الجهة الأُولى: في الاستدلال بالروايات على طهارة الماء بتمام أقسامه، وقد استدلّ على ذلك بعددٍ من الطوائف:

منها: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من الروايات الدالّة على أنّ «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[٢]، فإنّها تدلّ على الطهارة الواقعية لطبيعيّ الماء. أمّا بناءً على تكفّلها لإثبات الطهارة الواقعية ابتداءً فواضح، وأمّا بناءً على تكفّلها لقاعدة الطهارة وتمحّضها في ذلك فإنّها تدلّ حينئذٍ على الطهارة الواقعية بالالتزام، إذ لو كان الماء نجساً واقعاً فلا يعقل جعل قاعدة الطهارة ظاهراً[٣].

والتحقيق: أنّه بناءً على تمحّض هذه الروايات في قاعدة الطهارة: إمّا أن يبنىٰ على شمولها للشبهة الحكمية للطهارة والشبهة الموضوعية معاً، كما هو

(١) المائدة: ٦.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ و ٥ وذيله وغيرهما.

(٣) التنقيح ١: ٢٤ ـ ٢٥.

المعروف في قاعدة الطهارة، وإمّا أن يبنىٰ على الاختصاص بالشبهة الموضوعية :

فإن بني على الاختصاص بالشبهة الموضوعية أمكن الاستدلال بروايات هذه القاعدة على الطهارة الواقعية الذاتية لطبيعيّ الماء مطلقاً.

وأمّا إذا بني على عدم الاختصاص ـ كما هو المعروف ـ وكون محصّل الروايات أنّ كلّ ما لا يعلم بكونه قذراً من الماء فهو طاهر ـ سواء شكّ فيه بنحو الشبهة الموضوعية، أو بنحو الشبهة الحكمية ـ فلا يمكن الاستدلال بروايات القاعدة حينئذٍ على الطهارة الذاتية واقعاً لمطلق الماء، ولا تكون دالةً على ذلك بالالتزام، لأنّ جعل قاعدة الطهارة على الماء المشكوك بهذا المعنى يلائم مع فرض انقسام طبيعيّ الماء واقعاً إلى قسمين : أحدهما نجس، والآخر طاهر، إذ يكفي ذلك في تعقّل جعل قاعدة الطهارة، ولا يتوقّف جعلها على أن تكون تمام أقسام المياه محكومةً بالطهارة الذاتية واقعاً. فلا تحقّق هذه الطائفة الدليل المطلق المطلوب، وإنّما تثبت طهارة الماء بنحو القضية المهملة التي تتكفّل الضرورة إثباتها.

ومنها : ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] وغيره من الروايات الدالّة على مطهّرية الماء[2]، فإنّها تدلّ على طهارة الماء في نفسه، إذ لا يمكن تطهير المتنجّس بالنجس.

والتحقيق في حال هذه الطائفة : أنّ الدليل المتكفّل ـ مثلاً ـ للأمر بالغسل بالماء مدلوله المطابقيّ هو مطهّرية الماء، وهذا المدلول المطابقيّ مقيّد بدليلٍ لبّيٍّ كالإجماع، أو بالأدلّة اللفظية بغير الماء النجس؛ لأنّ الماء النجس لا يصحّ

---

(١) التنقيح ١ : ٢٦.

(٢) أُنظر وسائل الشيعة ١ : ١٣٣، الباب ١ من أبواب الماء المطلق.

الغسل به إجماعاً ونصّاً، فالدليل على عدم مطهّرية الماء النجس يكون مقيّداً لإطلاق قوله: «اغسله بالماء»، ومعه فإذا شكّ بعد ذلك في ماءٍ أنّه نجس أو طاهر لا يجوز التمسّك بإطلاق قوله: «اغسله بالماء» لإثبات مطهّريته؛ لأنّه تمسّك بالعامّ أو بالمطلق في الشبهة المصداقية، حيث إنّ معنى الشك في طهارة ماءٍ ونجاسته هو احتمال كونه فرداً للموضوع الخارج بالتخصيص، وهو عنوان الماء النجس.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشكّ في نجاسة الماء بنحو الشبهة الموضوعية أو بنحو الشبهة الحكمية، فإنّ الشكّ على أيّ حالٍ يعتبر بلحاظ العنوان الخارج بالتخصيص ـ وهو طبيعيّ الماء النجس ـ شبهة مصداقية، وهذا يعني أنّ أيّ قسمٍ من الماء شكّ في طهارته الذاتية لا يمكن التمسك بإطلاق دليل المطهّرية لإثبات مطهّريته وبالتالي طهارته؛ لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

وهذا الكلام تامّ بناءً على مباني المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] والسيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه[2] ـ القائلين بعدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص في الشبهة المصداقية للعنوان الخارج بالتخصيص مطلقاً.

ولكن يمكن دفعه بناءً على المختار في تلك المسألة، فإنّ المختار في مسألة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية للعنوان الخارج بالتخصيص هو التفصيل[3].

وحاصله: أنّ الفرد المشكوك في كونه فرداً للعنوان الخارج بالتخصيص

(١) أجود التقريرات ١: ٤٥٨.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٩١.

(٣) راجع بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٢٣.

تارةً يفرض أنّ نسبة المولى إلى الشكّ فيه بما هو مولىً كنسبة المكلّف، بحيث لا يكون لمولوية المولى دخل في نفي الشكّ، كما إذا قيل: «أكرم كلّ عالمٍ» وقيل: «لا تكرم فسّاق العلماء»، وشكّ في عالمٍ أنّه فاسق أوْ لا فهنا ليس من شأن المولى بما هو مولى أن يكون عالماً بواقع حال هذا الفرد، بل نسبته بما هو مولى ـ لا بما هو علّام الغيوب ـ إلى حال هذا الفرد كنسبة المكلّف.

وأُخرى يكون حال المولى بما هو مولى بالنسبة إلى الفرد المشكوك مختلفاً عن حال المكلّف، بمعنى: أنّ نفس مولويّة المولى تقتضي أن يكون أعرف بحال ذلك الفرد، كما لو كانت الشبهة المصداقية لدليل التخصيص شبهةً حكميةً في نفسها، فإنّ المولى بحكم كونه مولى أعرف بحكم الشبهة الحكمية، كما إذا قيل: «كلّ بيعٍ صحيح» وقيل في دليلٍ مخصص: «إنّ البيع إذا وقع في وقت وجوب صلاة الجمعة على البائع فلا يصحّ» وشكّ في أنّ البائع المسافر هل تجب عليه صلاة الجمعة، أوْ لا؟ فهذه شبهة حكمية في نفسها، ولكنّها شبهة مصداقية بالنسبة إلى دليل التخصيص.

وقد اخترنا في الأُصول: أنّ عدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص في الشبهة المصداقية لدليل التخصيص يختصّ بالنحو الأوّل؛ لأنّ نكتة عدم الجواز لا تنطبق إلّا عليه. وأمّا في النحو الثاني من الشبهة المصداقية فيجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وتحقيق الكلام في المبنى موكول إلى علم الأُصول.

والشبهة المصداقية التي نبّهنا عليها في المقام من قبيل النحو الثاني، فيتمسّك فيه بالعامّ أو المطلق[١].

---

(١) والوجه الذي أفاده سماحته ـ دامت ظلاله الوارفة ـ في علم الأُصول: أنّه مهما كان الشكّ في ←

.........................................

←ـــ الشبهة المصداقية للمخصّص ذا اعتبارين : فبلحاظ المخصّص شبهة مصداقية بينه وبين العامّ، وبلحاظ نفسه شبهة حكمية ـ كما في مثال مطهّرية الماء الذي يشكّ في حكم الشارع عليه بالنجاسة ـ ففي مثل ذلك يجوز التمسّك بعموم مطهّرية كلّ ماءٍ لإثبات مطهّرية ذلك الصنف من الماء المشكوك في نجاسته وطهارته؛ لأنّ الخطاب العامّ بحسب ظهوره شامل له، فيكون حجةً بمقتضى أصالة العموم.

ولا يرد عليه ما أوردناه على التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية التي لا تكون شبهةً حكميةً في نفسها، بل تكون متمحّضةً في المصداقية، كما في مثل «أكرم كلّ عالم» الذي خصّص بالمنفصل بغير الفسّاق، وشكّ في عالمٍ هل هو فاسق، أم لا ؟ فإنّه لا يجوز فيه التمسّك بعموم «أكرم كلّ عالمٍ» لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه.

فإنّ المانع الذي تصوّرناه هناك هو : أنّ خطاب «أكرم كلّ عالمٍ» لو أراد الدلالة على وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته وفسقه فهل يدلّ على وجوب إكرامه ولو كان فاسقاً بأن يدلّ على وجوب إكرامه لأنّه عالم، سواء كان فاسقاً في الواقع، أم عادلاً، أو يدلّ على وجوب إكرامه لأنّه عادل بأن يدلّ مطابقةً على وجوب إكرامه، والتزاماً على أنّه عادل ؟ فهناك نحوان من وجوب الإكرام يتصوّر ثبوتهما للفرد المشكوك، وكلاهما لا يمكن إثباته بالعامّ.

أمّا النحو الأوّل فلأنّه يقطع بعدمه بعد ورود المخصص الدالّ على أنّ موضوع الحكم ليس هو العالم فقط بل العالم العادل، فلو كان الحكم ثابتاً على الفرد المشكوك فلا بدّ وأن يكون بعنوان أنّه عالم عادل.

وأمّا النحو الثاني بأن يتمسّك بظهور العامّ وشموله للفرد المشكوك لإثبات وجوب الإكرام بالمدلول المطابقي، واستكشاف أنّه وجوب بملاك كونه عادلاً فيكون إخباراً عن تحقّق موضوع الحكم بالمدلول الالتزاميّ فهذا أيضاً غير صحيح لأنّ الشارع عند بيانه للأحكام على نحو القضايا الحقيقية ليس في مقام الإخبار عن تحقّق أفراد الموضوع خارجاً وأنّ زيداً عالم عادل أم فاسق، فإنّه ←

.....................................

ليس إلّا في مقام تشريع أصل الحكم وجعله على موضوعه بنحو القضية الحقيقية، فهو في هذا المقام لا يعلم بعدالة زيدٍ أو فسقه حتّى يخبر عن تحقّقها.

نعم، ربّما يعلم بذلك من باب أنّه عالم بالغيب، ولكنّ هذا ليس البناء على إعماله في مقام بيان الأحكام الشرعية. فالشارع بما هو متكلّم بالكلام العامّ لا يمتاز عنّا في تشخيص الموضوعات حتّى يكون في كلامه ظهور في أنّه يثبت وجوب الإكرام له لأنّه عادل، فنسبة المولى إلى هذه الجهة كنسبتنا إليها تماماً، فكما نشكّ في وجوب إكرامه لكونه عادلاً كذلك المولى شاكّ في ذلك، فلا يمكن التمسّك بخطابه لإثبات هذا النحو من الوجوب، فكلا التحوين من الحكم لا يمكن إثباته للفرد المشكوك، وليس في المقام نحو ثالث من الوجوب حتّى يثبت بالعامّ.

هذا ملخّص الوجه المختار في مقام المنع عن التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لمخصّصه المنفصل، وهو ـ كما ترى ـ مخصوص بما إذا كانت الشبهة ذات اعتبارٍ واحدٍ بحيث تكون نسبة المولى إليها كنسبتنا إليها.

وأمّا إذا كانت الشبهة المصداقية شبهةً حكميةً في نفس الوقت ـ كما في مثال الماء الذي يُشكّ في طهارته ونجاسته بنحو الشبهة الحكمية لا الموضوعية ـ فلا يتمّ فيها هذا البيان، بل يكون ظهور العامّ الدالّ على مطهّرية كلّ ماءٍ شاملاً للفرد المشكوك، ودالّاً بالالتزام على طهارته؛ لأنّ بيان الشبهة الحكمية من وظيفة المولى نفسه، فهو ـ بما هو مولى ـ أعرف بحدودها وشؤونها، وليست نسبتها إليه كنسبتها إلينا.

والمفروض أنّ خطاب المولى ظاهر بنفسه في شمول هذا الفرد المشكوك وإثبات حكم العامّ له؛ لأنّ العموم يثبت الحكم على كلّ فردٍ فردٍ، بحيث يكون الشكّ في خروج فردٍ شكّاً في تخصيصٍ زائدٍ، فلا بأس أن يتمسّك بأصالة العموم وعدم التخصيص الزائد، ويكون دالّاً بالالتزام على تحقّق الموضوع ـ وهو الطهارة ـ فيه، وأنّ ثبوت الحكم إنّما هو لكونه واجداً للموضوع بعد أن كان أمر هذا الموضوع بيد المولى نفسه جعلاً ورفعاً، وسعةً وضيقاً.

.............................................................

---

←ـــ وأمّا الوجوه الأُخرى التي ذكروها للمنع عن حجّية العام في الشبهة المصداقية فغير تامّةٍ في نفسها، فضلاً عن تماميّتها في أمثال المقام، حيث تكون الشبهة المصداقية حكميةً أيضاً، كما هو موضّح في البحث الأُصولي.

هذا كلّه في العامّ.

وأمّا الخطاب المطلق الذي وقع الشكّ فيه بنحو الشبهة المصداقية بينه وبين مقيّده فلا يتمّ في حقّه هذا البيان، باعتبار أنّ المطلق ليس فيه دلالة على ثبوت الحكم لكلّ فردٍ فردٍ من أفراد الموضوع كي يتمسّك بهذا الظهور بالنسبة إلى الفرد المشكوك، وإنّما الحكم قد انصبّ في المطلق على الطبيعة ابتداءً، وانطباقها على الأفراد ليس إلّا بحكم العقل، لا بدلالة اللفظ، والمفروض إحراز التقييد في المطلق، وأنّ الحكم بالمطهّرية ـ مثلاً ـ مرتّب على الماء الطاهر، لا طبيعيّ الماء، فعند الشكّ في فردٍ من المياه هل هو طاهر أم نجس ؟ لا يمكننا إثبات الحكم فيه، لا بدلالة اللفظ في المطلق ـ لأنّه لم يكن شاملاً للأفراد ـ ولا بدلالة العقل وتطبيق الطبيعة على أفرادها؛ لأنّنا أحرزنا أنّ الطبيعة المأخوذة في موضوع الحكم مقيّدة بالطاهر، وهو مشكوك الانطباق حسب الفرض.

ومن هنا نحتاج إلى تقريبٍ آخر يوصلنا إلى نفس النتيجة في المطلقات عند الشكّ بنحو الشبهة المصداقية بينها وبين مقيّداتها.

وحاصل ذلك التقريب: هو أنّنا وإن أحرزنا التقييد وأنّ الماء النجس ليس بمطهّرٍ في المثال غير أنّ هذا لا يتعيّن في أن يكون تقييداً لإطلاق مطهّرية كلّ ماءٍ طالما نحتمل طهارة جميع المياه، كما هو المفروض.

والوجه في ذلك: هو أنّنا نحتمل أن يكون المولى قد أحرز تحقّق القيد والملاك في تمام أفراد الطبيعة، بمعنى: أنّه أحرز مساواة الطبيعة المطلقة خارجاً مع الطبيعة المقيّدة، وهذا من شؤونه وهو أعرف به باعتبار أنّ القيد حكم شرعيّ في نفسه، والشبهة حكمية بهذا الاعتبار، وليست نسبتها إليه كنسبتها إلينا على ما تقدّم.

←ـــ

..................................

---

← وبهذا الاعتبار قد جعل الحكم بالمطهّرية على طبيعيّ الماء، فيكون الظهور الإطلاقيّ في المطلق كاشفاً عن ثبوت الملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة، وأنّ المطهّرية ثابتة فيها؛ لثبوت الطهارة فيها جميعاً.

وهكذا تثبت بنفس الظهور الإطلاقيّ تحقّق القيد في الفرد المشكوك، كما كنّا نثبته في باب العموم.

نعم، هذا البيان لا يتمّ فيما إذا أحرزنا تحقّق مصداق للمقيّد خارجاً، كما لو أحرزنا نجاسة ماء البحر ـ مثلاً ـ فإنّه حينئذٍ لا يمكننا إثبات الحكم في ماءٍ آخر نشكّ في طهارته ونجاسته؛ لأنّنا علمنا في مثل ذلك أنّ الطبيعة المطلقة ليست مساويةً مع الطبيعة المقيّدة التي هي موضوع الحكم واقعاً، ومعه لا معنى للتمسّك بالظهور الإطلاقيّ لإثبات تحقّق القيد والملاك في تمام موارد انطباق الطبيعة ليثبت به ذلك في الفرد المشكوك.

وهذا بخلاف الحال في العامّ المخصّص فإنّه حتّى لو علمنا فيه بتحقّق مصداقٍ للمخصّص خارجاً، وأنّ الطبيعة المطلقة لا تساوي المقيّدة مع ذلك يصحّ التمسّك بالعموم في الفرد المشكوك؛ لأنّه مشمول بنفسه لدلالة العامّ على ثبوت الحكم لكلّ فردٍ فردٍ، فيكون الشكّ فيه لا محالة شكّاً في تخصيصٍ زائدٍ بلحاظ هذا الظهور منفيّاً بأصالة العموم، لا باحتمال مساواة الطبيعة المطلقة مع المقيّدة حتّى لا يتمّ ذلك في مورد القطع بعدم المساواة.

إلّا أنّ هذا الفارق بين المطلق والعامّ غير مؤثّرٍ في المقام، فإنّ خطابات الأمر بالغسل ومُطهّرية الماء عن القذر وإن كانت دلالتها بالإطلاق لا بالعموم ـ وقد علمنا من الخارج بعدم مطهّرية الماء النجس، واشتراط الطهارة فيها ـ غير أنّا لا نعلم بثبوت ماءٍ نجسٍ خارجاً، بل كلّ ما ينطبق عليه طبيعة الماء نحتمل وجدانه لملاك الحكم وقيده، وهو الطهارة الذاتية، وعليه فلا مانع من التمسّك بالظهور الإطلاقيّ في هذه الخطابات لإثبات طهارة كلّ ماء.

إن قيل: اشتراط الطهارة في المطهّر أمر ارتكازيّ عرفاً ومتشرّعيّاً، فيكون خروج الماء النجس ←

ومنها: ما دلّ على اعتصام طبيعيّ الماء، وأنّه لا ينفعل إلّا بالتغيّر، من قبيل قوله في صحيح حريز: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب»[(١)]، فإنّه وإن كان مسوقاً لبيان الاعتصام وعدم الانفعال بمجرّد الملاقاة غير أنّه يدلّ ضرورةً على ثبوت الطهارة الذاتية للماء في نفسه، إذ لا معنى للاعتصام بدون طهارةٍ ذاتية.

وهذه الطائفة وإن كانت تامّةً دلالة ـ كما بيّنّا ـ وتامّةً موضوعاً ـ لأنّ الموضوع فيها طبيعيّ الماء، فيتحصّل منها إطلاق يثبت طهارة تمام أقسام المياه ـ ولكن مع هذا يشكل الاستدلال بها؛ لأنّ المدلول المطابقيّ لها هو الاعتصام، والمدلول الالتزاميّ هو الطهارة الذاتية، ونحن قد علمنا بلحاظ أدلّة عدم اعتصام الماء القليل أنّ هذه الطائفة مخصّصة، وأنّ الماء القليل خارج عن نطاق المدلول المطابقيّ وهو الاعتصام تخصيصاً، وبعد سقوط المدلول المطابقيّ لهذه الطائفة بالنسبة إلى غير المعتصم من المياه فلا يمكن التمسك بمدلوله

---

← عن دليل المطهّرية بمثابة المخصص المتّصل، لا المنفصل، وعليه فمن أوّل الأمر ظهور الخطاب لم يشمل غير الماء الطاهر، والمفروض الشكّ في انطباقه على الماء المشكوك، فيكون التمسّك به من التمسّك بالعامّ أو المطلق في الشبهة المصداقية لنفسه، لا بينه وبين المخصّص أو المقيّد، وهذا ممّا لا يصحّ بلا إشكال.

قلنا: ارتكازية عدم مطهّرية الماء النجس لا تكون مقيّدةً لإطلاق أدلة مطهّرية المياه بعد افتراض أنّنا احتملنا طهارة جميع أقسام المياه في نفسها، وأنّ حكم الشارع بالمطهّرية على مطلق المياه كان بملاك إحراز تحقّق قيد الطهارة فيها، فإنّ هذا الظهور الإطلاقيّ يكون رافعاً لموضوع المقيّد، ودالّاً على أنّ القيد ـ وهو الطهارة ـ محفوظ في تمام موارد انطباق الطبيعة المطلقة، وليس منافياً مع نفس التقييد واشتراط الطهارة في المطهّر حتّى يرتفع بعد ثبوت التقييد.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الالتزاميّ لإثبات الطهارة الذاتية لذلك القسم الذي خرج عن مدلوله المطابقيّ تخصيصاً ؛ لأنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية ، كما حقّقناه في الأُصول[١].

فإذا لم تكن هذه الطائفة حجّةً في إثبات الاعتصام للماء القليل لا تكون حجّةً في إثبات الطهارة الذاتية له ، إلّا إذا ضمّ إلى ذلك ارتكازية عدم دخل القلّة والكثرة في أصل النجاسة الذاتية .

ومنها : ما دلّ على الانفعال بالملاقاة أو بالتغيّر[٢] ، فإنّه يتضمّن لا محالة إفادة الطهارة الذاتية للماء ؛ لأنّ ما يكون نجساً بالذات لا معنى للحكم بانفعاله بالملاقاة أو بالتغيّر . ودليل الانفعال بأنحائه يستوعب تمام أقسام المياه ؛ لأنّ أدلّة إناطة الانفعال بالتغيّر تشمل بمجموعها مجموع المياه المعتصمة ، وأدلّة الانفعال بمجرّد الملاقاة تشمل الماء القليل غير المعتصم .

بل إنّ دليل الانفعال بالملاقاة يدلّ بمفرده على طهارة جميع أقسام المياه . أمّا القليل فلأنّه مورد الدليل ، وأمّا غيره فلأنّه أولى بالطهارة الذاتية من القليل .

وبهذا تتحصّل طهارة تمام أقسام المياه بلحاظ ما ذكرناه من الروايات ، وغير ما ذكرناه من سائر الأخبار التي تدلّ على طهارة الماء بأنحاءٍ من الدلالة .

الجهة الثانية : في دلالة الروايات على مطهّرية الماء من الحدث والخبث :

أمّا المطهّرية من الحدث فهي مفاد الأخبار البيانية في باب الوضوء

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٧ : ٢٥٩ ـ ٢٦٥ .

(٢) أنظر وسائل الشيعة ١ : ١٥٠ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، و ١٣٧ ، الباب ٣ من الأبواب .

والغسل[١]. وأمّا المطهّرية من الخبث فيدلّ عليها ما دلّ على مطهّرية الماء بعنوانها، من قبيل ما ورد من «أنّ بني اسرائيل كانوا إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله تعالى عليكم، وجعل لكم الماء طهوراً»[٢]. فإنّ المراد من الطهورية هنا المطهّرية بقرينة صدر الرواية.

وما دلّ على الأمر بالغسل: إمّا مطلقاً وإمّا مقيّداً بالماء[٣]، فإنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى نجاسة المغسول منه ومطهّرية الغسل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وكثير من النجاسات إنّما استفيد نجاستها من الأدلّة المتكفّلة للأمر بالغسل. وقد أشرنا سابقاً إلىٰ أنّ الأدلّة التي استُفيدت منها نجاسة الشيء بعنوانها تدلّ أيضاً على مطهّرية الماء بلحاظ إطلاقها المقاميّ.

ونستفيد من أدلّة مطهّرية الماء: أنّ كلّ ماءٍ مطهّر، وأنّه مطهّر لكلّ جسمٍ قابلٍ للغسل، وأنّه مطهّر ومزيل للنجاسة العرضية مهما كان القذر المسبّب لها.

أمّا أنّ كلّ ماءٍ مطهّر فللتمسّك بالإطلاق اللفظيّ لكلمة «الماء» في ما دلّ على طهورية الماء بمعنى مطهّريته، والإطلاق اللفظيّ للأمر بالغسل في ما دلّ على الأمر بالغسل من النجاسات، والإطلاق المقاميّ لنفس أدلّة النجاسات.

وأمّا أنّ كلّ جسمٍ قابلٍ للغسل يطهّر بالماء فلقوله في موثّقة عمّار: «ويغسل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨٧ ـ ٤٠٠، الباب ١٥ من أبواب الوضوء. و ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٣، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ مع اختلاف في اللفظ.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥ ـ ٣٩٧، الباب ١ و ٢ من أبواب النجاسات.

كلّ ما أصابه ذلك الماء»[١]، فإنّ مقتضاه قابلية كلّ جسمٍ للتطهير بالغسل. مضافاً إلى استفادة ذلك من الروايات الواردة في موارد خاصّةٍ بعد إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفيّ.

وأمّا أنّ الماء رافع للنجاسة العرضية الناشئة من أيّ نوعٍ من القذر فهذا ما يقتضيه الإطلاق الناشئ من حذف المتعلّق في ما دلّ على طهورية الماء بمعنى مطهّريته، والإطلاق اللفظيّ للأمر بالغسل الوارد في مورد افتراض القذر الشامل بإطلاقه لتمام أنواع النجاسة، والإطلاق المقاميّ لنفس أدلّة تنجّس الأشياء، فإنّ مركوزيّة كون الماء مطهّراً للشيء عند تقذّره توجب ظهور الدليل الدالّ على تنجّس الشيء عند سكوته عن كيفية تطهيره في أنّه يطهّر بنفس الطريقة المركوزة، أي بالغسل بالماء.

وأمّا كيفية الغسل المطهّر وشرائطه فبحث ذلك موكول إلى فصل المطهّرات.

مسألة ( ١ ) : الماء المضاف مع عدمِ ملاقاةِ النجاسة طاهر، لكنّه غير مطهِّر، لا من الحدث ولا من الخبث، ولو في حال الاضطرار (١).

---

**[أحكام الماء المضاف]**

(١) الكلام في الماء المضاف يقع في مسائل :

**المسألة الأُولى : في طهارة الماء المضاف في نفسه.**

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

فنقول: إنّه في مقام إثبات الطهارة له لا بدّ من ملاحظة أصله، حيث إنّ المضاف يحصل: إمّا بالاعتصار ونحوه، وإمّا بالمزج والتركيب. ولا يخلو حال الأصل: إمّا أن يكون مورداً للدليل اللفظيّ الدالّ على الطهارة أو النجاسة، أو يكون مورداً للدليل اللبّيّ الدالّ على حكمه، أو يكون مورداً للأصل العمليّ متمثّلاً في استصحاب الطهارة أو النجاسة، أو يكون مورداً للأصل العمليّ متمثّلاً في قاعدة الطهارة.

فإن فرض أنّ الأصل كان مورداً للدليل اللفظيّ الدالّ على الطهارة أو النجاسة فنفس هذا الدليل يثبت به بقاء الحكم بعد الاعتصار وبعد الامتزاج، بلا حاجةٍ إلى الرجوع إلى الأُصول العملية؛ وذلك لأنّ الدليل اللفظيّ: إمّا أن يكون له إطلاق لفظيّ من أوّل الأمر بحيث يشمل الرمّان ـ مثلاً ـ في حالتي اعتصاره وما قبل اعتصاره، كما لو فرض أنّ الدليل قال: «ما يكون أصله من هذه الشجرة فهو طاهر» فهذا عنوان مطلق يشمل الرمّان قبل العصر والرمّان بعد العصر.

وإمّا أن نفرض أنّ الدليل اللفظيّ قد حكم بالطهارة أو النجاسة على عنوانٍ يزول بعد العصر، كما لو قال: «الرمّانة طاهرة». ومن المعلوم أنّ ماء الرمّان لا يصدق عليه أنّه رمّانة.

فعلى الأوّل لا إشكال في التمسّك بإطلاق الدليل اللفظيّ لإثبات الحكم. وأمّا على الثاني فالدليل وإن لم يكن له إطلاق ـ لو خلّي وحده ـ ولكن ينعقد له الإطلاق بضمّ القرائن الارتكازية المتّصلة؛ لأنّ خصوصية كون الرمّان غير معتصرٍ ـ مثلاً ـ ملغاة بحسب الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع، لا بمعنى أنّنا ندّعي القطع بالملاكات الشرعية وأنّ الحكم الشرعيّ ليس منوطاً بتلك الخصوصية واقعاً، وإنّما ندّعي أنّ ارتكازية عدم دخل هذه الخصوصية في النظر العرفيّ ـ بحسب ما يفهمه العرف من مناسبات الحكم والموضوع ـ تكون منشأً

لظهور الدليل في إلغائها وكونها مجرّد موردٍ، مع تعلّق الحكم بالجامع المحفوظ حتّى بعد الاعتصار، وبذلك نتمسّك بالإطلاق.

وأمّا إذا افترضنا أنّ الأصل كان محكوماً بالطهارة أو النجاسة بدليلٍ لبّيٍّ فإن فرض شموله لما بعد الاعتصار ـ كما إذا كان الدليل اللبّيّ إجماعاً، وكان لمعقده إطلاق ـ أُخذ به، وإلّا فلا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل؛ لأنّ الدليل هنا لبّيّ، وارتكاز إلغاء الخصوصية في الذهن العرفيّ إنّما ينفع في باب الأدلّة اللفظية؛ لأنّه يكون من القرائن المكتنفة بالكلام الموجبة لانعقاد ظهورات فيه، وهذه الظهورات هي الحجّة بمقتضىٰ دليل حجّية الظهور.

وهذا على خلاف الأدلّة اللبّية من قبيل الإجماع ـ مثلاً ـ فإنّه بعد فرض عدم إحراز شموله في نفسه لما بعد الاعتصار لا تكون ارتكازية إلغاء الخصوصية بالنظر العرفيّ موجبةً لتوسعة دائرة الإجماع. نعم، لو ادّعي القطع الوجدانيّ بالمساواة بين حالة ما بعد الاعتصار وحالة ما قبله بدعوى الاطّلاع على الملاكات الواقعية أفاد ذلك في إثبات الحكم.

والحاصل: أنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ليست بنفسها موضوعاً للحجية، وإنّما هي منشأ لإيجاد الظهور في الدليل اللفظيّ بوصفها من القرائن اللبّية المتّصلة به، وهذا الظهور هو موضوع الحجّية، ومن المعلوم أنّ هذا لا يتصوّر في الأدلّة اللبّية.

وحينئذٍ فلا بدّ من الرجوع في هذه الحالة إلى الأُصول العمليّة إذا لم يحصل القطع الوجدانيّ بالملاك الواقعيّ واستمراره. فإن بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وفرضنا أنّ الاعتصار والامتزاج لا يوجب تغيّر الموضوع جرى في المقام استصحاب الحكم السابق، وإذا اختلّ أحد هذين الأمرين فيرجع إلى أصالة الطهارة.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الأصل كان محكوماً بأصل عمليٍّ : فإن كان هذا الأصل العمليّ أصالة الطهارة فهنا نرجع بقاءً ـ بعد الاعتصار ، والشكّ في أنّ المعتصر طاهر أو نجس ـ إلىٰ أصالة الطهارة ، كما كنّا نرجع إليها حدوثاً .

ولا معنى هنا للرجوع إلى الاستصحاب ؛ لأنّه : إن أُريد به استصحاب الطهارة الواقعية فهي غير متيقّنةٍ حدوثاً حتّى تستصحب . وإن أُريد به استصحاب الطهارة الظاهريّة المجعولة في أصالة الطهارة فهذه لا شكّ في بقائها ، بل هي مقطوعة البقاء ؛ لأنّ الطهارة الظاهريّة المجعولة في أصالة الطهارة موضوعها عدم العلم بالنجاسة ، وعدم العلم ثابت بعد الاعتصار أيضاً فلا شكّ في بقائها ، فالطهارة الواقعية لا يقين بحدوثها ، والطهارة الظاهريّة لا شكّ في بقائها ، فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب بل يتعيّن الرجوع إلى أصالة الطهارة .

وأمّا لو فُرض أنّ الأصل كان محكوماً بالاستصحاب فهذا يتصوّر في ما إذا فرضنا أنّ الماء المضاف قبل الاعتصار والامتزاج كانت له حالتان : حالة أُولىٰ دلّ الدليل على طهارته أو نجاسته فيها ، وحالة ثانية شكّ في بقاء الحكم الذي دلّ عليه ذلك الدليل فيها ، ولم يكن هناك ارتكاز عرفيّ يقتضي انعقاد الإطلاق في الدليل ، فيتمسّك حينئذٍ باستصحاب بقاء الحكم ، فبعد صيرورته مضافاً يجري استصحاب نفس ذلك الحكم الذي دلّ عليه الدليل الاجتهاديّ في الحالة الأُولى ، بمعنى أنّ نفس الاستصحاب الذي كان جارياً في الحالة الثانية قبل الإضافة بنفسه يجري في حالة الإضافة بعد فرض عدم تغيّر الموضوع بالنظر العرفيّ .

**المسألة الثانية : في مُطَهِّرية الماء المضاف من الحدث.**

وفي ذلك أقوال ثلاثة :

أحدها : لابن أبي عقيل ، وهو التفصيل بين من كان واجداً للماء المطلق

فلا يجوز له رفع الحدث بالماء المضاف، ومن كان فاقداً للمطلق فيجوز له ولا ينتقل إلى التيمّم[١].

وثانيها: ما ذهب إليه الشيخ الصدوق من التفصيل في الجواز بين ماء الورد وغيره[٢]، ووافقه على ذلك السيّد الأُستاذ، مع إخراج ماء الورد عن دائرة الماء المضاف في الجملة[٣].

وثالثها: عدم جواز رفع الحدث بالماء المضاف مطلقاً، لا حال الاختيار ولا حال الانحصار لا بماء الورد ولا بغيره.

وقبل تحقيق حال هذه الأقوال لا بدّ من تنقيح ما هو مقتضى الأصل العمليّ في المسألة إذا شكّ في مطهّرية الماء المضاف من الحدث.

فنقول: إنّ الشكّ في مطهّرية الماء المضاف من الحدث تارة يفرض في فرض عدم انحصار الماء في المضاف، وأُخرى في فرض انحصاره في المضاف.

أمّا في القسم الأوّل فمرجع الشكّ فيه إلى العلم بأصل وجوب الوضوء والشكّ في تقيّد الوضوء الواجب بقيدٍ زائدٍ وهو الغسل بالماء المطلق، فتجري البراءة عن التقيّد الزائد بناءً على كون الشكّ في الشرطية والجزئية في الوضوء والغسل من باب الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لا من باب الشكّ في المحصِّل، وكون الطهور الواجب في الصلاة عبارةً عن نفس الفعل لا أمراً مسبّباً عنه مغايراً له في الوجود. وسيأتي تحقيق ذلك في محلّه. فعليه يجوز الاكتفاء بالوضوء بالمضاف

---

(١) نقله في مختلف الشيعة ١: ٢٢٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٦ والهداية: ٦٥.

(٣) التنقيح ١: ٣٤.

استناداً إلى الأصل المذكور.

وقد يتوهّم عدم كون هذا الأصل مجدياً في تصحيح الصلاة؛ لأنّ البراءة عن التقيّد الزائد لا تثبت رافعية الأقلّ للحدث، فيجري استصحاب الحدث المتيقّن سابقاً بدون محذور، ومعه لا يجوز الدخول في الصلاة.

ولكنّ هذا التوهّم مدفوع: بأنّ رفع الحدث السابق بعنوانه ليس واجباً، وإنّما الثابت من الأدلّة أمران:

أحدهما: أنّ المحدِث يجب عليه أن يصلّي بطهور، فمتعلّق الأمر هو الصلاة والطهور، لا عنوان ارتفاع الحدث، والمفروض أنّ الطهور هو نفس الغسلات والمسحات، لا أمراً مسبباً عنها مغايراً لها وجوداً، فإذا تردّد بين الأقلّ والأكثر وجرت البراءة عن التقيد الزائد وأتى بالصلاة مع الأقلّ فقد خرج عن عهدة التكليف المعلوم إجمالاً.

والأمر الآخر: أنّ إيقاع الحدث في أثناء الصلاة يوجب بطلانها؛ لكونه قاطعاً، ولهذا يحكم ببطلان الصلاة حتى لو وقع في الأكوان المتخلّلة، والمفروض في المقام عدم وقوع الحدث في الأثناء، فالصلاة صحيحة.

وأمّا في القسم الثاني ـ وهو فرض انحصار الماء بالمضاف ـ فتارةً نفرض كون المكلّف واجداً للتراب أيضاً، وأُخرى يفرض عدم كونه واجداً له.

فإن فرض الأوّل تشكّل علم إجماليّ بوجوب الوضوء بالمضاف أو التيمّم، وهو منجّز، فمقتضى الأصل أنّه يجب عليه الجمع بينهما.

ويمكن دعوى انحلال العلم الإجماليّ بوجهين:

الأوّل: أنّ تنجيز هذا العلم الإجماليّ فرع تعارض الأصلين في طرفيه، مع أنّ أصالة البراءة عن وجوب الوضوء حاكمة على أصالة البراءة عن وجوب التيمّم؛ لكونها منقّحةً لموضوعه، حيث إنّ التيمّم وظيفةُ من لا يكون الوضوء

وظيفةً له فلا يتعارض الأصلان، بل تجري البراءة عن الوضوء ويتعيّن التيمّم.

وهذا الوجه مدفوع:

أوّلاً: بأنّ وجوب التيمّم مترتّب على عدم وجدان الماء، لا على عدم وجوب الوضوء، فلا يتنقّح موضوعه بالأصل النافي في طرف الوضوء، بل يتعارض الأصلان.

وثانياً: بأنّا لو سلّمنا كون موضوع وجوب التيمّم عدم وجوب الوضوء فمع هذا لا تكفي أصالة البراءة عن وجوب الوضوء لتنقيح موضوع وجوب التيمّم؛ لأنّ موضوعه إنّما هو عدم الوجوب واقعاً، لا عدم الوجوب ولو ظاهراً، والعدم الواقعيّ للوجوب لا يمكن أن يثبت ـ ولو تعبّداً ـ بأصل البراءة، بناءً على كونه من الأصول غير التنزيلية. نعم، لو بني على كونه أصلاً تنزيليّاً مثبتاً للواقع تعبّداً، أو أُبدل بأصلٍ تنزيليٍّ من هذا القبيل ـ كالاستصحاب ـ فلا بأس.

الثاني: أنّ تنجيز العلم الإجماليّ فرع عدم إمكان إثبات طرفٍ معيّنٍ من طرفيه بمنجّزٍ تعيينيٍّ وأصلٍ مثبت، وإلّا انحلّ العلم الإجماليّ بجريان الأصل المثبت في أحد طرفيه، والنافي في الطرف الآخر. وفي المقام يتمسّك بأصالة البراءة عن شرطية إطلاق الماء، فيثبت بذلك وجوب الوضوء، فينحلّ العلم الإجماليّ.

وفيه: أنّ أصالة البراءة عن شرطية أو جزئية شيءٍ إنّما تجري في ما إذا كان أصل وجوب المركّب في الجملة معلوماً بالفعل ودار أمر المركّب بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة عن الزائد جزءاً أو شرطاً، فالبراءة هنا ليست وظيفتها المطلوبة منها إحراز وجوب الأقلّ؛ لأنّ وجوب الأقلّ ـ إمّا مستقلّاً أو في ضمن الأكثر ـ معلوم على كلّ حال، وإنّما وظيفتها التأمين من ناحية وجوب الأكثر.

وأمّا لو فرض في مورد عدم إحراز وجوب الأقلّ الجامع بين الاستقلاليّ والضمنيّ من أجل تعذّر القيد المشكوك فالأمر دائر بين وجوب الأقلّ مستقلاً وسقوط الوجوب رأساً، ففي مثل ذلك لا يمكن إثبات وجوب الأقلّ بأصالة البراءة عن شرطية القيد المشكوك المفروض تعذّره. لأنّه إن أُريد بالبراءة عن هذه الشرطية البراءة عن وجوب المقيّد بذلك القيد فعلاً فهو باطل؛ لأنّ وجوب المقيّد معلوم الانتفاء وجداناً بعد فرض تعذّر القيد، فلا معنىٰ لإجراء البراءة عنه، مضافاً إلىٰ أنّه لا يمكن أن يثبت به وجوب الأقلّ.

وإن أُريد بالبراءة عن هذه الشرطية البراءة عن دخل القيد المشكوك في حقّ القادر عليه فيرد عليه: أنّ دخل القيد المشكوك في حقّ القادر على القيد لا يتضمّن إلزاماً بالنسبة إلى العاجز عن القيد، فلا يعقل للعاجز إجراؤه البراءة عمّا لا يكون متضمّناً للإلزام والكلفة بالنسبة إليه.

مضافاً إلى أنّ ذلك لا يمكن أن يثبت وجوب الأقلّ على العاجز عن القيد؛ لأنّ عدم دخل القيد المشكوك في حقّ القادر ملازم لسعة دائرة التكليف بالأقلّ وشمولها للعاجز عن القيد، ومثل هذا الملازم لا يثبت بالأصل، كما هو واضح.

هذا كلّه إذا فرضنا تمكّن المكلّف الذي انحصر الماء عنده بالمضاف من التراب.

وأمّا إذا فرضنا الفرض الثاني ـ وهو عدم التمكّن من التراب ـ فإن قلنا في فاقد الطهورين بوجوب الصلاة عليه بلا طهارةٍ فالأمر هنا دائر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، إذ لو كان الوضوء بالمضاف صحيحاً وجب عليه الصلاة مع الطهارة، وإلّا فيكون فاقداً للطهورين، وتجب عليه الصلاة بلا طهارة، فأصل الصلاة معلوم الوجوب على كلّ حال، والوضوء بالمضاف مشكوك الوجوب، فتجري البراءة عن الزائد وهي الطهارة، أي الوضوء بالمضاف، ويكتفى في مقام الامتثال بالأقلّ

المعلوم وجوبه، وهو جامع الصلاة.

وأمّا إذا قلنا بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورين فيكون المقام من موارد الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّه لو كان الوضوء بالمضاف جائزاً فالصلاة واجبة، وإلّا فلا وجوب رأساً. وهذا يعني: أنّ أصل وجوب الصلاة مع ذلك الوضوء مشكوك فتجري البراءة عنه.

وقد يتوهّم في المقام تشكيل علمٍ إجماليّ، وهو العلم الإجماليّ بأنّه: إمّا يجب عليه فعلاً الصلاة مع الوضوء بالماء المضاف في داخل الوقت، وإمّا يجب عليه مستقبلاً الصلاة مع الوضوء بالماء المطلق قضاءً خارج الوقت، فأصالة البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية معارض بأصالة البراءة عن وجوب الصلاة القضائية.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ وجوب القضاء ـ على فرض عدم الإتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت ـ معلوم وجداناً، فلا معنى لجعله طرفاً لعلمٍ إجماليّ، ولا لإجراء البراءة عنه، وإنّما المشكوك من وجوب القضاء وجوب القضاء على تقدير الإتيان بالصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت.

فصيغة العلم الإجماليّ هي: أنّ المكلّف يعلم إجمالاً: إمّا بوجوب الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت، وإمّا بإطلاق وجوب القضاء لصورة ما إذا أتى بتلك الصلاة في داخل الوقت.

ومثل هذا العلم الإجماليّ ليس منجّزاً ولا مانعاً عن جريان الأُصول المؤمِّنة في أطرافه، فتجري البراءة عن وجوب الصلاة الأدائية المقرونة بالوضوء بالمضاف، وتجري البراءة عن وجوب القضاء على تقدير وقوع الصلاة مع الوضوء بالمضاف منه في داخل الوقت، إذ لا يلزم من إجراء الأُصول كذلك الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجماليّ الذي هو ملاك التعارض بين

الأُصول؛ لأنّ الجمع بين الأصلين المذكورين لا يعني الترخيص في الجمع بين التركين؛ لأنّ الأصل الثاني إنّما يتضمّن الترخيص في ترك القضاء على تقدير وقوع الصلاة مع الوضوء بالمضاف في داخل الوقت، فلا يؤدّي الجمع بين الأصلين إلى الترخيص في الجمع بين التركين.

وعليه فإذا ترك المكلّف الصلاة الأدائية المقرونة مع الوضوء بالمضاف اعتماداً على البراءة عن وجوبها تعيّن عليه القضاء؛ للعلم الوجدانيّ التفصيليّ بوجوب القضاء حينئذٍ. وإذا أتىٰ المكلّف بالصلاة الأدائية المقرونة مع الوضوء بالمضاف أمكنه أن يجري بعد ذلك أصالة البراءة عن وجوب القضاء.

نعم، يمكن تصوير العلم الإجماليّ المنجّز في بعض الفروض، كما اذا فرضنا أن هذا الشخص الذي انحصر عنده المضاف وكان فاقداً للتراب قد أتىٰ بالصلاة الأدائية مع الوضوء بالمضاف احتياطاً، ثمّ استمرّت به حالة الانحصار والفقدان إلى وقت فريضةٍ أُخرى فإنّه يعلم علماً إجماليّاً بأنّه: إمّا يجب عليه فعلاً الإتيان بالفريضة الأُخرىٰ التي حلّ وقتها مع الوضوء بالمضاف، وإمّا يجب عليه قضاء الصلاة السابقة التي صلّاها مع الوضوء بالمضاف؛ لأنّ الوضوء بالمضاف إن كان صحيحاً فتجب عليه الصلاة أداءً الآن، وإلّا فقضاء الصلاة السابقة واجب.

والقضاء وإن لم يكن وجوبه فعليّاً ـ لعدم القدرة فعلاً على الماء المطلق ـ ولكنّا نفرض أنّ المكلّف يحرز قدرته في المستقبل على الماء المطلق، فيكون من العلم الإجماليّ في التدريجيّات، فأصالة البراءة عن وجوب إيقاع الفريضة الأُخرى التي حلّ وقتها فعلاً مع الوضوء بالمضاف معارضة بأصالة البراءة عن وجوب قضاء الصلاة السابقة التي أدّاها مع الوضوء بالمضاف.

وبعد هذا يقع الكلام في تحقيق الأقوال الثلاثة المتقدّمة:

أمّا القول الأوّل فهو التفصيل بين حال الاختيار وحال الاضطرار،

وما يستدلّ به على ذلك وجهان :

الأوّل : رواية عبد الله بن المغيرة ، عن بعض الصادقين ، قال : إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبن فلا يتوضّأ باللبن ، إنّما هو الماء ، أو التيمّم ، فإن لم يقدر على الماء وكان نبيذاً فإنّي سمعت حريزاً يذكر في حديثٍ : «أنّ النبيّ ﷺ قد توضّأ بنبيذٍ ولم يقدر على الماء»[1].

فهذه الرواية تدلّ على جواز الوضوء بالمضاف، حيث إنّ النبيذ ماء مضاف. ولكن يختصّ الجواز المستفاد منها بفرض عدم القدرة على الماء، وهو معنى التفصيل في جواز رفع الحدث بالمضاف بين حالتي الاختيار والاضطرار.

غير أنّ هذه الرواية لو تمّت دلالتها في نفسها وتمّ سندها فينبغي الاقتصار على موردها في مقام الخروج عن مقتضى القاعدة ، فإنّ مقتضى ما سوف نشير إليه من الأدلّة الاجتهادية : عدم جواز رفع الحدث بالمضاف ، فاذا تمّت رواية عبد الله ابن المغيرة تكون مخصِّصةً ، ولكن يقتصر في التخصيص على موردها ، فلا يتعدّى من النبيذ إلى غيره من المضاف ، ولا من الوضوء إلى الغسل ، فلا يثبت بالرواية تمام المدّعىٰ في القول الأوّل ، فكأنّ القائل بهذا القول ألغى خصوصية المورد ، باعتبار أنّه لم يحتمل الفرق بين النبيذ وغيره ، ولا بين الوضوء وغيره.

وعلى أيّ حالٍ فقد استشكل في الاستدلال بهذه الرواية بعدّة إشكالات :

أحدها : أنّ رواية حريز ، عن رسول الله ﷺ : إن كانت جزءاً من المنقول عن الامام عليه السلام فلا بدّ من البناء على حجّيتها ، وإن كانت في نفسها مرسلةً ، لأنّ نقل الإمام عليه السلام لها ظاهر عرفاً في الاستناد إليها في إثبات الحكم الشرعيّ ، فتكون حجّةً باعتبار إمضاء الإمام لها.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٠٢ ، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ، الحديث ١.

وأمّا إذا لم تكن جزءاً من المنقول عن الإمام فلا تكون حجّةً؛ لأنّها رواية مرسلة. وحيث إنّه لم يثبت كونها جزءاً من المنقول، لاحتمال أن يكون كلام الإمام المنقول قد انتهى بقوله: «إنّما هو الماء، أو التيمّم»، وأن يكون ما بعده كلاماً للراوي ابتداءً، فلا حجّية في خبر حريز.

وهذا الاحتمال وإن كان خلاف ظهور الكلام في نفسه، لأنّ اتّصال الجمل بعضها ببعضٍ بدون إشعارٍ بتغيّر السياق ظاهر في أنّها بتمامها مقولة لبعض الصادقين، ولكن توجد قرينة تعيّن ذلك الاحتمال وتوجب رفع اليد عن الظهور، وهي: أنّ المناسبات التأريخية وطبقة حريز لا تسمح عادةً بأن يروي عنه الإمام الصادق عليه السلام روايةً، فإنّ حريزاً وإن روى نادراً عن الإمام الصادق عليه السلام إلّا أنّه عادةً يروي عن أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ومن يروي عن الإمام بالواسطة غالباً كيف يفترض أنّ الامام يروي عنه؟!

وهذا الإشكال قابل للدفع؛ لأنّ هذه القرينة التأريخية لا توجب رفع اليد عن ظهور الكلام في أنّه بتمامه مقول لبعض الصادقين، فإنّ ظاهر الكلام المبدوء بكلمة «قال» ما لم يشعر بالعدول عن مقتضيات تلك الكلمة: هو أنّ تمام الجمل المتعاطفة هي من مقول «قال»، غاية الأمر أنّ هذه القرينة التأريخية تكشف عن أنّ المراد ببعض الصادقين غير الإمام الصادق عليه السلام من سائر الأئمة عليهم السلام، فليكن الإمام الكاظم عليه السلام مثلاً.

والحاصل: بعد تسليم أنّ المراد ببعض الصادقين بعض الأئمّة عليهم السلام، فلا موجب لحمله على خصوص الإمام الصادق عليه السلام، فلا تكون القرينة التأريخية المذكورة كاشفةً عن انفصال الجزء الثاني من الكلام عن الجزء الأوّل.

ثانيها: أنّا لو سلّمنا صدور الجزء الثاني من الكلام المشتمل على رواية حريزٍ من الإمام عليه السلام فلا بدّ من حمله على التقية؛ لوضوح أنّ الإمام عليه السلام

لا يحتاج في مقام إثبات الحكم الشرعيّ وبيانه إلى روايةٍ مرسلةٍ لحريزٍ عن النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّ هذا لا يناسب مقامه ووضعه، فاعتماده على هذه الرواية المرسلة بضمّ قرينة شأن الإمام عليه السلام يكون ظاهراً في أنّه في مقام التقية، لا في مقام الجدّ.

وهذا الإشكال أيضاً قابل للدفع؛ لأنّ ظاهر كلام الإمام عليه السلام الإفتاء بجواز الوضوء بالنبيذ، والاعتماد في ذلك على خبر حريز، والقرينة المذكورة إنّما تكشف عن عدم الجدّية في الأمر الثاني، وهو الاعتماد والاستدلال بخبر حريز. وأمّا الأمر الأوّل ـ وهو الإفتاء بجواز الوضوء ـ فتبقىٰ فيه أصالة الجدّ على حالها.

والحاصل: أنّ سقوط أصالة الجدّ بقرينة ما في الاستدلال بالرواية لا يستلزم سقوطها في نفس الحكم المستدلّ عليه بذلك الدليل.

ومرجع التقية في الاستدلال ـ دون الحكم المستدلّ عليه ـ إلى أنّ الامام عليه السلام لو خلّي وطبعه لأفتى بالحكم دون أن يستدلّ بخبر حريز؛ لأنّ فتواه بحكم كونه إماماً مستغنية عن هذا الاستدلال، ولكن حيث إنّه كان في مقام إثبات الحكم للغير مع اتّقائه من حيث وصف الإمامة فاستدلّ بخبر حريز. فالاتّقاء من حيث وصف الإمامة اقتضى سلوك نهجٍ غير طبيعيٍّ في مقام الاستدلال، لا سلوك نهجٍ غير طبيعيٍّ في أصل الإفتاء بالحكم.

ثالثها: أنّ هذه الرواية دلّت على جواز التوضّؤ بالنبيذ، والنبيذ لو كان متمحّضاً في النبيذ المضاف لكانت هذه الرواية أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء المطلق، من قبيل قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[1].

ولكنّ النبيذ ليس كذلك، فإنّه ببعض مراتبه وإن كان مضافاً ولكنّه ببعض

---

(١) المائدة: ٦.

مراتبه ماءٌ مطلق متغيّر، والماء المتغيّر غير الماء المضاف، فتكون دلالة الرواية على جواز الوضوء بالنبيذ المضاف بالإطلاق، وبهذا تكون النسبة بينها وبين ما دلّ على عدم جواز الوضوء في حالة فقدان الماء ـ كالآية الكريمة ـ العموم من وجه، وتسقط الرواية حينئذٍ في مادّة الاجتماع عن الحجّية؛ لمخالفتها للكتاب الكريم، وتختصّ بالنبيذ الباقي على إطلاقه.

وهذا الإشكال قابل للدفع أيضاً؛ لِمَا أشار اليه السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من: أنّ النبيذ في نفسه وإن كان يشمل حالة التغيّر مع بقاء الإطلاق إلّا أنّه في خصوص هذه الرواية فرض عدم القدرة على الماء، حيث قال: «ولم يقدر على الماء»، ففرض ذلك مساوق لفرض أنّ النبيذ قد وصل إلى درجةٍ بحيث يخرج عن كونه ماءً مطلقاً، فتكون الرواية أخصّ مطلقاً من دليل عدم الجواز.

رابعها: أنّ النبيذ البالغ إلى حدّ الإضافة مسكر، والمسكر نجس، والنجس لا يجوز الوضوء به جزماً. فإن ادّعينا قطعية هاتين القضيّتين وجداناً ـ نجاسة المسكر، وعدم جواز الوضوء بالنجس ـ فهذا يعني أنّ مفاد الرواية معلوم البطلان في موردها، وهو النبيذ المضاف، ومع سقوطها في شخص موردها لا يمكن العمل بها في سائر المضافات المحكومة بالطهارة شرعاً.

وإن لم ندَّعِ القطعية الوجدانية لنجاسة النبيذ المسكر ـ وإن كان عدم جواز الوضوء بالنجس قطعياً ـ وإنّما تثبت نجاسة النبيذ المسكر بالدليل الاجتهاديّ، فهذا الدليل الاجتهاديّ يكون طرفاً للمعارضة مع رواية عبد الله بن المغيرة؛ لأنّ الرواية تدلّ بالالتزام على طهارة النبيذ المسكر؛ للعلم وجداناً بأنّ النجس لا يجوز الوضوء به. واذا حصل التعارض وفرض التساقط فلا يبقى دليل على

---

(١) التنقيح ١: ٣٦.

جواز الوضوء بالنبيذ المضاف.

ويتمّ هذا الوجه حتى بناءً على مبنى من يرى طهارة المسكر، بدعوى التعارض بين الأخبار الدالّة على الطهارة والأخبار الدالّة على النجاسة، والرجوع بعد تساقط الطائفتين إلى أصالة الطهارة، فإنّه على هذا المبنى تكون رواية عبد الله ابن المغيرة واحدةً من الأخبار الدالّة على الطهارة، وتسقط بالمعارضة مع سقوط سائر الأخبار الدالّة على الطهارة.

نعم، إذا بنينا على أنّ بطلان الوضوء بالنبيذ المسكر ـ على تقدير نجاسته ـ ليس قطعياً وجداناً، وإنّما ينحصر مدركه بإطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس فلا تقع المعارضة بين رواية عبد الله بن المغيرة وما دلّ على نجاسة النبيذ المسكر، إذ لا علم لنا بأنّ النجاسة في النبيذ تستلزم بطلان الوضوء، فلا يكون خبر عبد الله بن المغيرة دالًّا بالالتزام على الطهارة لكي يعارض الروايات الدالّة على النجاسة، بل مقتضى القاعدة حينئذٍ العمل به وبها، فيحكم بجواز الوضوء بالنبيذ وبنجاسته.

لا يقال: بل تقع المعارضة بينهما بعد التمسّك بإطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس، فإنّنا بهذا الإطلاق نثبت أنّ كلّ نجسٍ لا يجوز الوضوء به، فيكون دليل جواز الوضوء في النبيذ معارضاً بدليل نجاسته.

لأنّه يقال: إنّ إطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس لا يمكن التمسّك به في المقام؛ لأنّ رواية عبد الله بن المغيرة ـ بعد فرض حجّيتها ـ توجب إحراز سقوط ذلك الإطلاق إمّا تخصيصاً، وإمّا تخصّصاً، بمعنى أنّها تدلّ على أنّ النبيذ: إمّا نجس يجوز الوضوء به وهو معنى التخصيص، وإمّا طاهر رأساً وهو معنى التخصّص.

فإطلاق ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالنجس ساقط بهذا الاعـتبار،

فلا موجب لإيقاع التعارض بين رواية ابن المغيرة والروايات الدالّة على نجاسة المسكر.

ولكنّ الصحيح هو: أنّ عدم جواز الوضوء بالنبيذ على تقدير نجاسته ثابت؛ للعلم الوجدانيّ بأنّ النجس لا يطهر، ولا نحتاج في إثباته إلى التمسّك بإطلاق الدليل ليقال: إنّ أمره دائر بين التخصيص والتخصص، ومع ذلك العلم الوجدانيّ لا محالة تقع المعارضة بين رواية عبد الله بن المغيرة والروايات الدالّة على نجاسة النبيذ.

ولكنّ هذا الوجه إنّما يتّم إذا بنينا على عدم وجود نبيذٍ مضافٍ غير مسكرٍ وادّعينا أنّ الإضافة تلازم ـ دائماً أو عادة ـ الإسكار.

وأمّا إذا فرضنا وجود مرتبةٍ متوسّطةٍ شائعةٍ واقعةٍ بين التغيّر والإسكار، بمعنى أنّ النبيذ يكون ماءً مطلقاً متغيّراً، ثمّ يكون ماءً مضافاً غير مسكر، ثمّ يكون ماءً مضافاً مسكراً، فلا يتمّ الوجه المذكور؛ لأنّنا حينئذٍ نقيّد إطلاق النبيذ في رواية عبد الله بن المغيرة بغير القسم المسكر النجس منه، ولا موجب لإيقاع المعارضة بينها وبين ما دلّ على نجاسة المسكر.

وخامسها ـ أهمّ الإشكالات، ويوجب سقوط الاستدلال بهذه الرواية ـ وهو: أنّ بعض الصادقين الذي يروي عنه ابن المغيرة لم يعلم أنّه هو الإمام؛ لأنّ غاية ما يقال في تعيين أنّه الإمام أحد أمرين:

الأوّل: أنّ المقام الفقهيّ لعبدالله بن المغيرة لا يناسب أن يروي عن غير الإمام.

والثاني: أنّ اللام في «بعض الصادقين» عهدية، ومع كونها عهديةً فلا يوجد من يناسب الإشارة إليه باللام لمعهوديته ـ ولو نوعاً ـ إلّا الأئمّة عليهم السلام.

ويرد على الأوّل: أنّ نقل ابن المغيرة عن غير الإمام في المقام لعلّه ليس

من أجل التعبّد بكلامه حتّى لا يكون مناسباً لمقام ابن المغيرة، بل بلحاظ اشتمال المنقول على الرواية النبوية، ولأجل إثبات النقل عن حريز وصف الواسطة بأنّه صادق، فلا يكون في ذلك ما ينافي شأن عبد الله بن المغيرة.

ويرد على الثاني: أنّ احتمال العهد وإن كان موجوداً، بل لعلّ ذلك مظنون، ولكنّ الظنّ وحده لا يجدي ما لم ينعقد ظهور عرفيّ للّام في العهدية، وبدون هذا الظهور لا يمكن التعويل على الظنّ الناشئ من القرائن الخارجية؛ لأنّ في مقابله احتمال كون اللام للجنس، فتسقط الرواية عن الحجّية.

هذا كلّه في الوجه الأوّل الذي يستدلّ به على القول الأوّل مع مناقشاته.

الوجه الثاني لإثبات جواز رفع الحدث بالمضاف عند تعذّر المطلق: التمسّك بقاعدة الميسور، بدعوى: أنّ الوضوء بالمضاف ميسور من الواجب، فيجب.

وهذا الوجه يتوقّف أوّلاً على التسليم بكبرى قاعدة الميسور. وقد ذكرنا في الأُصول[1] عدم تماميتها.

ويتوقّف ثانياً على أن يكون الوجوب متعلّقاً بالمركّب، أي بنفس الأغسال والمسحات. وأمّا إذا قيل بأنّ الطهارة التي تعلّق بها الوجوب عنوان بسيط مسبّب عن الغسل والمسح، أو عنوان بسيط ينطبق عليه على حدّ انطباق العنوان الانتزاعيّ على منشأ انتزاعه فلا يمكن التمسّك بقاعدة الميسور؛ لأنّ الواجب إذا كان عنواناً بسيطاً فلا يتصوّر فيه التبعّض في التعسّر والتيسّر، بحيث يكون مقدار منه ميسوراً ومقدار معسوراً لتجري قاعدة الميسور. بل أمر الواجب دائر بين التعسّر بقولٍ مطلق والتيسّر بقولٍ مطلق؛ لبساطته وتردّده بين الوجود والعدم، فهو

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٥: ٣٨٢ ـ ٣٨٨.

من قبيل ما إذا وجب عنوان التعظيم وفرض أنّ هذا العنوان لا يحصل إلّا بثلاثة أُمورٍ مجتمعةٍ وتعذّر واحدٍ منها، فإنّ قاعدة الميسور لا تجري حينئذٍ، إذ لا يتصوّر التبعّض في التيسّر في عنوان التعظيم.

ويتوقّف ثالثاً بعد فرض تمامية قاعدة الميسور، وكون الواجب أمراً مركّباً لا عنواناً بسيطاً على أن يكون فاقد القيد ميسوراً عرفاً من واجده.

وتوضيحه: أنّ المقيّد يرجع بالتحليل إلى مركّبٍ من جزءين تحليليّين، وهما: ذات المقيّد والتقيّد، وفاقد القيد يشتمل على أحد هذين الجزءين، فهو يمثّل جزء الواجب بالنظر الدقّي، وبهذا النظر يكون ميسوراً من الواجب، ولكنّه بالنظر العرفيّ قد لا يكون ميسوراً من الواجب وجزءاً منه، بل يُعدّ مبايناً له، من قبيل ما إذا وجب إكرام الإنسان العالم وتعذّر إكرامه، ولكن تيسّر إكرام الإنسان الجاهل، فهنا لا يرى العرف أنّ إكرام الإنسان الجاهل ميسور من إكرام العالم، باعتباره مشتملاً على جزء المركّب التحليلي، بل يرى أنّه مباين للواجب.

ففي المقام إذا كان الوضوء بماء الرمّان بالنسبة إلى الوضوء بالماء المطلق، كإكرام الإنسان الجاهل بالنسبة إلى إكرام الإنسان العالم، فلا تجري قاعدة الميسور.

ثمّ لو غضَّ النظر عن كلّ ذلك وفرضنا شمول إطلاق دليل قاعدة الميسور للمقام فمع هذا لا يتمّ المدَّعى؛ لوقوع التعارض بين إطلاق قاعدة الميسور وإطلاق دليل وجوب التيمّم.

وتوضيح ذلك: أنّ مقتضى إطلاق قاعدة الميسور ـ بعد فرض التنزّل عن الملاحظات السابقة ـ هو الشمول لباب الوضوء، بمعنى: أنّه إذا تعذّر منه شيء، كخصوصية الماء المطلق وجب الباقي، أي الوضوء بالمضاف. ومقتضى دليل

وجوب التيمّم، وهو قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[١] ـ بعد فرض أنّ الماء فيه بمعنىٰ الماء المطلق ـ أنّه في فرض عدم وجدان الماء المطلق يجب التيمّم، سواء كان هناك مائع آخر يمكن التوضّؤ به، أوْ لا.

ولا يمكن العمل بكلا الإطلاقين، أي بإطلاق دليل الميسور وإطلاق دليل التيمّم؛ لأنّ لازم ذلك الالتزام بواجبين: أحدهما: الوضوء بالمضاف بمقتضى الإطلاق الأوّل. والآخر: التيمّم بمقتضى الإطلاق الثاني، مع العلم بعدم وجوب كلا الأمرين معاً في الواقع، فتقع المعارضة ـ بنحو العموم من وجهٍ ـ بين إطلاق دليل التيمّم وإطلاق قاعدة الميسور؛ لأنّهما يجتمعان في مورد تعذّر الماء المطلق وتيسّر المضاف، فهذا المورد هو مادّة الاجتماع والتعارض للدليلين.

ومادّة الافتراق لدليل وجوب التيمّم ما إذا فرض عدم تيسّر الماء المطلق والمضاف معاً. ومادّة الافتراق لدليل قاعدة الميسور ما إذا كان التعسّر في غير الوضوء من الواجبات التي لم يجعل لها بدل.

وهنا قد يتوهّم ـ بعد الاعتراف بالمعارضة بنحو العموم من وجهٍ بين قاعدة الميسور والآية الكريمة الدالّة على وجوب التيمّم ـ أنّ قاعدة الميسور حاكمة في المقام على دليل بدلية التيمّم؛ لأنّ دليل البدلية أُخذ في موضوعه عنوان تعذّر الواجب، وقاعدة الميسور تثبت أنّ الواجب غير متعذّرٍ ما دام قد بقي منه ميسور، فقاعدة الميسور ترفع عنوان التعذّر الذي أُخذ في موضوع دليل البدلية، وبهذا تكون حاكمةً عليه.

إلّا أنّ هذه الحكومة في غير محلّها؛ وذلك لأنّ دليل البدلية وإن أُخذ في موضوعه تعذّر الواجب ولكنّ قاعدة الميسور لا تنفي تعذّره، ولا تثبت تيسّره،

---

(١) المائدة: ٦.

فهي لا تنزّل الباقي منزلة التامّ، وإنّما تثبت الوجوب للباقي. وفرق بين اللسانين، أي بين لسان أنّ الميسور من الوضوء مصداق للوضوء التامّ بتنزيل الباقي منزلة تمام المركّب، وبين لسان أنّ الباقي واجب بعد سقوط الوجوب عن المركّب بالتعذر، وما يكون من شأنه الحكومة هو اللسان الأوّل، وما يكون مفاد قاعدة الميسور هو اللسان الثاني.

فموضوع دليل البدلية ـ وهو تعذّر الوضوء التامّ ـ محقّق في المقام. كما أنّ موضوع قاعدة الميسور ثابت بحسب الفرض، فيقع التعارض، ولا بدّ من تطبيق قواعد باب التعارض، وبهذا نقدّم دليل التيمّم على دليل الميسور في مقام التعارض.

والوجه في هذا التقديم: أنّ دليل التيمّم قرآنيّ فهو قطعيّ السند، ودليل الميسور ـ لو تمّ ـ فهو رواية من أخبار الآحاد، وقد ذكرنا في محلّه: أنّ خبر الواحد إذا عارض الدليل القطعيّ السند ـ كالقرآن الكريم ـ بنحو العموم من وجهٍ يسقط عن الحجّية في مادّة الاجتماع، ومعه يتعيّن العمل بإطلاق الآية الدالّة على تشخيص الوظيفة في التيمّم.

هذا تمام الكلام في إبطال ما ذهب إليه ابن أبي عقيل ﷺ.

وأمّا القول الثاني ـ وهو جواز رفع الحدث بماء الورد مطلقاً ولو في حال الاختيار ـ فقد استدلّ له بما رواه الشيخ، بإسناده إلى الكلينيّ، والكلينيّ عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضّأ به للصلاة قال: «لا بأس بذلك»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٤، الباب ٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

والبحث في هذا الحديث يقع: تارةً من ناحية الدلالة، وأُخرىٰ من ناحية السند.

أمّا الكلام من ناحية الدلالة فتقريب الاستدلال بهذا الحديث هو: أنّه عليه السلام أجاز الاغتسال والتوضؤ بماء الورد، والمراد بهما المعنى الشرعيّ لا المعنى اللغويّ؛ لأنّ الحمل على المعنى اللغويّ خلاف الظاهر في نفسه، وخلاف ظهور الإضافة إلى الصلاة الدالّة على أنّ المراد بالغسل والوضوء ما هو دخيل في الصلاة.

ومهمّ المناقشة في دلالة هذا الحديث وجهان:

الوجه الأوّل: ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من أنّ ماء الورد يشمل عدّة أقسام: المعتصر من الورد، والمجاور المخلوط به، والمصعَّد. والقسم الأوّل ماء مضاف، والقسم الثاني ماء مطلق، وكذلك الثالث، حيث إنّ تصعيد الماء المخلوط بالورد لا يجعله مضافاً، بل يجعله معطراً ومتغيراً، وإنّما يصير مضافاً إذا خلطه الورد بمقدارٍ أكثر من الماء، كما في ماء الرمّان، ومن الواضح أنّ المصعَّد ليس كذلك فإنّ أكثره ماء(١).

وعلى هذا فيكون الحديث دالّاً على جواز الوضوء بالمضاف من ماء الورد بإطلاقه للقسم الأوّل، وهذا الإطلاق معارض مع إطلاق قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾، والمعارضة بنحو العموم من وجه، ومادّة الاجتماع هي وجدان المضاف من ماء الورد دون غيره، ومادّة الافتراق للحديث غير المضاف من أقسام ماء الورد ومادة الافتراق للآية حالة عدم وجدان الماء ولا ماء الورد، ويقدم إطلاق الآية على إطلاق الرواية في مادّة الاجتماع؛ لِمَا دلّ

---

(١) التنقيح ١: ٣٢.

على سقوط الحجّية عن الخبر المخالف للكتاب الكريم ـ ولو بنحو العموم من وجهٍ ـ في مورد المخالفة.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ هذا لا يتمّ على مباني السيّد الأُستاذ؛ لأنّه يبني في الخبر المخالف للكتاب الكريم بنحو العموم من وجهٍ على التفصيل: بين ما إذا كان شمول الرواية والآية لمادة الاجتماع بالعموم الوضعيّ أو بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة. فإن كان شمولهما لمادّة الاجتماع بالعموم الوضعيّ صَدق على الرواية عنوان الخبر المخالف للكتاب، فيسقط عن الحجية بمقدار المخالفة. وإن كان شمولهما لمادّة الاجتماع بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فلا يصدق على الخبر عنوان الخبر المخالف للكتاب؛ لأنّ الإطلاق ليس مدلولاً للّفظ القرآني، وإنّما هو مدلول لمقدمات الحكمة، فلا يصدق على الخبر أنّه مخالف للكتاب[1].

وبناءً على هذا التفصيل لا تتمّ المناقشة المذكورة في حديث يونس؛ لأنّ شمول كلٍّ من خبر يونس وآية التيمّم لمادة الاجتماع إنّما هو بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فيلزم من التفصيل المذكور أن لا يصدق على خبر يونس عنوان الخبر المخالف للكتاب الكريم، فلا موجب لتقديم الآية عليه، وإنّما يتعيّن التساقط بين الإطلاقين من مادّة الاجتماع على ما هو المعروف، وبعد التساقط قد ينتهى إلى القول بجواز الوضوء بماء الورد المضاف في ما إذا كان الدليل الاجتهاديّ الدالّ على عدم الجواز منحصراً بإطلاق آية التيمّم وما كان من قبيله ممّا يسقط بالمعارضة مع إطلاق رواية يونس، فإنّه يتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى الأصل العمليّ، وهو ينتج جواز الوضوء بالمضاف على ما تقدّم في تأسيس الأصل.

ولكنّ التحقيق في الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجهٍ: سقوطه عن

---

(١) مصباح الأُصول ٣: ٤٣٠.

الحجّية في مادّة الاجتماع مطلقاً، سواء كان شمول الدليلين لمادّة الاجتماع بالوضع أو بمقدمات الحكمة، فالمبنى الأُصوليّ للمناقشة المذكورة في خبر يونس تامّة[١].

(١) وتوضيح تمامية هذا المبنى الأُصولي: أنّ دعوى عدم صدق عنوان الخبر المخالف على الخبر المخالف للكتاب بنحو العموم من وجهٍ فيما إذا كان عموم الكتاب بالإطلاق ومقدمات الحكمة يمكن بيانها بأحد تقريبين، وكلاهما قابل للدفع:

الأوّل: أنّ الإطلاق ليس مدلولاً لِلَّفظ القرآنيّ لكي يصدق عنوان المخالفة للقرآن؛ لأنّ اسم الجنس إنّما يدلّ على الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد، وإنّما يكون الإطلاق مدلولاً لمقدمات الحكمة، أي لعدم نصب المتكلّم قرينةً على التقييد مع كونه في مقام البيان، فعدم القرينة على التقييد هو الدالّ على الإطلاق، لا اسم الجنس المصرّح به في الكلام.

وهذا الأمر العدميّ ليس قرآناً ليكون المخالف له مخالفاً للكتاب الكريم، ففي مسألتنا ـ مثلاً ـ يكون خبر يونس منافياً لا لما تدلّ عليه كلمة «ماء» القرآنية في آية التيمّم؛ لأنّ هذه الكلمة تدلّ على المهمل لا المطلق، بل هو ينافي ما يدلّ على عدم نصب القرينة على التقييد من إرادة الإطلاق، فما يكون الخبر مخالفاً له ـ وهو الأمر العدميّ ـ ليس قرآناً، وما يكون قرآناً ـ وهو كلمة «ماء» ـ لا ينافيه الخبر؛ لأنّه لا يدلّ على الإطلاق.

ويرد علىٰ هذا التقريب: أنّه لو سلّم كون الخبر المخالف مخالفاً بالدقّة للأمر العدميّ، وكون هذا لا يكفي بالنظر العرفيّ لإضافة عنوان المخالفة إلى نفس القرآن فهو لا يكفي لإثبات المدّعى؛ وذلك لأنّ المستظهر من الدليل الدالّ على إسقاط الحجّية عن الخبر المخالف للكتاب أنّ جعل هذه المزية للكتاب ليس باعتباره قرآناً، بل باعتباره دليلاً قطعيّ الصدور والسند، ولهذا يتعدّى من المخالفة للكتاب إلى المخالفة للسنّة القطعية، فالميزان إذاً مخالفة الخبر الواحد للدليل القطعيّ السند، سواء كان قرآناً أو سنّةً، وسواء كان قولاً أو تقريراً أو فعلاً.

ومن الواضح أنّ عدم نصب المولىٰ للقرينة على التقييد في الكلام القرآنيّ أمر قطعيّ السند، إذ لا

←

..............................................

---

← يحتمل النقصان في النصّ القرآني، فكما أنّ وجود كلمة «ماء» في القرآن قطعيّ كذلك عدم وجود كلمةٍ دالّةٍ على التقييد قطعيّ أيضاً، فالخبر الواحد مخالف للدليل القطعيّ على أيّ حال، وكون هذا الدليل القطعيّ قولاً أو سكوتاً لا دخل له في ملاك إسقاط الخبر الواحد عن الحجّية.

الثاني: أن يقال: إنّ الإطلاق الذي يثبت بمقدمات الحكمة ليس مدلولاً للّفظ القرآني، بل لأمرٍ عدمي، وهو عدم القرينة على التقييد، ولكنّ هذا الأمر العدميّ ليس بمعنى عدم نصب القرينة في نفس الكلام على التقييد لكي يقال: إنّ عدم نصب القرينة المتّصلة في نفس الكلام القرآنيّ قطعيّ، بل بمعنى عدم القرينة ولو منفصلة، فعدم مطلق ما يدلّ على التقييد ولو منفصلاً هو الدالّ على الإطلاق.

ومن المعلوم أنّ العدم بهذا المعنى ليس قرآناً ولا قطعياً؛ لأنّنا لا نعلم وجداناً بعدم صدور قرينةٍ منفصلة، فالخبر المخالف للإطلاق لا يكون حينئذٍ مخالفاً للدليل القطعي.

ويرد عليه: أنّ هذا المبنى ساقط كما حقّق في محلّه، فإنّ الظهور الإطلاقيّ يتمّ بمجرّد انتهاء الكلام من قبل المتكلّم بدون أن ينصب قرينةً على التقييد، ومجيء القرينة المنفصلة لا يكشف عن عدم الدلالة على الإطلاق من أول الأمر، بل يوجب سقوط حجّية الظهور الإطلاقي بعد انعقاده، وإلّا لما أمكن إثبات الإطلاق؛ لأن استفادة الإطلاق لو كانت متوقّفةً على عدم مطلق ما يكون بياناً للتقييد ـ متّصلاً أو منفصلاً ـ فلا يمكن إحراز هذا العدم، بل ينسدّ حينئذٍ إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة. ولا يتوهّم إمكان إحرازه بأصالة عدم القرينة؛ لأنّ أصالة عدم القرينة إنّما تجري فيما إذا كان هناك ظهور في مقام الإثبات يقتضي إفادة معنىً واحتمل ورود القرينة على خلاف هذا الظهور ففي مثل ذلك تجري أصالة عدم القرينة، ومرجعها لبّاً وروحاً إلى أصالة الظهور، وعدم جواز رفع اليد عن كشفه النوعيّ لمجرّد الاحتمال.

وأمّا في المقام فلا يوجد ـ بقطع النظر عن مقدمات الحكمة ـ أي ظهورٍ يقتضي إفادة الإطلاق، بل اللفظ يدلّ على الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيّد، فلا معنى لأصالة عدم القرينة.

وإن شئت قلت: إنّ أصالة عدم القرينة إنّما تجري فيما إذا كانت القرينة المنفيّة بالأصل موجبةً ←

........................................

---

← لتكذيب ظهورٍ متحقّقٍ في مقام الإثبات ؛ لأنّ هذا الظهور بنفسه يكون كاشفاً نوعياً عن عدمها . وأمّا إذا لم تكن موجبةً لذلك فلا كاشف نوعيّ عن عدمها . ومعه لا يُجري العقلاء أصالة عدم القرينة ؛ لأنّهم إنّما يجرون أمثال هذا الأصل بلحاظ الطريقية والكاشفية ، لا من باب التعبّد الصرف .

وربّما يبيّن هذا التقريب ببيانٍ سليمٍ عن هذه المناقشة ، بأن يقال : إنّ عدم البيان المأخوذ في مقدمات الحكمة هو عدم مطلق البيان ، سواء كان متّصلاً أو منفصلاً . ولكن لا بأن يكون عدم القرينة المنفصلة المتأخّرة شرطاً في انعقاد الإطلاق كي يبتلىٰ بمحذور الإجمال وعدم إمكان إحراز الإطلاق ، بل بأن يكون الظهور الإطلاقيّ في كلّ زمانٍ يتوقّف على عدم بيان القيد إلى ذلك الزمان ، فعندما يتكلّم المولى بالخطاب المطلق ولم ينصب قرينةً على التقييد يتعقد بذلك ظهور وكاشف فعليّ عن إرادة الإطلاق ، وهذا الظهور الكاشف يبقى مستمرّاً ما دام لا قرينة على خلافه ، فاذا جاءت القرينة ارتفع هذا الظهور ؛ لمجيء البيان الكاشف عن أنّ المراد الجدّيّ هو المقيّد لا المطلق .

وبهذا التوجيه يتفادى محذور الإجمال عند احتمال القرينة المنفصلة ، فيمكن إحراز الإطلاق ؛ لأنّ الظهور في الخطاب المطلق فعليّ ـ مع قطع النظر عن القرينة المنفصلة ـ فيكون مكذّباً لاحتمال وجود القرينة ، وكاشفاً عن عدمها عند الشك فيها ، فتجري أصالة عدم القرينة . كما انّه يتمّ بهذا الوجه المقصود في المقام ، حيث يكون الخبر المخالف رافعاً لموضوع الإطلاق القرآني ، فلم يبق ظهور في القرآن كي يصدق على الخبر عنوان المخالفة مع الكتاب .

غير أنّ هذا التقريب أيضاً لا يمكن قبوله ، فإنّه إذا كان المقصود من ارتفاع الظهور الإطلاقيّ بالقرينة المنفصلة ارتفاع حجّيته لا أصل وجوده وكاشفيته فهذا صحيح ، وهو المختار أيضاً ، لكنّه ينتج عكس المقصود تماماً ، فإنّ معناه : أنّ المطلق قد انعقد ظهوره التصديقيّ في إرادة الإطلاق بمجرّد انتهاء الخطاب ، والمفروض أنّه يبقى على حاله حتّى بعد ورود البيان المنفصل ، فيصدق عليه أنّه مخالف مع القرآن إذا ما كان المطلق قرآنياً .

وإن كان المقصود من ارتفاع الظهور الفعليّ أنّ القرينة المنفصلة تزيل أصل الظهور التصديقيّ في ←

.......................................

---

→ إرادة الإطلاق من الخطاب ـ ولعلّ هذا هو الظاهر من بعض كلماتهم ـ فعندئذٍ لا يبقى معنى معقول لهذا التقريب، بحيث يكون مجيء القرينة في كلّ زمانٍ موجباً لارتفاع الظهور التصديقيّ بلحاظ ذلك الزمان، إذ المتكلّم: إمّا أن يكون ظاهر حاله أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بشخص خطابه المطلق، فهذا يعني أنّ مجرّد عدم نصب القرينة متّصلاً بالمطلق كافٍ في انعقاد الظهور الإطلاقيّ للخطاب، ولا يكون هذا الظهور مرفوعاً بمجيء البيان المنفصل؛ لأنّ ملاكه هو ظهور حال المتكلّم في أنّه بيّن تمام مراده بشخص خطابه، والمفروض أنّه أتمّ خطابه وأوقعه مجرّداً عن القرينة، فقد تحقّق ملاك الظهور وانعقد الإطلاق، فلا يتغيّر عمّا وقع عليه.

وإمّا أن يكون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ من مجموع خطاباته، لا بشخص خطابه المطلق، فهذا معناه: أنّه لا ينعقد للمطلق ظهور في الإطلاق إلّا بعد ملاحظة مجموع ما يصدر عنه من خطاباتٍ؛ لأنّه لا يفصح عن مراده دفعةً واحدة، بل تدريجاً، فيرجع إلى التقريب السابق الذي كان يبتلئ بمحذور الإجمال عند احتمال وجود بيانٍ منفصلٍ ولو متأخّراً.

وليس هناك حالة وسطى بين الحالتين كي يقال مثلاً: إنّنا نفترض كون ظاهر حال المتكلّم في كلّ زمانٍ أنّه يفصح عن مراده بلحاظ مجموع ما صدر عنه إلى ذلك الزمان؛ لأنّ ذلك يعني: أنّ للمتكلّم في كلّ زمانٍ مراداً يختلف عن مراده في الزمان الآخر باختلاف ما صدر منه، وهذا خلاف المفروض، إذ المفروض أنّ هناك حكماً واقعياً واحداً ثابتاً يكشف المخصّص متى ما جاء عن حدوده من أول الأمر.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا التقريب يرد في حقّه تساؤل آخر، حاصله: أنّ الرافع للظهور الإطلاقيّ بالنسبة لكلّ زمانٍ هل هو وصول البيان والقيد إلى المكلّف، أو يكفي وجوده الواقعي لذلك؟

أمّا الأوّل فلا معنى لادّعائه في المقام، إذ من الواضح أنّ خصوصية الوصول غير دخيلةٍ في تكوّن الإطلاق الكاشف عن مراد المتكلّم، وإنّما هو دخيل في الحجّية والتنجيز والتعذير.

وأمّا الثاني فيلزم منه أنّنا لو احتملنا ورود بيانٍ منفصلٍ في الزمان الثاني يبتلي المطلق بالإجمال ←

ويرد على هذه المناقشة ثانياً : أنّ هيئة الإضافة في كلمة « ماء الورد » لا بدّ أن تكون دالّةً على نسبةٍ معيّنةٍ بين الماء والورد، وهذه النسبة قد تكون هي المجاورة بما هي معنىً حرفيّ، فيكون ماء الورد بمعنى الماء المجاور للورد. وقد تكون هي نسبة النبعيّة بما هي معنىً حرفيّ، أي كون الورد منبعاً للمضاف، والمضاف نابعاً ومأخوذاً من الورد على حدّ نابعية الماء المطلق من عيونه ومصادره.

وهاتان النسبتان متباينتان مفهوماً، والمدّعىٰ في المقام : أنّ المنساق من إضافة كلمة «الماء» إلى شيءٍ يصلح أن يكون مصدراً ومنبعاً للماء المضاف بالعصر ونحوه هو إرادة المنبعية بما هي معنىً حرفيّ من تلك الإضافة، فحينما نقول : « ماء الورد » أو : « ماء الرمّان »، أو : « ماء البرتقال » لا يشكّ عرفاً في أنّ المستظهر من الإضافة، إرادة المائع الذي يكون الورد والرمّان والبرتقال بمثابة المنبع له.

وعلى هذا لا يكون عنوان ماء الورد، المأخوذ في رواية يونس شاملاً للماء الذي يجاور الورد.

---

← بلحاظ ذلك الزمان ؛ لأنّه على تقدير صدور البيان واقعاً يكون الإطلاق مرفوعاً في ذلك الزمان، ولا يمكن التمسّك بأصالة عدم القرينة ؛ لأنّه فرع وجود كاشفٍ فعلي كما قلنا فيما سبق، فلا محيص إلّا عن التمسّك باستصحاب بقاء الظهور الإطلاقيّ المنعقد في الزمان الأوّل. وبين هذا الأصل وأصالة عدم القرينة العقلائية فوارق بحسب الأثر والنتيجة تظهر بالتأمّل.

وهكذا لا بدّ من الالتزام بأنّ الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة يكفي فيه عدم القرينة المتّصلة ؛ لكي ينعقد الظهور الإطلاقيّ بنفس فراغ المتكلّم من الكلام وخلوّه من القيد. وعليه فيكون الخبر المخالف لإطلاق الكتاب الكريم مخالفاً لدليلٍ قطعيّ الصدور والثبوت، وهذا يكفي في سقوطه عن الحجّية، سواء تمثّل هذا الدليل القطعيّ الثبوت في لفظٍ، أو في سكوت.

وإن شئت قلت: إنّ عنوان الاضافة إلى الورد إذا أخذناه بمفهومه الاسميّ فقلنا: «الماء المضاف إلى الورد» كان لهذا العنوان إطلاق يشمل الماء المنتسب إلى الورد بالمجاورة، كما يشمل الماء المنتسب إلى الورد بالمنبعية، ولكنّ المأخوذ في رواية يونس ليس عنوان الماء المضاف إلى الورد، بل واقع الماء المضاف إلى الورد. بمعنى: أنّ هيئة الإضافة مستعملة في واقع نسبةٍ معيّنةٍ بين الماء والورد، فإذا استظهرنا من الإضافة أنّ هذه النسبة، هي نسبة المنبعية فلا يكون للكلمة إطلاق يشمل الماء المجاور للورد.

ومع خروج الماء المجاور عن مدلول الكلمة يبقى نحوان من ماء الورد: الماء المعتصر، والماء المصعَّد. أمّا الماء المعتصر فهو المتيقّن من الكلمة، وأمّا الماء المصعَّد فإن ادّعينا أنّه لم يكن متعارفاً في تلك الأيّام فينحصر المدلول الواقعيّ للكلمة بالماء المعتصر، وهو ماء مضاف، فتكون رواية يونس أخصّ مطلقاً من الآية، لا معارضةً بنحو العموم من وجه.

وقد يقرّب دعوى: أنّ المصعَّد لم يكن متعارفاً إلى زمان الشيخ الطوسيّ ﵀: أنّ الشيخ في التهذيب ـ عند التعليق على رواية يونس ـ تعرّض لقسمين من ماء الورد، وهما: المعتصر، والمخلوط به الورد، ولم يتعرّض للمصعَّد أصلاً[1].

فإن استظهر من ذلك عدم تعارف المصعَّد في زمان الشيخ وما قبله انحصر

---

(١) فقد ذكر في تهذيب الأحكام ١: ٢١٩، ذيل الحديث ٦٢٧: (... ويحتمل أيضاً أن يكون أراد ﵇ بقوله: «ماء الورد» الماء الذي وقع فيه الورد؛ لأنّ ذلك قد يسمّىٰ ماء وردٍ وإن لم يكن معتصراً منه؛ لأنّ كلّ شيءٍ جاور غيره فإنّه يكسبه اسم الإضافة إليه وإن كان المراد به المجاورة، ألا ترى أنّهم يقولون: «ماء الحبّ» و: «ماء المصنع» و: «ماء القرب» وإن كانت هذه الإضافات إنّما هي إضافات المجاورة دون غيرها، وفي هذا إسقاط ما ظنّوه...).

المدلول الواقعيّ للكلمة بالماء المعتصر، وإن فرض تعارف المصعَّد أيضاً كانت الرواية شاملةً للمعتصر والمصعَّد؛ لأن كلّاً منهما واجد لنسبة المنبعية بلحاظ الورد.

أمّا المعتصر فواضح، وأمّا المصعَّد فلاشتماله على ما يكون مصعَّداً من ماء الورد، فنسبة الورد إلى المصعَّد منه نسبة المنبعية، فهو ماء الورد بهذا اللحاظ.

ويطلق هذا الاسم على المجموع المركَّب من المصعَّد من الماء والمصعَّد من الورد، رغم كون المصعَّد من الورد أقلَّ بكثيرٍ من المصعَّد من الماء، ونكتة هذا الإطلاق أنّ اسم الجزء قد يطلق على المركَّب بلحاظ أهمّيّة ذلك الجزء في المركّب: إمّا لكثرته، وإمّا لامتيازه وتوجّه النظر إليه بالخصوص، فهنا ماء الورد وإن كان هو الجزء إلّا أنّ هذا العنوان يطلق على المجموع، لا لغالبية ذلك الجزء من الناحية الكمّية، بل لغالبيّته من الناحية الكيفية والنوعية، وتوجه النظر إليه بالخصوصية.

ومن هنا يعرف أنّه ليس ماءً مطلقاً، ومجرّد كون الماء فيه أكثر بمراتب من ماء الورد لا ينافي خروجه عن الإطلاق بعد فرض أنّ الخصوصيّات الكيفية يتّفق أحياناً أن يكون لها تأثير يساوي تأثير الغلبة الكمّية، فمقدار من النفط قد يؤثّر في إخراج الماء البالغ أضعافه من الإطلاق، وعليه فتكون الرواية أخصّ مطلقاً من الآية.

هذا كلّه في الوجه الأوّل من الاعتراض الذي وُجّه إلى الاستدلال برواية يونس.

وأمّا الوجه الثاني للاعتراض على هذا الاستدلال فهو: ما أبداه بعض الفقهاء[1] من إبداء احتمال أن تكون لفظة «وِرْد» ـ بكسر الواو وسكون الراء ـ

---

(١) منهم الشيخ محمّد حسن النجفي في جواهر الكلام ١: ٥٧١ ـ ٥٧٢.

بمعنى الماء الذي ترد عليه الدوابّ وغيرها للشرب، فتكون الرواية أجنبيةً عن الماء المضاف.

وقد ردّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ على هذا الاعتراض: بأنّه اعتراض ساقط؛ لأنّه إنّما يتّجه فيما لو كانت الأخبار الواجب اتّباعها مكتوبةً في كتابٍ وواصلةً إلى أرباب الحديث بالكتابة، فبما أنّها ليست معربةً يمكن أن يتطرّق إليها احتمال الكسر، ولكنّ الأمر ليس كذلك فإنّهم أخذوا الأخبار عن رواتها الموثوق بهم بالقراءة، ووصلت إليهم سماعاً عن سماع، وقراءةً بعد قراءة، وحيث إنّ راوي هذه الرواية ـ وهو الصدوق ﵀ ـ قد نقلها بفتح الواو، حيث استدلّ بها على جواز الوضوء بالماء المأخوذ من الورد فيجب اتّباعه في نقله[1].

والتحقيق: أنّ الرواية وصلت الينا عن طريق الكلينيّ والشيخ، لا عن طريق الصدوق، وغاية ما نعرف عن الصدوق أنّه أفتى بمضمونها مثلاً، ولا دليل على أنّ الرواية قد تلقّاها بالقراءة، فقد يكون وجدها في أصلٍ من الأُصول فأخذها منه.

نعم، يمكن أن يدّعى أنّ الشيخ الطوسيّ ﵀ تلقّى الرواية بالقراءة، بقرينة ما ذكره في مشيخة التهذيب من طرقه إلى مصنّفات وأحاديث الكليني، فقد صرّح في بعض تلك الطرق أنّه تلقّى جميع مصنّفاته وأحاديثه سماعاً وإجازةً[2]، وحيث

---

(١) التنقيح ١: ٣٥.

(٢) حيث ورد في مشيخة تهذيب الأحكام ١٠: ٢٧ ـ ٢٩ قوله: «... وأخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر، عن أحمد ابن أبي رافع وأبي الحسين عبد الكريم بن عبد الله ابن نصر البزّاز بتنيس وبغداد، عن أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ جميع مصنّفاته وأحاديثه سماعاً وإجازةً ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسلة سنة سبعٍ وعشرين وثلاثمائة ...».

إنّ الشيخ كان بانياً على فتح الواو ـ بقرينة أنّه اعتبر الرواية واردةً في الماء المأخوذ من الوَرد ـ فيثبت بذلك فتح الواو.

ولكنّ الصحيح: أنّ ثبوت ذلك يتوقّف على إحراز أنّ تمام أفراد السلسلة قد تلقّوا الرواية بالقراءة، وهذا لا طريق له بالنسبة إلى الكلينيّ ومن قبله، ومجرّد غلبة التلقّي بالقراءة لا يكفي ما لم يوجب الاطمئنان الشخصي، فمن المحتمل إذن أن يكون الكلينيّ أو من قبله قد تلقّى الرواية في كتاب.

فإن قيل: إنّا إذا أثبتنا أنّ الراوي عن الكلينيّ ـ مثلاً ـ قد أخذ الرواية منه على سبيل القراءة، وقد سمع منه الواو مفتوحاً فهذا يكشف عن أنّ الكلينيّ قد أخذها ممّن قبله على سبيل القراءة أيضاً؛ لأنّه لو كان قد أخذها من الكتاب لَما أمكنه أن يشهد بفتح الواو، فشهادته بفتح الواو كاشفة عن تلقّيه للرواية ممّن قبله قراءةً... وهكذا إلى أن نصل إلى الإمام عليه السلام نفسه.

قلنا: بل من المحتمل أن يكون الكلينيّ ـ مثلاً ـ أو شخص قبله قد تلقّى الرواية عن طريق الكتاب، ومع هذا نقل الرواية قراءةً بفتح الواو وأُخذت منه هكذا؛ وذلك بسبب غفلته عن وجود وجهٍ آخر في قراءة كلمة «الورد»، وتخيّل انحصار طريقة نطقها وقراءتها العربية بذلك، فإنّ مثل هذه الغفلة محتملة، ولا يمكن نفيها بأصالة عدم الغفلة التي هي من الأُصول العقلائية؛ لأنّ العقلاء إنّما يبنون على أصالة عدم الغفلة فيما إذا كانت الغفلة المشكوكة التي يراد نفيها بالأصل غفلةً عن شيءٍ محسوس، أو قريب من المحسوس، كما إذا احتملنا أن يكون المتكلّم قد قال كلاماً غير أنّ السامع غفل عن الاستماع إلى جزءٍ منه، فنقل لنا بعضه مدّعياً أنّه كلّ الكلام الذي صدر من ذلك المتكلّم، ففي مثل ذلك ننفي احتمال هذه الغفلة بالأصل؛ لأنّها غفلة عن أمرٍ محسوس. وأما الغفلة عن أمر

معنوي عقلي، ومطلب فكري، فليس الأصل عدمه.

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ قابلية الكلمة لأن تُقرأ على وجهين ليست من قبيل الأُمور المحسوسة، وإنّما هي أمر معنوي، ولا يوجد أصل ينفي الغفلة عن هذا المستوى من الأُمور المعنوية، فلا يوجد إذاً دافع صناعيّ وفنيّ لاحتمال الكسر في كلمة «الورد» إلّا الاستبعاد المجرّد والظن.

وعلى كلّ حالٍ فسواء تمّت دلالة الرواية أو لم تتمّ فالإشكال الوارد في السند من ناحية عدم ثبوت وثاقة سهل بن زياد لا يمكن دفعه، فالخبر إذاً ساقط عن الحجّية.

وبعد إبطال كلا القولين ننتهي إلى القول الثالث للمشهور، وهو عدم جواز رفع الحدث بالمضاف مطلقاً.

وقد استدلّ على ذلك السيّد الأُستاذ[١] وغيره من الفقهاء[٢] بإطلاق قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَجِدوُا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[٣]، فإنّ مقتضى الإطلاق هو الانتقال إلى التيمّم، ولو كان الماء المضاف ميسوراً.

وبخبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: عن الرجل يكون معه اللبن أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إنّما هو الماء والصعيد»[٤].

والعمدة في المقام الاستدلال بإطلاق قوله: ﴿ فَلَمْ تَجِدوُا مَاءً ﴾، وبه يقيّد

---

(١) التنقيح ١: ٣٠.

(٢) راجع مختلف الشيعة ١: ٢٢٦.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٢٠١، الباب ١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

إطلاق الأمر بالغسل الوارد في أوّل الآية إذا قيل بصدقه على الغسل بالمضاف، فإنّه يعتبر عرفاً قرينةً على أنّ المراد بالغسل الغسل بالماء.

وأما خبر أبي بصير فهو غير تامٍّ سنداً؛ لأنّ فيه ياسين الضرير وهو لم يثبت توثيقه.

ويمكن التعويض عنه بالروايات الدالّة على طلب الماء غلوةً أو غلوتين بالنسبة إلى فاقد الماء، والآمرة بالتيمّم على تقدير عدم وجدانه[1]، فإنّها بإطلاقها تنفي كفاية الماء المضاف، وإلّا لَما وجب طلب الماء مع وجوده، ولَما انتقل إلى التيمّم.

وقد يستأنس لذلك بالأخبار البيانية الواردة في مقام تعليم كيفية الوضوء، حيث ورد فيها الأمر بصبّ الماء[2] الظاهر في لزوم كون الغسل بالمطلق، غير أنّ هذا مبنيّ على عدم كون أخذ قيد الماء جارياً على المتعارف بحيث يكون هذا التعارف بنفسه مانعاً عن ظهور القيد في المولوية.

---

(١) من قبيل رواية زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمّم وليصلِّ». وقد نقلها الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أُذينة، عن زرارة...، والسند صحيح. (وسائل الشيعة ٣: ٣٤١، الباب ١ من أبواب التيمّم).

(٢) من قبيل ما ورد في رواية زرارة وبكير، أنّهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله: «فدعا بطستٍ أو تورٍ فيه ماء، فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبّها على وجهه فغسل بها وجهه... إلى آخر الحديث».

وسند الحديث صحيح حيث ينقله الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن زرارة وبكير. (وسائل الشيعة ١: ٣٨٨ و ٣٩١، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ و ٧ و ٩).

المسألة الثالثة: في مطهّرية الماء المضاف من الخبث:

فقد وقع الكلام في ذلك، وذهب المشهور إلى عدم جواز رفع الخبث بالمضاف، وذهب البعض إلى الجواز[١].

ودعوى الجواز إن كانت بلحاظ إنكار أصل سراية النجاسة إلى الملاقي والاكتفاء بإزالة العين فمرجعها إلى مطهّرية زوال العين مطلقاً. وتحقيق هذه الدعوى وإبطالها يأتي في بحث المطهّرات، في مطهّرية زوال العين.

وإنّما يقع الكلام هنا بعد الفراغ عن سراية النجاسة إلى الملاقي، واحتياجها إلى المطهّر التعبّدي، إذ قد يدّعىٰ كفاية الغسل بالمضاف في تحصيل هذا المطهّر التعبّدي.

والكلام في تحقيق هذه الدعوى يقع في مقامين:

أحدهما: في تحقيقها بلحاظ الأُصول العملية الجارية في المقام.

والآخر: في تحقيقها بلحاظ الأدلّة الاجتهادية.

أمّا المقام الأوّل فلا بدّ أوّلاً من ملاحظة دليل الاستصحاب، ويمكن تقريب التمسّك به بأحد وجهين:

الأوّل: إجراء استصحاب النجاسة في الشيء المغسول بالماء المضاف، حيث يشكّ في ارتفاعها بمثل هذا الغسل، بعد الفراغ عن ثبوتها حدوثاً، فتستصحب.

الثاني: إجراء استصحاب المطهّرية للماء المضاف، فإذا أُلقي في الماء دواء مخصوص صيّره مضافاً يقال: إنّ هذا المائع كان مطهّراً قبل الإضافة، فتستصحب

---

(١) ذهب إليه السيّد المرتضى كما حكاه العلّامة في مختلف الشيعة ١: ٢٢٢ وراجع الناصريات: ١٠٥، المسألة: ٢٢ والمفيد في المسائل الخلافية، حسب ما نقل عنه المحقّق في المعتبر ١: ٨٢.

مطهّريته.

أما الوجه الثاني لإجراء الاستصحاب فهو غير تامٍّ، بناءً على عدم جريان الاستصحاب التعليقي؛ لأنّ المطهّرية ليست حكماً شرعياً مجعولاً بعنوانها، وإنّما هي منتزعة عن قضيةٍ تعليقية، وهي: «أنّه لو غسل الشيء المتنجّس به لطهر»، فبعد صيرورة الماء مضافاً يشكّ في بقاء هذه القضية التعليقية، فيبتنئ استصحابها على جريان الاستصحاب التعليقي، ولو فرض جريانه فهو لا يفيد إلّا في المضاف المسبوق بالإطلاق.

وعليه فالمتعيّن هو الوجه الأوّل في إجراء الاستصحاب، أي استصحاب نجاسة المغسول، ولكنّه استصحاب في الشبهة الحكمية، فإذا قلنا به ـ كما هو الصحيح ـ فهو، وإلّا فلا مجال للتمسّك بالاستصحاب في المقام.

فإذا بني على عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية فلا بدّ من التنزّل إلى أصلٍ آخر، فهل يمكن التمسّك بقاعدة الطهارة عملاً بإطلاق: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم بأنّه قذر»[1]، بناءً على شمول القاعدة للشبهة الموضوعية والحكمية معاً، فيحكم بطهارة الشيء المغسول بالمضاف؛ لأنّه شيء لا يعلم بنجاسته، فتجرى فيه أصالة الطهارة بعد فرض عدم وجود استصحابٍ حاكم؟

والتحقيق: أنّ دليل قاعدة الطهارة إذا قلنا بأنّه في نفسه له إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، وإنّما لا يؤخذ به؛ لحكومة دليل الاستصحاب عليه فلا مانع في المقام من الأخذ به؛ لأنّ المفروض عدم شمول دليل الاستصحاب للمقام باعتباره شبهةً حكمية.

ولكنّ التحقيق: أنّ دليل قاعدة الطهارة في نفسه ليس له إطلاق لموارد

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الشكّ في بقاء النجاسة، فعدم جريان القاعدة في هذه الموارد لقصور المقتضي، لا لوجود الحاكم، كما سوف ننبّه عليه في مورده.

ونكتة ذلك: أنّ كلمة «قذر» الواردة في قوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» مردّدة في حركتها بين أن تكون بالمعنى الوصفي، وأن تكون بمعنى الفعل.

فعلى الأوّل يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة؛ لأنّ محصّلها هو: أنّ كلّ ما لا يعلم بأنّه موصوف بالقذارة فهو نظيف، وهذا يشمل ما يشكّ في بقاء النجاسة.

وعلى الثاني لا يكون للقاعدة إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة؛ لأنّ محصّلها: أنّ كلّ شيءٍ نظيف حتّى يعلم بحدوث القذارة فيه، والشيء الذي يعلم بنجاسته سابقاً يعلم بحدوث القذارة فيه، فالغاية المجعولة لقاعدة الطهارة على هذا التقدير معلومة الحصول فلا تشمله القاعدة.

وحيث إنّ كلمة «قذر» غير متعيّنة في أحد الوجهين؛ لأنّ الذال قد تكون مكسورةً مع فتح ما قبلها فتكون بالمعنى الوصفي، وقد تكون مضمومةً مع فتح ما قبلها فتصلح أن يراد بها الفعل، فيكون الدليل مجملاً، وبالأخرة لا ينعقد له إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، فعدم الشمول لهذه الموارد لقصور المقتضي، فلا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

وإذا تعذّر الرجوع إلى الاستصحاب وقاعدة الطهارة معاً فلا بدّ من الانتقال إلى المرتبة الثالثة من الأُصول، أي الأُصول الحكمية الجارية في مرتبة آثار الطهارة وأحكامها، كأصالة البراءة عن حرمة الأكل، وفي هذه المرتبة لا بدّ من التفصيل.

وتحقيق ذلك: أنّه بلحاظ حرمة الأكل تجري البراءة؛ لأنّه شكّ في أصل

التكليف، فإذا تنجّس شيء قابل للأكل وغسلناه بالمضاف جرت البراءة عن حرمة أكله.

وأمّا بلحاظ جواز التيمّم بالتراب المتنجّس إذا غسل بالماء المضاف وما كان من قبيله من الآثار فتجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ الثابت بالدليل اشتراط الطهارة في التراب، فيكون الشكّ في طهارة التراب من موارد الشكّ في حصول الشرط، ومرجعه إلى الشكّ في الإتيان بالمكلّف به بعد الفراغ عن التكليف، فتجري أصالة الاشتغال.

وأمّا بلحاظ جواز الصلاة في الثوب المتنجّس إذا غسل بالمضاف فتجري أصالة البراءة، بناءً على أنّ المجعول هو مانعية الثوب المتنجّس، لا شرطية الطاهر، وحيث إنّ المانعية انحلالية ومتعدّدة بعدد المتنجّس خارجاً، فإذا شكّ في شيءٍ أنّه متنجّس أوْ لا فقد شكّ في فردٍ زائدٍ من المانعية فتجري البراءة عنها على ما هو المحقّق في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

وأمّا الكلام في المقام الثاني ـ أي في تحقيق المسألة بلحاظ الأدلّة الاجتهادية ـ فقد استدلّ على كلٍّ من نفي المطهّرية، وإثباتها بالدليل الاجتهادي.

أمّا ما استدلّ به على نفي مطهرية المضاف من الخبث فهو وجوه:

الوجه الأوّل: التمسّك لإثبات النجاسة بعد غسل المتنجّس بالمضاف بإطلاق ما دلّ على نجاسته، فإنّ إطلاق دليل نجاسته يقتضي ثبوت النجاسة له واستمرارها حتّى بعد الغسل بالمضاف، وهذا الإطلاق حاكم على الأُصول المؤمّنة التي تنتج الطهارة بعنوانها، أو بآثارها، كقاعدة الطهارة، أو البراءة.

ولكنّ التمسّك بهذا الإطلاق غير تامٍّ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ دليل النجاسة في كثيرٍ من الموارد إنّما جاء بلسان الأمر بالغسل من تلك النجاسة، وعدم صدق الغسل على الغسل بالمضاف أوّل الكلام

عند الخصم، فإنّه يدّعي صدقه عليه، فلا تكون النجاسة الثابتة بإرشادية الأمر بالغسل ذات إطلاقٍ حتّى لِمَا بعد وقوع الغسل بالمضاف.

وثانياً: أنّ هذا الاطلاق لا يتمّ، حتّى في ملاقي نجسٍ ورد الحكم بنجاسته بعنوانها، لا بعنوان الأمر بالغسل؛ لأنّ ارتكازية وجود المطهّر في الجملة ـ بحسب الأذهان العرفية والمتشرّعية ـ تكون كالقرينة اللبّية المتّصلة على تقييد مفاد الدليل بما قبل التطهير، فلا يمكن التمسّك به في موارد الشكّ في وقوع التطهير وصحّته.

ولو سلّم وجود الإطلاق وقطع النظر عن كلا هذين الاعتراضين فهو لا يقاوم دليل الخصم إذا تمّ في نفسه؛ لأنّه يستدلّ على مطهّرية المضاف بإطلاق الأمر بالغسل، ومن المعلوم أنّ هذا الإطلاق لو تمّ يكون مقدّماً على إطلاق دليل النجاسة في الشيء المغسول؛ لأنّه مقيّد له.

الوجه الثاني: التمسّك برواية ابن فرقد[١] الظاهرة بقرينة الامتنان في انحصار المطهّر بالماء، كما ذكر السيّد ﷺ في المستمسك[٢]. فقد جاء في رواية ابن فرقد قوله: «وقد وسّع الله تعالى عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً».

ويرد عليه: أنّ الرواية تدلّ على مطهّرية الماء، ومطهّرية الماء لا تنفي مطهّرية المضاف، واستفادة الانحصار من اللسان الامتنانيّ لا أعرف لها وجهاً، إلّا دعوى: أنّ المطهّر لو كان أوسع من الماء لكان المناسب للّسان الامتنانيّ ذكر الجامع الأوسع؛ لأنّه أكثر امتناناً، فالاقتصار على الماء دليل الانحصار.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٢.

وهذه الدعوى مدفوعة : بأنّ ندرة الماء المضاف وكونه معدّاً بطبعه لفوائد أُخرى غير التطهير ـ كالاستعمال في الطعام والشراب ـ يمنع عن كون الحكم بمطهّرية المضاف ـ كماء الرمّان مثلاً ـ موجباً في النظر العرفي لمرتبةٍ زائدةٍ من الامتنان، ملزمةٍ عرفاً للعدول في مقام البيان عن ذكر الماء إلى ذكر الجامع الأوسع.

الوجه الثالث : الاستدلال بالروايات الواردة فيمن انحصر ثوبه الساتر بالنجس مع عدم التمكّن من الماء، فإنّ في بعضها الأمر بالصلاة فيه، وفي بعضها الأمر بالصلاة عرياناً، وأنّه إذا وجد الماء غسل ثوبه[1]. فإنّ مقتضى الإطلاق في هذه الروايات أنّ الوظيفة المجعولة فيها ثابتة، سواء كان المضاف موجوداً أوْ لا، وهذا يقتضي عدم مطهرية المضاف.

وهذا الإطلاق إذا تّم فيصلح أن يكون معارضاً لدليل الخصم ـ وهو إطلاق الأمر بالغسل ـ لو سلّم إطلاقه وشموله للمضاف، والنسبة بين الإطلاقين العموم من وجه، وبعد التساقط يرجع إلى ما هو مقتضى الأصل العمليّ في المقام الأوّل.

الوجه الرابع : ما دلّ على الأمر بالغسل بالماء بعنوانه، فإنّه ظاهر في الإرشاد إلى مطهّرية الغسل وكون الماء قيداً في الغسل المطهّر، وبذلك يقيّد الإطلاق الذي يتمسّك به الخصم إذا تمّ في نفسه، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك عند مناقشة أدلّة القول بمطهّرية المضاف.

وأمّا ما استدلّ به على إثبات المطهّرية للمضاف فوجوه :

الأوّل : التمسّك بإطلاقات الأمر بالغسل، فإنّه في جملةٍ من الروايات ورد

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٤ ـ ٤٨٦، الباب ٤٥ و ٤٦ من أبواب النجاسات.

الأمر بالغسل[1] من دون تقييدٍ بالماء، والغسل كما يتحقّق بالماء المطلق كذلك يتحقّق بالمائعات الأُخرى، فمقتضى هذه المطلقات مطهّرية الغسل بالمضاف.

وقد يورد على هذا الوجه باعتراضين:

أحدهما: أنّ مقتضى إطلاق دليل انفعال المضاف بالملاقاة أنّه يـنجس بالملاقاة للشيء المتنجّس الذي يراد غسله بذلك المضاف، ومقتضى إطلاق دليل نجاسة الشيء الملاقي للمائع المتنجّس أنّ الشيء المغسول يتنجّس، ونتيجة مجموع هذين الإطلاقين هو الحكم بنجاسة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً، وهذا يعارض مع إطلاق الأمر بالغسل للمضاف الذي يقتضي طهارة الشيء المغسول بالمضاف فعلاً.

وهذا التقريب واضح البطلان؛ وذلك لأنّه لا يمكن التـمسّك بـمجموع الإطلاقين المزبورين لإثبات نجاسة الشيء المغسول بالمضاف؛ وذلك للـعلم الوجدانيّ بأنّ الشيء المغسول لا يمكن أن يتّصف بالنجاسة من ناحية ملاقاته للماء المضاف؛ لأنّ المضاف: إن كان مطهّراً فلا معنى للحكم بمنجّسيّته، وإن لم يكن مطهّراً فالشيء المغسول به نجس في نفسه بالنجاسة السابقة، ولا معنى لتنجّسه مرّةً أخرى بالمضاف المتنجّس بسببه. فمنجّسية الماء المضاف للشيء المغسول به معلومة العدم وجداناً، فلا يبقى إلّا الشكّ في بقاء النجاسة السابقة الثابتة قبل الغسل، فيكون إطلاق الأمر بالغسل كافياً لإثبات ارتفاعها.

نعم، يمكن أن نبدّل الإطلاق الثاني بإطلاق ما دلّ على أنّ النجس لا يكون مطهّراً، فإنّه لو فرض وجود دليلٍ له إطلاق على هذا المعنى وضممناه إلى الإطلاق الأوّل الدالّ على انفعال المضاف بالملاقاة للشيء المغسول به استنتجنا من ذلك

---

(١) راجع مسائل الناصريات: ١٠٦، ذيل المسألة ٢٢.

عدم كون المضاف مطهّراً، فيعارض ذلك مع إطلاق الأمر بالغسل وشموله للمضاف.

لا يقال: إنّ الكلام نفسه يأتي بالنسبة إلى الغسل بالماء، فإنّ مقتضى الجمع بين دليل انفعال الماء بالملاقاة ودليل عدم مطهّرية النجس هو عدم مطهّرية الماء أيضاً، وهذا يعني أنّ الجمع بين إطلاق هذين الدليلين يوجب إلغاء مطهّرية الغسل رأساً، ومعنى ذلك: أنّ دليل مطهّرية الغسل أخصّ من مجموع الدليلين، فيؤخذ به على إطلاقه؛ لأنّ إطلاق الدليل الأخصّ مقدَّم على الدليل الأعمّ المعارض له، فيثبت مطهّرية المطلق والمضاف معاً.

لأنّه يقال: إنّ الماء القليل لا يوجد ما يدلّ على انفعاله بالمتنجّس الخالي عن عين النجس، كما سيأتي في محلّه. وأمّا المضاف القليل فينفعل بملاقاة المتنجّس بمقتضى دليله، فلا يكون الماء القليل المغسول به المتنجّس في غير الغسلة المزيلة ماءً متنجّساً ليشمله ما دلّ على عدم مطهّرية النجس.

وأمّا المضاف القليل المغسول به المتنجّس فيتمسّك بإطلاق ما دلّ على انفعال المضاف بالمتنجّس لإثبات نجاسته، فيشمله ما دلّ على عدم مطهّرية النجس، ويكون حينئذٍ معارضاً لإطلاق الأمر بالغسل الدالّ على مطهّرية المضاف.

ولكنّ هذا التقريب لو تمّ لا يثبت عدم جواز استعمال المضاف في الغسلة الأُولى؛ لأنّ ما دلّ على عدم مطهّرية النجس يختصّ بخصوص الغسلة التي تتعقّبها طهارة المحلّ، كما سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في بحث ماء الغسالة.

والشأن في وجود إطلاقٍ في دليل انفعال المضاف بالمتنجّس بحيث يشمل حالة غسله به، وسيظهر حال ذلك في مسألة انفعال الماء المضاف.

والاعتراض الثاني على التمسّك بإطلاقات الغسل: أنّها مقيّدة بالروايات

العديدة في الموارد المختلفة التي أُخذت قيد «الماء» بنحوٍ يستفاد منها لزوم كون الغسل بالماء في مقام التطهير، فيرفع اليد بها عن تلك الإطلاقات.

وينبغي أن يكون المراد بالروايات التي أُخذ فيها قيد «الماء»: الأخبار المتكفّلة للأمر بالغسل بالماء، فإنّ شأنها مع مطلقات الأمر بالغسل شأن المقيّد مع المطلق بعد العلم بأنّها في مقام بيان حكمٍ واحد، وهو ما هو المطهّر. فأحدهما ذكر: أنّ المطهّر هو الغسل، والآخر ذكر: أن المطهّر هو الغسل بالماء، فمقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد.

نعم، لو أُريد من الروايات التي أُخذ فيها قيد الماء الأخبار التي وردت في الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي تقدّمت للقول بعدم المطهّرية فهي ليست أخصّ مطلقاً من روايات الأمر بالغسل، بل النسبة بينهما العموم من وجه، كما أشرنا إليه.

ثمّ إنّه قد استشكل: تارةً في المطلقات، وأُخرى في المقيّدات، فقيل في المقيدات: إنّها ليس لها ظهور في التقييد؛ لأن القيد ـ وهو الماء ـ وارد مورد الغالب، فكون القيد غالبياً ومحفوظاً بمقتضى الطبع والعادة لا يبقي لأخذه ظهوراً في التقييد المولوي.

وقيل في المطلقات أيضاً: إنّ الماء حيث إنّه قيد غالبيّ للغسل، والغسل بغير الماء حيث إنّه نادر فالمطلق ينصرف عن الفرد النادر، فالإطلاق غير ثابت، فكون الماء قيداً غالبياً جُعِل تارةً إبطالاً لظهور المقيّد في التقييد، وأُخرى لظهور المطلق في الإطلاق.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ غالبية هذا القيد وندرة ما يقابله: إمّا أن يكون موجباً لهدم الظهور في كلٍّ من الدليلين، أي هدم ظهور دليل الخصم في الإطلاق، وهدم ظهور دليل المشهور في التقييد.

وإمّا أن لا يكون صالحاً لهدم أيّ واحدٍ منهما.

وإمّا أن يكون موجباً لهدم ظهور المطلق في الإطلاق، دون ظهور المقيّد في التقييد.

وإمّا بالعكس.

فعلى التقدير الأوّل ينهدم ظهور كلا الدليلين، وبذلك يبطل دليل الخصم على مطهّرية المضاف، وحينئذٍ نرجع في مقام إثبات قول المشهور ونفي المطهّرية إلى الأُصول العملية، ومقتضاه إجراء استصحاب النجاسة بعد فرض بطلان الإطلاق الذي استدلّ به على المطهّرية.

وعلى التقدير الثاني يتمّ كلّ من الظهورين في نفسه، فالمطلق ظاهر في الإطلاق، والمقيّد ظاهر في التقييد، وبمقتضى قانون حمل المطلق على المقيّد وأقوائيّة ظهور الدليل المقيّد في التقييد من ظهور الدليل المطلق في الإطلاق لا بدّ من تقييد المطلق ورفع اليد عن إطلاقه، وبذلك يثبت أيضاً قول المشهور، وتبطل دعوى مطهّرية المضاف.

وعلى التقدير الثالث يبطل الدليل المدَّعىٰ للمطهّرية، وهو الإطلاق، ويكون ظهور المقيّد في التقييد ثابتاً، فيثبت المطلوب.

والتقدير الرابع هو الذي يكون في صالح القول بالمطهّرية. ولكن يمكن أن يقال: إنّه في نفسه غير محتمل؛ لأنّ ظهور المقيّد في التقييد أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، ولهذا كان مقدّماً عليه في مقام الجمع، فلا يحتمل أن تكون نكتة هادمة للظهور الأقوى في دليل التقييد، ولا تكون صالحة لهدم ظهور المطلق في الإطلاق.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كانت نكتة مانعية كون القيد غالبياً عن انعقاد الظهور الإطلاقي نفس نكتة مانعيّته عن انعقاد الظهور التقييدي.

ولكنّ الصحيح : أنّ كلّاً من المانعيّتين بنكتة ؛ فقد تكون نكتة مانعيّته عن الظهور التقييديّ قويةً بحيث تغلب عليه وتهدمه ، وأمّا نكتة مانعيّته عن الظهور الإطلاقيّ فليست قوية ، فلا تغلب الظهور الإطلاقيّ بالرغم من أنّ الظهور الإطلاقيّ أضعف من الظهور التقييدي .

وتوضيح ذلك : أنّه يوجد في كلام المولى ظهور عامّ ، وهو ظهوره في التطابق بين المقدار المبيّن مولوياً بحسب مقام الإثبات ، والمقدار المجعول مولوياً بحسب مقام الثبوت . وهذا الظهور هو أساس انعقاد الظهور الإطلاقيّ في الدليل المطلق ببركة مقدّمات الحكمة ، وانعقاد الظهور التقييديّ في الدليل المقيّد .

فإذا قال المولى : «أكرم عالماً» فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبيّن في مقام الاثبات مولوياً والمقدار المجعول ثبوتاً أنّ مصبّ الحكم بوجوب الإكرام هو ذات العالم ، من دون أن يؤخذ فيه أيّ خصوصيةٍ زائدة ، فكما لم تؤخذ خصوصية زائدة إثباتاً لم تؤخذ خصوصية زائدة ثبوتاً . وهذا معنى الإطلاق ، فمرجعه إذن إلى التطابق بين العدم إثباتاً والعدم ثبوتاً .

وإذا قال المولى : «أكرم عالماً عادلاً» فمقتضى الظهور في التطابق بين المقدار المبيّن في مقام الإثبات مولوياً والمقدار المجعول ثبوتاً أنّ العدالة مأخوذة في مصبّ الحكم بوجوب الإكرام ، فكما أنّها أُخذت إثباتاً أُخذت ثبوتاً ، وهذا معنى الظهور التقييدي ، فمرجعه إذن ، إلى التطابق بين الأخذ إثباتاً والأخذ ثبوتاً .

وهكذا نعرف أنّ الظهور في التطابق بين مقام الإثبات المولويّ ومقام الثبوت المولويّ هو منشأ استفادة الإطلاق من المطلق ، ومنشأ استفادة التقييد من المقيّد . وهذا الظهور هو في المقيد أقوى منه في المطلق ، أي : أنّ كون ما يصرّح به المولى إثباتاً مأخوذاً ثبوتاً أوضح من كون ما يسكت عنه المولى إثباتاً

غير مأخوذٍ ثبوتاً.

وبعد معرفة ملاك الظهور الإطلاقيّ والتقييديّ يجب أن نعرف أنّ كون القيد غالبياً كيف يزعزع استفادة الإطلاق واستفادة التقييد ؟

أمّا زعزعته لاستفادة الإطلاق فلها أحد وجهين :

الأوّل : أن يكون القيد غالبياً ، ويكون فقده نادراً بدرجةٍ لا يرى العرف الطبيعة مَقْسَماً للواجد والفاقد، بل يراها مختصّةً بالواجد لندرة الفاقد. ومن المعلوم أنّ الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة يتوقّف على أن يكون مدلول اللفظ مَقْسَماً بين الواجد والفاقد ليصحّ فيه الإطلاق، وليس المراد بالمقْسَمية المقسمية بالنظر الدقّيّ العقلي، بل المقسمية بالنظر العرفي، فإذا أدّت ندرة الفاقد وغلبة الواجد إلى خروج الطبيعة عن كونها مقسماً في النظر العرفيّ تعذّر إثبات الإطلاق.

الثاني : أن لا تكون غالبية القيد سبباً في خروج الطبيعة عن المقسمية، ولكنّ الغلبة بمرتبةٍ يحتمل الاعتماد عليها في مقام التقييد، فلا نفترض خروج الطبيعة عن المقسمية عرفاً، ولكنّ غلبة القيد تكون صالحةً للاعتماد عليها في مقام إفادة التقييد؛ لأنّ المتكلّم كما قد يعتمد في إفادة التقييد على قرينةٍ خاصّةٍ كذلك قد يعتمد على قرينةٍ عامّة، نظير الاعتماد على الشهرة في موارد المجاز المشهور، ومعه يكون اللفظ مجملاً، ولا ينعقد للكلام ظهور فعليّ في الإطلاق. فبهذا تكون غالبية القيد مؤثّرةً في إبطال الإطلاق.

وأمّا مانعيّتها عن ظهور الدليل المقيّد في التقييد فتوضيحها : أنّ مقتضى ظهور التطابق بين أخذ القيد مولوياً في مقام الإثبات وأخذه مولوياً في مقام الثبوت هو كون القيد دخيلاً في موضوع الحكم كما تقدّم، غير أنّ هذا الظهور التطابقيّ فرع أن يكون المولى قد أخذ القيد في لسانه بما هو مولى، وأمّا إذا كان

قد أخذه لا بما هو مولى فيكون خارجاً عن موضوع ذلك الظهور التطابقيّ المزبور.

ولا شك أنّ الظهور المقاميّ والحاليّ للمولى حينما يأخذ قيداً في كلامه أن يكون أخذه له بما هو مولى، فيوجد عندنا في الحقيقة ظهوران:

أحدهما: ظهور أخذ المولى للقيد في كلامه في كونه قد أخذه بما هو مولى.

والآخر: ظهور أخذ المولى بما هو مولى للقيد إثباتاً في كونه مأخوذاً في موضوع الحكم ثبوتاً.

والظهور الأوّل يحقّق الصغرى للظهور الثاني. وغالبية القيد وكون وجوده أمراً عادياً طبيعياً قد يؤدّي إلى اختلال الظهور الأوّل من هذين الظهورين، إذ يحتمل أن يكون أخذ المولى للقيد لا بما هو مولى، بل بلحاظ طبع القضية، فحينما يقول: «اغسل بالماء» ـ حيث إنّ الغسل عادةً يكون بالماء ـ فقد لا يبقى لأخذ قيد الماء ظهور في أنّه أخذ مولوي، بل قد يكون من ناحية طبع القضية، وبهذا يتعذّر التمسّك بالظهور الثاني، أي ظهور التطابق؛ لأنّ التمسّك به فرع إحراز صغراه.

ويتلخّص من ذلك كلّه: أنّ نكتة مانعية القيد الغالبيّ والطبعيّ عن انعقاد الظهور الإطلاقي غير نكتة مانعيّته عن انعقاد الظهور التقييدي، بمعنى أنّ مانعيّته ليست في كلٍّ منهما بمعنى الإخلال بالظهور التطابقي حتّى يقال: إنّ الظهور التطابقيّ في المقيّد أقوى منه في المطلق، فلا يحتمل الإخلال بالأقوى دون الأضعف.

بل عرفت أنّ مانعية غالبية القيد عن استفادة التقييد ليست بلحاظ الإخلال بالظهور التطابقي، بل بلحاظ الإخلال بالظهور الذي يحقّق الصغرى لذلك الظهور التطابقي، وهو ظهور حال المولى في أنّه يأخذ القيد في لسانه إثباتاً بما هو مولى.

فبالإمكان أن يدّعىٰ أنّ عرفية القيد وكونه أمراً عادياً في مقام الغسل يوجب الإخلال بهذا الظهور، وإن كان قد لا يوجب الإخلال بالظهور الإطلاقي.

والصحيح في ردّ استدلال الخصم بمطلقات الأمر بالغسل: هو إنكار الإطلاق في نفسه، بلا حاجةٍ إلى التفتيش عن الروايات المقيّدة؛ وذلك لأنّ كلمة «الغسل» مختصّة بالغسل بالماء، ولا تشمل الغسل بمثل ماء الرمّان، إن لم يكن وضعاً فانصرافاً.

والوجه في هذا الانصراف هو: أنّ الأوامر الواردة في مقام الأمر بالغسل ليس المنساق منها الأمر تعبّداً بالغسل، وإنّما المتفاهم منها عرفاً الأمر بالغسل بما هو تنقية وتنظيف. والمركوز في ذهن العرف أنّ الماء الذي ينقّى به وينظّف الشيء بغسله فيه إنّما هو المطلق، وأنّ الماء المضاف ـ كسائر الأشياء الاُخرى ـ ممّا ينقىٰ منه، لا ممّا ينقى به، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً وملاكاً لانصراف الأمر بالغسل الوارد في مقام التنقية والتنظيف إلى الغسل بالماء المطلق.

الثاني: من الوجوه التي استدلّ بها على مطهّرية المضاف قوله تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾[1] بدعوى: أنّ التطهير هنا بمعنى التنقية والإزالة، فيكون الأمر أمراً بإزالة القذر عن الثياب، والإزالة كما تتحقّق بالماء المطلق كذلك بالمضاف.

ويرد عليه أوّلاً: أنّه لو سلّمت دلالة الآية على ذلك فتكون بإطلاقها دالّةً على كفاية الإزالة بأيّ مزيل، سواء كان بالغسل أو بغير ذلك. وهذا يعني أنّ جميع ما دلّ على الأمر بالغسل يكون أخصّ مطلقاً من الآية الكريمة، فبعد تقييد الآية بما دلّ على الأمر بالغسل يكون العمل عليه لا عليها، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها.

فإن فرض في الغسل إطلاق يشمل الغسل بالمضاف فيكون ذلك استدلالاً

(١) المدّثّر: ٤.

بأدلّة الأمر بالغسل، لا بإطلاق الآية.

نعم، تظهر فائدة الاستدلال بالآية فيما لو فرض أنّ إطلاق الأمر بالغسل تعارض بنحو العموم من وجهٍ مع إطلاقٍ آخر يقتضي عدم الاكتفاء بالغسل ـ كما هو الحال على بعض التقادير كما تقدّم ـ فإنّه حينئذٍ لا بأس بالرجوع إلى إطلاق الآية لإثبات كفاية الغسل بالمضاف، باعتبارها عامّاً فوقانياً بعد تساقط إطلاق الدليل المخصّص مع معارضه، أو باعتبارها مرجّحاً لأحد المتعارضين على الآخر لو قيل بالترجيح حتّى في المتعارضين بالعموم من وجه.

ويرد عليه ثانياً: أنّ الاستدلال بالآية الكريمة لا يكفي فيه مجرّد حمل التطهير على الإزالة، بل لا بدّ مع ذلك من ضمِّ أحد أمرين:

الأوّل: أنّ المأمور بإزالته ليس هو النجاسة الحكمية التعبّدية، بل أعيان النجاسة، من قبيل الدم والبول ونحوهما؛ وذلك لأنّ المراد لو كان الأمر بإزالة النجاسة الحكمية لَما كان في الآية تعرّض لِمَا تتحقّق به الإزالة، فقد لا يكفي في إزالتها مجرّد الغسل بالمضاف، ومن المعلوم أن دليل الحكم لا يتعرّض لإثبات موضوعه.

الثاني: أنّ الأمر بالإزالة ليس أمراً نفسياً، وإنما هو أمر إرشادي، بمعنى كونه إرشاداً إلى نجاسة الأعيان التي أُمر بإزالتها، وإلى سراية النجاسة إلى الثياب بملاقاتها، وإلى كون الإزالة لتلك الأعيان مطهّرةً للثياب.

وأمّا إذا كان الأمر نفسياً بنحو الوجوب أو الاستحباب لأجل تحصيل النظافة من القذارات العينية فلا يكون للآية نظر إلى كيفية إزالة النجاسة الحكمية الحاصلة بالملاقاة، وأنّها تحصل بمطلق ما يزيل العين.

وعلى أيّ حالٍ فالمتحصّل من مجموع ما ذكرناه: صحة ما ذهب إليه المشهور من عدم مطهّرية المضاف، ولا يفرق في ذلك بين حالتي الاختيار

والاضطرار، خلافاً لما نسب إلى ابن أبي عقيل[١] من التفصيل الذي يمكن أن يدَّعىٰ في تصوير مدركه: أنّ مقتضى مطلقات الأمر بالغسل كفاية الغسل بالمضاف. وهذه الإطلاقات مقيّدة بما دلّ على الأمر بالغسل بالماء، غير أنّ هذا الأمر مختصّ بالقادر على الماء، إذ لا معنى لأمر فاقد الماء بالغسل بالماء، فيرفع اليد عن إطلاق تلك المطلقات في خصوص حال القدرة على الماء، ويبقى إطلاقها على حاله في غير تلك الحالة.

ويرد عليه: أنّ الأمر بالغسل ليس أمراً تكليفياً، بل هو أمر إرشاديّ، فهو إرشاد وبيان لما هو المطهّر، فيكون للأمر بالغسل بالماء إطلاق حتّى لفرض فقدان الماء.

**المسألة الرابعة: في انفعال الماء المضاف بالنجاسة:**

ويمكن أن نصنّف هذه المسألة إلى أربعة فروع:

الفرع الأوّل: في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة.

الفرع الثاني: في انفعال الماء المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة.

الفرع الثالث: في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجّس.

الفرع الرابع: في انفعال الماء المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس.

**الفرع الأوّل: في انفعال المضاف القليل بملاقاة عين النجاسة:**

فهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه بعد البناء على ما هو الصحيح من أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجاسة، كما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى، فإنّ نفس أدلّة انفعال الماء القليل تكفي لإثبات انفعال المضاف، إذ لا يحتمل أنّ الماء

---

(١) نسبه إليه في مختلف الشيعة ١: ٢٢٢.

بخروجه عن الإطلاق إلى الإضافة يصبح أكثر عصمةً. نعم، لو بني على عدم انفعال الماء المطلق القليل بملاقاة عين النجاسة لاحتجنا في إثبات انفعال المضاف بها إلى بحثٍ ودليلٍ مستقلّ، ويظهر حال ذلك من كلامنا في الفروع الآتية.

**الفرع الثاني: في انفعال المضاف الكثير بملاقاة عين النجاسة:**

ومرادنا بالماء المضاف الكثير: هو المضاف الذي لو كان مطلقاً لكان معتصماً بأن كان بالغاً حدّ الكرّية، أو كانت له مادة. وقد يشمل الكلام في هذا الفرع بعض المائعات التي ليست بماءٍ مضافٍ عرفاً، كالنفط الذي له مادة فإنّه مائع كثير بالمعنى الذي ذكرناه، فيقع الكلام في انفعاله بملاقاة عين النجاسة.

وقد استدلّ على الانفعال في المقام بوجوه:

الوجه الأوّل: ما أفاده السيّد الأُستاذ من الاستدلال بأخبار السؤر[1]، وحاصل الاستدلال بها: أنّ هذه الأخبار فرض فيها سؤر النجاسة، كسؤر الكلب والخنزير وغيرهما، فحكم عليه بالنجاسة، وعنوان السؤر عنوان مطلق يشمل الماء المضاف الذي ساوره الحيوان، كما يشمل المطلق الذي يساوره، ويشمل القليل والكثير معاً، غاية الأمر خرج منه الماء المطلق الكثير بلحاظ أدلّة اعتصامه، وغيره يبقى تحت إطلاقات السؤر، فيحكم بانفعال المضاف بالملاقاة لعين النجاسة ولو كان كثيراً.

والتحقيق: أنّ الاستدلال بأخبار السؤر على انفعال المضاف بعين النجاسة ـ ولو كان كثيراً ـ لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ بعض أخبار السؤر مخصوصة بخصوص الماء صريحاً، من قبيل رواية أبي العباس، حيث جاء فيها حينما سأله

(١) التنقيح ١: ٥١.

عن سؤر الكلب ؟ « وأصبب ذلك الماء »[١] فإنّ هذا قرينة على أنّ السؤر المسؤول عنه ماء، والماء عبارة عن الماء المطلق ولا يشمل المضاف.

وبعض الروايات وإن لم تكن صريحةً في توصيف السؤر بالماء ولكنّها ظاهرة في ذلك عرفاً، من قبيل رواية معاوية بن شريح، حيث سأل الإمام عليه السلام عن سؤر السنّور وأشباهه ؟ فقال عليه السلام : « نعم،اشرب منه وتوضّأ »، وسأل عن الكلب ؟ فقال : « لا »[٢].

فإنّ عنوان الماء وإن لم يذكر صريحاً ولكن بقرينة عطف الوضوء على الشرب والحكم بجوازهما معاً في سؤر السنّور، وعدم جوازهما في سؤر الكلب يعرف أنّ محلّ الكلام سنخ سؤرٍ صالحٍ في نفسه للشرب والوضوء، وليس هو إلّا الماء المطلق.

وحمل الشرب على أنّه بلحاظ طبيعيّ السؤر وحمل الوضوء على أنّه بلحاظ حصّةٍ منه خلاف الظاهر، ولا أقلّ من أن يكون عطف الوضوء على الشرب محتملاً للقرينية بحيث يوجب الإجمال وعدم انعقاد الإطلاق[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٣) لا يقال : اختصاص هذه الأخبار بالماء المطلق لا يضرّ الاستدلال بها على انفعال الماء المضاف الكثير ؛ لأنّها لو دلّت على انفعال الماء المطلق بالملاقاة مع عين النجاسة فتدلّ بالأولوية على انفعال المضاف أيضاً ؛ لأنّه أولى بالانفعال من المطلق، والمفروض أنّ المقدار الثابت بالتخصيص اعتصامه هو المطلق الكثير فقط، فيبقى الماء المطلق القليل والمضاف القليل أو الكثير مشمولاً لدليل الانفعال وباقياً تحت إطلاقه، فهذه الأخبار يصحّ الاستدلال بها على انفعال المضاف، سواء قيل باختصاصها منطوقاً بالمطلق، أم لا.

←

وبعض أخبار السؤر معارضة في موردها بروايات أُخرى فتسقط بالمعارضة، من قبيل أخبار سؤر الكافر واليهوديّ والنصرانيّ[١] فإنّها معارضة بما دلّ على طهارتهم، ولا يوجد جمع عرفيّ في صالح ما يدلّ على النجاسة، فإمّا أن يلتزم بالتساقط، أو بالجمع العرفيّ الموجب لتقديم دليل الطهارة، وعلى التقديرين لا يمكن الاستدلال حينئذٍ بأخبار السؤر المزبورة لإثبات انفعال المضاف.

وبعض أخبار السؤر ليس في مقام بيان انفعال السؤر ليتمسّك بإطلاقه، وإنّما هو في مقام بيان حكم آخر، كرواية عليّ بن جعفر، قال: سألته عن خنزيرٍ شرب من إناءٍ كيف يصنع به؟ قال: «يغسل سبع مرات»[٢].

فإنّ الظاهر من السؤال المفروغية عن الانفعال، وإنّما السؤال عن تشخيص الوظيفة تجاه الإناء وكيفية تطهيره، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية أصل الحكم بالانفعال ليتمسّك بإطلاقه.

---

← فإنّه يقال: شمول هذه الأخبار للمضاف لو كان بإطلاق المنطوق والدلالة المطابقية تمّ ما ذكر، وأمّا إذا لم تشمله بالمنطوق وإنّما كانت تدلّ عليه بالأولوية والدلالة الالتزامية ـ حيث إنّ انفعال المطلق القليل يلازم انفعال المضاف القليل، وانفعال المطلق الكثير يلازم انفعال المضاف الكثير ـ فهذه الدلالة الالتزامية على انفعال المضاف الكثير لا تكون حجّةً بعد سقوط مدلولها المطابقيّ ـ في المطلق الكثير ـ عن الحجّية بالتخصيص، بل هي تسقط أيضاً تباعاً، بناءً على ما هو الصحيح في أمثال المقام من تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية.

إذن فالاستدلال بهذه الأخبار على انفعال المضاف الكثير يتوقّف على أن تكون بمنطوقها ومدلولها المطابقيّ شاملةً للمضاف، ولا يكفي شمولها له بالدلالة الالتزامية والأولوية.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

وبعض أخبار السؤر يعلم وجداناً باختصاصها بالماء المطلق، من قبيل ما ورد في سؤر الناصب في أخبار ماء الحمّام، كرواية ابن أبي يعفور التي ورد فيها قوله: «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة اليهوديّ والنصراني والمجوسيّ والناصب»[١]. فإنّ من الواضح أنّ ماء الحمّام هو الماء المطلق، لا المضاف.

وبعض أخبار السؤر لا يشمل المائع الكثير: إمّا بتمام أقسامه، وإمّا ببعض أقسامه على الأقلّ، من قبيل الروايات التي ورد فيها عنوان الإناء، كرواية محمّد ابن مسلم، في اناء يشرب منه الكلب، قال: «اغسل الاناء»[٢]. فإنّ موردها بقرينة كلمة «الإناء» لا يشمل ماله مادّة جزماً، بل قد لا يشمل المائع البالغ كرّاً، بناءً على انصراف كلمة «الإناء» إلى الأواني المتعارفة التي لا تحمل كرّاً.

وأحسن أخبار السؤر حالاً من حيث الاستدلال بها في المقام: رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «ليس بفضل السنّور بأس أن يتوضّأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[٣]؛ لأنّ موضوع الحكم في هذه الرواية عنوان سؤر الكلب، وهو يشمل المطلق والمضاف، القليل والكثير، وبالاستثناء المتّصل خرج منه المطلق الكثير؛ لأنّ الحوض الكبير الذي يستقى منه إنّما هو المطلق الكثير، بقرينة الاستقاء الذي هو من شؤون المطلق لا المضاف، فيبقى المضاف الكثير تحت إطلاق المستثنى منه فيحكم بنجاسته.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٢٦، الحديث ٧.

ولكنّ تمامية هذا الإطلاق لا يخلو من إشكالٍ أيضاً ؛ وذلك لأنّ كلمة « يستقى منه » المأخوذة قيداً في المستثنى إذا كان المراد به أخذ الاستقاء قيداً في موضوع الحكم بالاعتصام على وجه الموضوعية فلا بأس بجعله قرينةً على اختصاص المستثنى بخصوص الماء المطلق، سواء أُريد بالاستقاء فعلية الاستقاء، أو كونه في معرض أن يستقى منه ؛ لأنّ الاستقاء ـ فعليةً ومعرضيةً ـ لا يشمل الماء المضاف.

والظهور الأوّلي لأخذ القيد وان كان يقتضي دخله بنحو الموضوعية ولكن يرفع اليد عن هذا الظهور في المقام بقرينة الارتكاز المبنيّ على مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي، فإنّ كون الماء ممّا يستقى منه أو في معرض الاستقاء ليس بعنوانه دخيلاً في اعتصام الماء وعدم انفعاله بحسب ما هو المركوز عرفاً من المناسبات الدخيلة في الاعتصام، فارتكازية عدم دخل الاستقاء بعنوانه تكون قرينةً على رفع اليد عن الظهور الأوّلي للقيد في الموضوعية وحمله على الطريقية، بمعنى : أنّ كون الحوض ممّا يستقى منه يكون دخيلاً بما هو معرّف لخصوصيةٍ من الخصوصيات، فالمأخوذ في موضوع الحكم حقيقةً تلك الخصوصية، لا الاستقاء.

وهناك ثلاث خصوصيّات يصلح الاستقاء أن يكون مأخوذاً بما هو معرّف لها :

الأُولى : كون الماء كثيراً ؛ لوضوح أنّ الاستقاء لا يكون إلّا من الكثير.

الثانية : كونه مطلقاً ؛ لأنّ المياه المضافة لا يستقىٰ منها للزرع والحيوانات ولو كان كثيراً.

الثالثة : كونه بصفةٍ معيّنةٍ من حيث الطعم والعذوبة ؛ لوضوح أنّ المياه المالحة من قبيل مياه البحر غير صالحةٍ للاستقاء منها.

فإن كان المراد بقوله: «يستقى منه» أخذه معرّفاً لمجموع الخصوصيات الثلاث اختصّ المستثنى بقسمٍ من الماء المطلق.

وإن كان المراد أخذه معرّفاً للخصوصيّتين الأُولَيَين خاصّةً اختصّ المستثنى بالماء المطلق.

وإن كان المراد أخذه معرّفاً للخصوصية الأُولى فقط فلا يختصّ المستثنى بالمطلق، بل يكون قوله: «يستقى منه» توضيحاً لقوله: «حوضاً كبيراً»، فكأنّه قال: إلّا أن يكون حوضاً كبيراً بحيث يناسب كبره مع الاستقاء منه، فيشمل المستثنى مطلق الحوض الكبير، سواء كان مطلقاً أو مضافاً.

ويكفي لإبطال الاستدلال بالرواية ـ بعد رفع اليد عن ظهور القيد في الموضوعية ـ الإجمال والتردّد في ما أُخذ القيد معرّفاً له؛ لأنّ الاجمال يوجب تردّد المستثنى بين مطلق الكثير وقسمٍ خاصٍّ من الكثير، ويسري هذا الإجمال إلى المستثنى منه؛ لأنّ إجمال الاستثناء المتّصل يسري إلى المستثنى منه، فلا يمكن التمسّك بإطلاق المستثنى منه لإثبات انفعال المضاف الكثير.

هذا إذا لم نقل بأنّ المستثنى منه ابتداءً، مختصّ بالماء المطلق بدعوى: أنّ المراد بسؤر الكلب نفس ما أُريد بفضلة الهرة، إذ قيل: «ليس بفضل السنّور بأس أن يتوضّأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب»، فكأنّه في مقام التفرقة بين السنّور والكلب بلحاظ موضوعٍ واحد. وحيث إنّ المراد بفضل السنّور خصوص الماء المطلق بقرينة عطف الوضوء على الشرب فليكن المراد من سؤر الكلب ذلك أيضاً.

الوجه الثاني: الاستدلال بما ورد في بعض الأخبار من: أنّ الفأرة إذا وقعت في السمن فماتت فيه: فإن كان جامداً فألقها وما يليها، وكُلْ ما بقي. وإن

كان ذائباً فلا تأكله، واستصبح به، والزيت مثل ذلك[١].

وقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في تقريب الاستدلال بذلك: أنّ الحكم بانفعال السمن والزيت يدلّ على انفعال المضاف بالملاقاة؛ لأنّهما وإن لم يكونا من المضاف ولكن بعد أن عرفنا أنّ الانفعال مستند إلى مَيَعانهما وذوبانهما فكلّ مائعٍ له ذوبان يحكم بنجاسته إذا لاقى نجساً، بلا فرقٍ في ذلك بين قلّته وكثرته[٢].

أقول: يوجد لدينا حكمان بالانفعال:

أحدهما: الحكم بانفعال السمن والزيت، في مقابل أن يحكم باعتصامهما على حدّ اعتصام الكرّ والجاري.

والآخر: بعد فرض ثبوت الحكم الأوّل بالانفعال يحكم بانفعال تمام السمن والزيت في مقابل أن يختصّ الانفعال بخصوص موضع الملاقاة، كما في الجوامد.

وعلى هذا فما أُفيد من معلومية أنّ المستند للحكم بانفعال السمن والزيت هو ذوبانهما ومَيَعانهما فيحكم بانفعال كلّ مائع: إن أُريد بذلك أنّ الحكم الأوّل بالانفعال مستند إلى الذوبان ـ أي أنّ أصل الانفعال في مقابل الاعتصام مستند إلى الذوبان والميعان ـ فهذا غير معلوم، بل معلوم العدم؛ لأنّ الحكم بالانفعال في مقابل الاعتصام لا يختصّ بالمائعات، وليس بملاك المَيَعان؛ لأنّه ثابت في الجوامد أيضاً.

وإن أُريد بذلك أنّ الحكم الثاني ـ وهو أنّ الانفعال لا يختصّ بموضع الملاقاة ـ مستند إلى الذوبان والميعان فهو صحيح، ولهذا نسرّي الحكم الثاني إلى

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

(٢) التنقيح ١: ٥٢ ـ ٥٣.

كلّ مائع.

ولكنّ هذا لا يثبت المقصود؛ لأنّ كلامنا في الماء المضاف ليس في أنّ الانفعال يختصّ بموضع الملاقاة منه أو يشمله بتمامه، بل الكلام في أصل الانفعال في مقابل الاعتصام.

والحاصل: أنّ الحكم الذي يكون الذوبان مناطاً له ليس هو محلّ الكلام، وما هو محلّ الكلام ـ وهو أصل الانفعال في مقابل الاعتصام ـ ليس الذوبان مناطاً له حتماً؛ لأنّه ثابت في الأجسام الجامدة أيضاً.

فإن قيل: إنّ قوله: «وإن كان ذائباً فلا تأكله» يتكفّل بجزائه مجموع الحكمين، أي أصل الانفعال وشموله لتمام الجسم، وحيث إنّه علّل ذلك بالذوبان فيستفاد منه أنّه متى وجد الذوبان ترتّب مجموع الحكمين.

قلنا: إنّ المعلّق على الذوبان والمعلّل به في هذه الجملة هو الحكم الثاني، لا الأوّل؛ لأنّ أصل الانفعال قد حكم بثبوته على كلّ حال، وإنّما فصّل بين حالتي الانجماد والذوبان بلحاظ الحكم الثاني.

ولو سلّم كون أصل الحكم بالانفعال معلّقاً على الذوبان فلا يمكن أن يستفاد من ذلك إسراء الحكم إلى كلّ ذائب؛ لأنّ الذوبان ذكر شرطاً في ثبوت الانفعال للسمن، لا تعليلاً لثبوته له، ففرق بين أن يقول: «السمن ينفعل لأنّه ذائب» وبين أن يقول: «السمن إذا كان ذائباً ينفعل»، فإن القول الأوّل يقتضي التعدّي إلى كلّ ذائب؛ لأنّ مقتضى التعليل إلغاء خصوصية المورد وجعل الحكم دائراً مدار العلّة.

وأمّا القول الثاني فهو لا يقتضي التعدّي؛ لأنّه إنّما يدلّ على أنّ الذوبان شرط في ثبوت الانفعال للسمن، وهذا لا يعني أنّه يستتبع نفس الحكم في موضوعٍ آخر، بل هو من قبيل قولنا: «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه» فإنّ هذا

لا يدلّ على أنّ غير العالم إذا كان عادلاً يجب إكرامه أيضاً، والوارد في الرواية هو القول الثاني، لا الأوّل، فلا موجب للتعدّي.

نعم، لو كان الارتكاز العرفيّ قاضياً بعدم الفرق بين السمن والزيت وبين الماء المضاف لصحّ التعدّي بتوسّط الارتكاز، ولكنّ هذا الارتكاز ممنوع؛ لأنّ مائية الماء المضاف من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في تميّز الماء المضاف عن السمن والزيت.

الوجه الثالث: الاستدلال برواية عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الخنفساء، والذباب، والجراد، والنملة، وما أشبه ذلك، يموت في البئر، والزيت، والسمن وشبهه؟ قال: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس»[١].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية له وجهان:

أحدهما: استفادة النجاسة من مفهوم قوله: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس»، فإنّ مفهومه يدلّ على الانفعال عند ملاقاة مِيتةِ ذي النفس السائلة، وموضوع الحكم هو الزيت والسمن وشبههما، فيشمل كلّ ما يكون شبيهاً بالزيت والسمن، وبهذا يعمّ كلّ أقسام الماء المضاف.

ويرد عليه: أنّ قوله: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس» لو كان مشتملاً على أداة الشرط ـ من قبيل أن يقال: إذا لم يكن له دم فلا بأس ـ فهو يدلّ منطوقاً على عدم الانفعال، ويدلّ مفهوماً على الانفعال، ومقتضى إطلاق المنطوق عدم الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت، ومقتضى إطلاق المفهوم ثبوت الانفعال في تمام ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت إذا وقعت فيه مِيتةُ ما له نفس سائلة.

ولكنّ الجملة الواردة في الرواية ليست مشتملةً على أداة الشرط، وإنّما هي

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مشتملة على التفريع بقرينة «الفاء»، إلّا أنّ هذا بمجرّده، لا يكفي في إثبات مفهومٍ من سنخ مفهوم الشرط للجملة.

نعم، يستفاد من الجملة، ثبوت الحكم بالانفعال ـ ولو في الجملة ـ في ما له دم، إذ لو كان حكم ماله دم وما ليس له دم واحداً لكان أخذ عنوان ما ليس له دم لغواً، فيثبت بهذا اللحاظ أنّ ما له دم منجّس ولو في الجملة؛ دفعاً للّغويّة، وإعطاءً للتفريع حقّه، فلا يمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات أنّ ما له دم منجّس لكلّ ما يكون شبيهاً بالسمن والزيت.

والوجه الآخر لتقريب الاستدلال: ما ذكره السيّد الأُستاذ من: أنّ المستفاد من جواب الإمام عليه‌السلام إقرار السائل على ما هو المركوز في ذهنه، من أنّ وقوع ما له نفس سائلة في شيءٍ من المائعات يقتضي نجاسته[1].

أقول: إنّ تخصيص السائل سؤاله بالخنفساء والذباب وأمثالهما وإن كان يشعر أو يدلّ على أنّ المركوز في ذهنه منجّسية ما له نفس سائلة من المِيتة ولكنّ هذا الارتكاز حيث إنّ الراوي لم يكن في مقام بيانه فلا يمكن أن نحدّد أنّ المركوز في ذهنه هل كان هو انفعال كلّ ما يكون شبيهاً بالسمن في الذوبان والمَيَعان بوقوع المِيتة النجسة فيه، أو انفعال ما يكون شبيهاً بالسمن في بعض المراتب، بحيث لا يشمل كل مائع؟

وحيث إنّ الراوي لم يكن ابتداءً في مقام إفادة هذا الارتكاز، وإنّما استفيد بقرينة تخصيصه للسؤال بأمثال الخنفساء والجراد فلا يمكن التمسّك بإطلاقٍ أو ظهورٍ في كلامه لإثبات أنّ ارتكاز منجّسية المِيتة النجسة كان يشمل كلّ ما يكون شبيهاً للسمن في أصل المَيَعان والذوبان.

---

(١) التنقيح ١: ٥٣.

ومع تردّد ارتكاز الراوي وعدم تبيّن حدوده لا يمكن أن يستكشف من سكوت الإمام عليه السلام وعدم ردعه عنه إمضاء الموجبة الكلّية لانفعال كلّ مائعٍ بالملاقاة، سواء صدق عليه أنّه ماء أوْ لا، وسواء كان قليلاً أو كثيراً.

الوجه الرابع: ما دلّ من الروايات على نجاسة المرق في القدر إذا وقعت فيه نجاسة، من قبيل رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: أنّ علياً عليه السلام سئل عن قدرٍ طبخت وإذا في القدر فارة؟ قال: «يهراق مرقها، ويغسل اللحم ويؤكل»[(١)].

والاستدلال بذلك على المطلوب يتم بدعوى: أنّ المرق يشمل ماء اللحم الذي هو ماء مضاف، وكلمة «القدر» تشمل القدر الكبير الذي يحتوي كرّاً من المرق أو أزيد، فيكون للدليل إطلاق يقتضي انفعال المضاف الكثير بملاقاة النجاسة.

ولكنّ رواية السكونيّ ضعيفة، وكذلك رواية زكريا بن آدم[(٢)] القريبة منها.

الوجه الخامس: التمسّك بالقاعدة العامّة، وهي: «أنّ كلّ شيءٍ ينفعل بملاقاة النجاسة، إلّا ما خرج بالدليل»، وحيث لا دليل على عدم انفعال المضاف فيحكم بانفعاله عملاً بالقاعدة.

وقد قرّب السيّد الأُستاذ هذا الوجه[(٣)] بإثبات هذه القاعدة العامّة بموثّقة عمّار التي ورد فيها: «إغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»[(٤)]، فقد جعل من هذه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) التنقيح ١: ٥١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الموثّقة دليلاً على أنّ كلّ شيءٍ ينفعل بالملاقاة، فإذا ادّعي في شيءٍ أنّه لا ينفعل فلا بدّ من دليلٍ على عدم الانفعال، ولا دليل على عدم الانفعال في المضاف الكثير.

والتحقيق: أنّ الاستدلال على انفعال المضاف الكثير بالقاعدة العامة يتطلّب منّا أن نتساءل عن الدليل الذي به نثبت تلك القاعدة العامّة:

فإن كان مدرك القاعدة المدّعاة هو موثّقة عمّار المشار إليها فيرد عليه: أنّ القاعدة المستفادة من موثّقة عمّار لا يمكن أن تكون أوسع من مدلول هذه الموثّقة، وهذه الموثقة وإن دلّت على الأمر بغسل كلّ ما أصابه النجس ـ وحيث إنّ الأمر إرشاد إلى النجاسة، فتدلّ على انفعال الملاقي للنجس مطلقاً ـ ولكن حيث إنّ الإرشاد إلى النجاسة كان بالأمر بالغسل، فلا يكون الدليل شاملاً لما لا يقبل الغسل من الأجسام، من قبيل الماء المضاف، فإنّ الماء المضاف لا معنى للأمر بغسله، فلا يصحّ الإرشاد إلى نجاسته بلسان الأمر بالغسل، فالدليل الدالّ على نجاسة الملاقي بلسان الأمر بالغسل لا يشمل الماء المضاف، ولا يكون دليلاً على انفعاله بالملاقاة ما دام لا يعقل بشأنه الغسل.

وإن شئت قلت: كما لا يمكن ورود الدليل الخاصّ على انفعال الماء المضاف عند ملاقاة النجس له بلسان: «اغسل ماء الرمّان» كذلك لا يمكن شمول الدليل الدالّ على الانفعال بلسان الأمر بالغسل له.

وإن كان مدرك القاعدة هو الإجماع وفرض انعقاد الإجماع على الانفعال في كلّ ملاقٍ حتّى المضاف فهذا في الحقيقة استدلال بالإجماع، وحيث إنّه مدركيّ وليس تعبّدياً فقد يقال بعدم حجّيته؛ لاحتمال استناده إلى بعض الوجوه السابقة.

وإن كان مدرك القاعدة مجموع الأخبار الواردة في الانفعال ـ بمعنى كونها

قاعدةً متصيّدةً من مجموع الأخبار ـ فلا يمكن تطبيقها على موردٍ إلّا إذا كان هذا المورد داخلاً في نطاق الإطلاق اللفظيّ للأخبار، أو كان الارتكاز العرفيّ يلغي خصوصية الفرق بينه وبين ما هو داخل في نطاق الإطلاق اللفظيّ للأخبار.

وأمّا إذا لم يكن المورد داخلاً تحت الأخبار ـ لا لفظاً ولا ارتكازاً ـ فلا معنى لتطبيق القاعدة عليه، والماء المضاف في المقام كذلك.

أمّا عدم دخوله تحت الأخبار لفظاً فقد اتّضح حاله عند الكلام في الوجوه السابقة. وأمّا عدم دخوله تحتها بتوسّط الارتكاز فلأنّ الارتكاز العرفيّ لا يلغي خصوصية الفرق بين المضاف وبقية الأجسام؛ لأنّ مائية المضاف من المحتمل دخلها في اعتصامه وتميّزه من هذه الناحية على سائر الأجسام.

الفرع الثالث: في انفعال الماء المضاف القليل بملاقاة المتنجس:

وحاصل الكلام في ذلك: أنّه إذا قلنا: إنّ الماء المطلق القليل ينفعل بملاقاة المتنجّس كفى نفس الدليل الدالّ على ذلك دليلاً على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجّس أيضاً، إذ لا يحتمل كون الإضافة سبباً للزيادة في العصمة.

وأمّا إذا بنينا على أنّ الماء القليل المطلق لا ينفعل بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس فلا بدّ من بحثٍ مستقلٍّ في هذا الفرع بقصد الحصول على دليلٍ يدلّ على الانفعال بملاقاة المتنجّس الخالي عن عين النجس في الماء المضاف القليل بعد الفراغ عن انفعاله بملاقاة عين النجس.

والأخبار المتقدّمة كلّها واردة في مورد ملاقاة المضاف، أو شبه المضاف لعين النجاسة، فلا يمكن أن نستفيد منها الانفعال بملاقاة المتنجّس الخالي عن عين النجس، إذ لا ملازمة بين الانفعال بعين النجس والانفعال بالمتنجّس بعد البناء على التفكيك بينهما في الماء المطلق القليل، كما هو المفروض.

ويمكن أن يستدلّ على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجّس بأحد

وجهين :

الأوّل : التمسّك بأخبار سؤر الكتابي ، من قبيل قوله : سألته عن سؤر اليهودي ؟ قال : « لا تشرب منه »[١]. بناءً على أحد المحتملات الثلاثة لهذه الأخبار ، فإنّ هذه الأخبار قد تحمل على النجاسة الذاتية للكتابيّ بوصفه كافراً ، كما هو المشهور.

وقد تحمل على التنزّه والاستحباب جمعاً بينها وبين ما دلّ على طهارة أهل الكتاب.

وقد تحمل على أنّها في مقام الحكم بأصالة النجاسة العرضية في الكتابي ، فالكتابي وإن لم يكن نجساً ذاتاً ولكن بلحاظ مساورته للنجاسات أخرجه الشارع عن عموم قاعدة الطهارة ، وحكم بأنّ الأصل فيه هو النجاسة العرضية ما لم يتفق العلم بانتفائها.

وقد جعل بعض الفقهاء[٢] هذا الاحتمال الثالث وجهَ جمعٍ بين ما دلّ على النجاسة وما دلّ على الطهارة.

فإن بني على الاحتمال الأوّل فروايات السؤر أجنبية عن محلّ الكلام ؛ لأنّ موردها حينئذٍ هو فرض الملاقاة لعين النجس.

وإن بني على الاحتمال الثالث أمكن الاستدلال بها في المقام ، بدعوى : أنّ الكتابيّ ـ بناءً على هذا الاحتمال ـ محكوم عليه شرعاً بأنّه متنجّس ، لا عين النجس ، وقد حكم بنجاسة سؤره ، والسؤر شامل للمضاف ، فهذا يدلّ على أنّ

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٩ ، الباب ٣ من أبواب الأسآر ، الحديث ١ ، و ج ٣ : ٤٢١ ، الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ ، وفيهما : « فقال : لا ».

(٢) راجع مدارك الأحكام ٢ : ٢٩٨ ، والتنقيح ٢ : ٥٦ ـ ٥٧.

المضاف ينفعل بملاقاة المتنجّس، إذ لولا ذلك لَما حكم بنجاسة سؤره مع عدم كونه نجساً ذاتاً.

وأمّا إذا بني على الاحتمال الوسط ـ أي الثاني ـ فالرواية لا تدلّ على نجاسة السؤر ليتمسّك بها في المقام، إلّا أن يقال: إنّ النهي فيها عن سؤر الكتابيّ وإن كان تنزيهياً على هذا الاحتمال، ولكنّ المتفاهم عرفاً أنّ نكتة التنزيه هي احتمال كون الكتابيّ متنجّساً بالنجاسات التي يساورها عادةً، وهذا يعني لزوم الاجتناب عن السؤر لو علم بتنجّس الكتابي.

ولكن يمكن أن يكون التنزّه، بلحاظ مرتبةٍ من الحزازة الذاتية في نفس الكتابي، من دون نظرٍ إلى النجاسة العرضية، فلا تكون أخبار السؤر دالّةً على أنّ المضاف ينفعل بالمتنجّس.

الثاني: التمسّك برواية عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الدَنّ[١] يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كامخ[٢] أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس»[٣].

فإنّه سواء قلنا بأنّ مراد السائل بقوله: «الدَنّ يكون فيه الخمر» فعلية وجود الخمر في الدَنّ، أو كون الدنّ مستعملاً سابقاً ظرفاً للخمر وإن لم يكن الخمر موجوداً بالفعل، وسواء قلنا بأنّ مراد السائل بقوله: «هل يصلح أن يكون فيه خلّ؟» السؤال عن صلاحية الخلّ الموضوع في دَنّ الخمر كما هو الظاهر، أو

---

(١) الدَنّ: واحد الدِنَان، وهي الحباب. مجمع البحرين ٦: ٢٤٨، «مادة: دَنَنَ».

(٢) الكامَخ ـ بفتح الميم وربما كسرت ـ الذي يؤتدم به، معرّب. مجمع البحرين ٢: ٤٤١ «مادة: كمخ».

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

السؤال عن صلاحية وضعه في دَنّ الخمر بما هو استعمال لظروف الخمر ـ على أيّ حالٍ ـ نستفيد من تعليق نفي البأس على الغسل أنّه مع عدم الغسل وإزالة النجاسة عن الدَنّ يكون هناك محذور، ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن المتشرّعيّ والعرفيّ تعيّن هذا المحذور في سراية النجاسة من الدَنّ إلى المائع ما لم يغسل الدَنّ، وهذا دليل بإطلاقه على انفعال المائع بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس.

ويتوقّف تتميم هذا الوجه على عدم الالتزام بسقوط هذه الرواية بالمعارضة مع الروايات الدالّة على طهارة الخمر، وإلّا فلا مجال للاستدلال بها؛ لأنّ مفادها ـ وهو الحكم بانفعال المضاف الموضوع في الدَنّ قبل غسله ـ لازم لمجموع أمرين: أحدهما نجاسة الخمر، والآخر انفعال المضاف بملاقاة المتنجّس.

وبعد فرض ابتلاء الرواية بالمعارض بلحاظ الأخبار الدالّة على طهارة الخمر فلا يمكن بقاء هذه الرواية على الحجّية في مفادها؛ لأنّه لازم لنجاسة الخمر، ولا يمكن الالتزام بحجّيتها في أحد ملزومي مفادها مع رفع اليد عن حجّيتها بالنسبة إلى مفادها؛ لكي يثبت بها انفعال المضاف بملاقاة المتنجّس دون نجاسة الخمر؛ لأنّ هذا تفكيك بين المدلول المطابقيّ والالتزاميّ في الحجّية.

الفرع الرابع: في انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس:

ولو حصلنا على دليلٍ يدلّ على انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس لكان بنفسه دليلاً على الانفعال في الفرع الثاني؛ لأنّ انفعال المضاف الكثير بالمتنجّس يستلزم انفعاله بعين النجس.

ولا بدّ في تحقيق الحال في ذلك من الالتفات إلى الفرع الثالث، فإن لم يكن قد تمّ فيه دليل على انفعال المضاف القليل بملاقاة المتنجّس فلا دليل في المقام أيضاً. وإن تمّ في الفرع السابق أحد الوجهين المتقدّمين فلا بدّ من ملاحظة مدى

شمولهما للمضاف الكثير.

أمّا الوجه الأوّل ـ وهو أخبار سؤر الكتابيّ، بناءً على الاحتمال الثالث المتقدم فيها ـ فقد يقال: إنّها إذا تمّت دلالتها على انفعال المضاف بملاقاة المتنجّس فلا يفرق في ذلك بين القليل منه والكثير؛ لصدق عنوان السؤر على كلٍّ منهما، وستأتي تتمّة تحقيقٍ لذلك.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو رواية الدَنّ ـ فقد يدّعىٰ الإطلاق فيها للمضاف الكثير، على أساس أنّ الدَنَّ من الظروف الكبيرة، وفرض سعته للكرّ فرض اعتياديّ يشمله الإطلاق.

ولكن هنا نكتة في خصوص رواية الدَنّ توجب الإشكال في الاستدلال بهذا الإطلاق على انفعال المضاف الكثير بالملاقاة، وهي: أنّ الرواية لو كانت تفرض دَنّاً مليئاً بالمضاف ثمّ تقع فيه النجاسة أو المتنجّس لأمكن الالتزام بإطلاقها لإثبات أنّ المضاف الكثير ينفعل أيضاً، ولكنّ الرواية تفرض دَنّاً متنجّساً بالخمر ويوضع فيه المائع المضاف.

ومن المعلوم أنّ المائع المضاف حينما يوضع في الدَنّ المتنجّس بسببٍ سابقٍ يكون حين صبّه في الدَنّ غير متساوي السطوح عادةً، بمعنى أنّه يتشكّل أسفل وأعلا، من قبيل ما إذا أردت أن تصبّ ماءً من الإبريق، فإذا قلنا: إنّ تقوّي السافل بالعالي ليس على مقتضى القاعدة، وإنّما هو حكم تعبّدي ثبت بلحاظ أخبار ماء الحمّام ـ كما هو مبنى السيّد الأُستاذ دام ظلّه[1] ـ فلا يكون الحكم بانفعال المضاف الذي يوضع في الدَنّ المتنجّس كاشفاً بإطلاقه عن أنّ المضاف الكثير ينفعل بالملاقاة أيضاً، بل لعلّه بلحاظ أنّ الملاقاة في مورد الرواية لا تكون مع المضاف الكثير إلّا مع اختلاف سطوحه، أي أنّ الملاقي هو الجزء

---

(١) التنقيح ١: ٢٧٩.

السافل.

فإذا لم نقل بتقوّي السافل بالعالي على القاعدة ـ وقلنا: إنّ مقتضى القاعدة هو الانفعال، وإنّما خرجنا عنها في خصوص الماء المطلق لأخبار ماء الحمّام ـ فلا يكون الحكم بنجاسة المضاف في مورد الرواية كاشفاً عن عدم اعتصام المضاف الكثير، بل المتيقّن استكشافه من ذلك عدم تقوّي السافل بالعالي، والمفروض أنّ هذا هو مقتضى القاعدة، حتى في الماء المطلق.

وأمّا فرض إلقاء المضاف في الدَنّ المتنجّس بنحوٍ لا تختلف سطوحه ولا يحصل له عالٍ وسافل فهو فرض نادر لا معنى للتمسّك بالإطلاق بلحاظه.

بل يمكن أن يدّعىٰ أكثر من ذلك، فيقال بعدم الإطلاق في الرواية للماء المضاف الكثير الملاقي مع النجس أو المتنجّس؛ لأنّه من غير المتعارف ـ عادةً ـ وضع الخلّ أو غيره في الدَنّ دفعةً واحدة، عن طريق الصبّ المستمرّ بنحو الاتّصال بأنبوبٍ أو نحوه، بحيث يكون المضاف حين ملاقاته مع الدن كرّاً. وإنّما المتعارف أن يفرّغ الخلّ أو الزيت أو غيرهما ممّا يحفظ في الدَنّ متقطّعاً بواسطة الأواني الصغيرة. فافتراض تفريغ المضاف الكرّ في الدنّ بنحوٍ يكون متّصلاً حين الملاقاة ـ هذا الافتراض الذي هو المطلوب في المقام ـ نادر جدّاً، فلا معنى لدعوى الإطلاق بلحاظه.

بقيت نقطة مهمّة مرتبطة بالاستدلال بأخبار السؤر على انفعال المضاف الكثير بعين النجاسة في الفرع الثاني، وعلى انفعال المضاف الكثير بالمتنجّس في الفرع الرابع بالتقريب المتقدّم، وهذه النقطة مبنيّة على تحقيق مطلبٍ كلّيٍّ له نفع في المقام، وفي كثيرٍ من المقامات التي وقع فيها الاستدلال على نجاسة شيءٍ من الأشياء بالروايات.

وتوضيح الحال في ذلك المطلب الكلّيّ: أنّنا إذا لاحظنا حال السائل الذي

يسأل عن حكم شيءٍ من حيث النجاسة والطهارة عند ملاقاته لشيءٍ آخر فهو بحسب مقام الثبوت يحتمل ثلاثة احتمالات :

الأوّل : أن يكون نظره في السؤال متّجهاً محضاً إلى حيثية أنّ الملاقَى ـ بالفتح ـ هل هو نجس ، بحيث تسري منه النجاسة بالملاقاة أوْ لا ؟ مع فراغه عن أنّ الشيء الملاقي ـ بالكسر ـ قابل للانفعال في نفسه وليس معتصماً .

الثاني : أن يكون نظر السائل في السؤال متّجهاً محضاً إلى حيثية أنّ الملاقي ـ بالكسر ـ هل هو معتصم ، أو قابل للانفعال بملاقاة النجس مع فراغه عن أنّ الشيء الملاقى ـ بالفتح ـ نجس في نفسه ، ومنجّس لما لا يكون محكوماً بالاعتصام ؟

الثالث : أن يكون نظر السائل متّجهاً إلى كلتا الجهتين ، فهو لا يدري أنّ الملاقَى ـ بالفتح ـ نجس ، أوْ لا ، ولا يدري أنّ الملاقي ـ بالكسر ـ هل هو معتصم ، أو قابل للانفعال بالنجس ، فلم يفرغ عن كلٍّ من الجهتين ؟

هذا بحسب مقام الثبوت .

وأمّا بحسب مقام الإثبات فقد يستظهر الاحتمال الأوّل ، ومناط استظهاره أن يكون اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ خلاف الارتكاز العامّ ، فبقرينة ارتكازية أنّ الملاقي ـ بالكسر ـ لا يتميّز عن سائر الأشياء التي تنفعل بالنجاسة يستظهر عرفاً أنّ نظر السائل ليس إلى اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ بل إلى نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ مع الفراغ عن عدم اعتصام الملاقي له في حد نفسه .

ومثاله : ما إذا ورد السؤال عن حكم الثوب الذي أصابه دم البراغيث فإنّ المستظهر عرفاً من هذا السؤال أنّ الملحوظ للسائل حيثية أنّ دم البرغوث نجس ، أوْ لا ، لا حيثية أنّ الثوب هل هو معتصم كاعتصام الجاري وماء المطر ، أوْ لا ؛ لأنّ احتمال الاعتصام في الثوب حيث إنّه على خلاف الارتكاز فيوجب

الارتكاز انسباق الحيثية الأُخرى، فيكون كلام السائل ظاهراً في الاحتمال الأوّل.

وقد يستظهر الاحتمال الثاني، ومناط هذا الاستظهار أن يكون الملاقي ـ بالكسر ـ ممّا يناسب ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ احتمال كونه بعنوانه معتصماً بحيث لا يوجد ارتكاز على عدم اعتصامه ومساواته لغيره من الأجسام، وأن يكون الملاقَى ـ بالفتح ـ ممّا انعقد الارتكاز المتشرّعيّ والعرفيّ على نجاسته، ففي مثل ذلك ينعقد للكلام ظهور في أنّ نظر السائل إلى حيثية الاعتصام إثباتاً ونفياً مع الفراغ عن نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ.

ومثاله : ما إذا سأل السائل عن كرٍّ من الماء وقع فيه البول أو الميتة، أو عن الماء الجاري يقع فيه البول أو الميتة ؛ لأنّ احتمال اعتصام الكرّ أو الماء الجاري ليس على خلاف الارتكاز، بينما نجاسة البول أو الميتة مركوزة، فينسبق الذهن العرفيّ من السؤال الاحتمال الثاني.

وقد لا يستظهر شيء من الاحتمالين الأوّلين بأن تكون نسبة كلتا الجهتين الى نظر السائل واحدةً بحسب الفهم العرفي ؛ وذلك فيما إذا لم يكن هناك ارتكاز لعدم اعتصام الملاقي ـ بالكسر ـ بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك، ولم يكن هناك ارتكاز لعدم طهارة الملاقى ـ بالفتح ـ، بحيث يوجب انصراف الذهن عن كون السؤال عن ذلك.

ومثاله : ما إذا وقع السؤال عن غديرٍ من الماء تبول فيه الدّوابّ، فإنّ افتراض توجّه نظر السائل إلى حيثية أنّ بول الدّوابّ هل هو نجس ومنجس في نفسه ؟ يساوي في النظر العرفيّ افتراض توجّه نظر السائل إلى أنّ مياه الغدران هل تنفعل بالملاقاة، أو معتصمة لا تنفعل بذلك ؟

وتعيين ما هو المستظهر من الاحتمالات الثلاثة له دخل في مقام استنباط

الحكم بالنجاسة والطهارة من الأدلّة؛ وذلك لأنّ السؤال: إن استظهر منه الاحتمال الأوّل ـ وهو أنّ السائل يسأل عن نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ مع فراغه عن كون الملاقي ـ بالكسر ـ قابلاً للانفعال في نفسه ـ فيمكن حينئذٍ التمسّك بالإطلاق لإثبات نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ بتمام أفراده.

فإذا قيل: «ثوبي أو بدني أصابه دم» وأُجيب بأنّه «اغسله» واستظهر من ذلك الاحتمال الأوّل أمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات نجاسة كلّ دم؛ لأنّ المفروض أنّ السؤال متّجه إلى التعرّف على حكم الدم، فيكون الجواب في مقام بيان نجاسة الدم، فيتمسّك بإطلاقه لإثبات نجاسة الدم مطلقاً.

وعلى العكس من ذلك إذا قيل: «ماء البئر تقع فيه الميتة» فأُجيب بأنّه «انزحه» واستظهر من ذلك الاحتمال الثاني فإنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق فيه لإثبات نجاسة الميتة بتمام أقسامها، حتّى ما ليس له نفس سائلة مثلاً؛ لأنّ المفروض أنّ السؤال متّجه إلى التعرّف على حكم البئر من حيث الاعتصام وعدمه، مع الفراغ عن نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية نجاسة الميتة ليتمسّك بإطلاقه لإثبات نجاستها مطلقاً.

إذا عرفت ذلك أتينا بعد ذلك إلى تطبيقه على أخبار سؤر الكتابي، التي استدلّ بها السيّد الأُستاذ على انفعال المضاف الكثير تمسّكاً بإطلاقها، كما تقدّم في الفرع الثاني، والتي تمسكنا بها لإثبات انفعال المضاف الكثير بملاقاة المتنجّس في الفرع الرابع تمسّكاً بإطلاقها.

فنقول: إنّ ما جاء في هذه الروايات من أنّه سئل عليه السلام عن سؤر اليهوديّ فقال: «لا تشرب منه» إنّما يمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات انفعال المضاف الكثير، إذا لم نستظهر، أو نحتمل استظهار الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة.

توضيح ذلك : أنّ نظر السائل في هذه الرواية إذا استظهرنا أنّه متّجه إلى حيثية أنّ اليهوديّ نجس أوْ لا ، مع الفراغ عن أنّ السؤر بحدّ ذاته ممّا ينفعل بملاقاة النجاسة فيكون المدلول العرفيّ للسؤال هو : أنّ اليهوديّ نجس أوْ لا ؟ ويكون الجواب في مقام بيان نجاسته ، ولا يكون في مقام بيان أنّ السؤر متى ينفعل بملاقاة النجاسة ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية لإثبات انفعال المضاف الكثير ؟

فالسؤال عن نجاسة اليهوديّ كما قد يكون بلسان أنّ اليهوديّ نجس أوْ لا ، يكون بلسان أنّ سؤر اليهوديّ ما هو حكمه .

وكما لا يكون للجواب على اللسان الأوّل نظر إلى أنّ المضاف الكثير ينفعل بملاقاة النجاسة كذلك لا يكون للجواب على اللسان الثاني نظر إلى ذلك ؛ لأنّ اللسانين أُسلوبان في الاستفهام عن مطلبٍ واحد .

نعم ، لو قلنا : إنّ نظر السائل إلى حيثية كون السؤر معتصماً أوْ لا ، أو أنّ نظره شامل لهذه الحيثية على الأقلّ فيكون الجواب في مقام البيان من ناحية نفي الاعتصام أيضاً ، فيتمسّك بإطلاقه لإثبات عدم اعتصام المضاف الكثير أيضاً .

ولكن لا ينبغي الإشكال في أنّ الظاهر من الرواية هو الاحتمال الأوّل ؛ لأنّ المناط الذي ذكرناه لاستظهار الاحتمال الأوّل موجود في المقام ، وهو : أنّ احتمال كون السؤر معتصماً في نفسه ليس احتمالاً عرفياً ، فإنّ الطعام والشراب الذي يساوره اليهوديّ حاله ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ حال سائر الأجسام في قابلية الانفعال .

نعم ، المضاف الكثير بعنوان كونه كثيراً لا ارتكاز على عدم اعتصامه ، ولكنّه غير ما هو المفروض في السؤال ، فإنّ المفروض السؤر ، فبقرينة ارتكازية عدم عصمة السؤر بما هو ينصرف كلام السائل عرفاً إلى أنّ السؤال عن حيثية نجاسة

الكتابي، لا عن حيثية اعتصام السؤر وعدمه، فلا يكون الجواب في مقام البيان من ناحية عدم الاعتصام ليتمسّك بإطلاقه.

وهذا بخلاف ما لو فرض أنّ السائل سأل عن مضافٍ كثيرٍ ساوره اليهوديّ بحيث أُخذ قيد الكثرة عنواناً لمورد السؤال، ففي مثل ذلك لا بأس بدعوى: أنّ نظر السائل متّجه أو شامل لحيثية الاعتصام في الملاقي ـ بالكسر ـ؛ لأنّ احتمال اعتصام المضاف الكثير بما هو كثير احتمال عرفيّ لا يوجد ارتكاز على خلافه، فلا ينعقد ظهور على صرف السؤال عنه، ولكنّ هذا مجرد فرض.

فإن قيل: أليس من المحتمل أن يكون السائل شاكّاً في أصل سراية النجاسة من عين النجس إلى الملاقي؟! فهو يحتمل أنّ سؤر اليهوديّ طاهر، لا لاحتمال كونه متميّزاً عن سائر الأشياء بالاعتصام حتّى يقال: إنّ هذا احتمال غير عرفي، بل لأنّه يحتمل أنّ النجاسة لا تسري أصلاً بالملاقاة من عين النجس إلى الملاقي لها، فيكون الجواب في مقام بيان أنّ النجاسة تسري من اليهوديّ إلى سؤره، ومقتضى إطلاقه حينئذٍ أنّها تسري إليه، سواء كان قليلاً أو كثيراً.

قلنا: إنّ الاحتمال المذكور وإن كان ثابتاً بما هو احتمال عقليّ ولكنّ ارتكازية أصل سراية النجاسة عرفاً ومتشرّعياً من عين النجس إلى ملاقيه إلى جانب معهودية كون نجاسة الكتابيّ في نفسه مورداً للشكّ والسؤال، والإثبات والنفي يوجب الانسباق وظهور الكلام عرفاً في كونه متّجهاً إلى تلك الجهة المعهودة دون جهةٍ أُخرى، على خلاف الارتكاز العرفيّ والمتشرّعيّ.

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن قيام الدليل على انفعال المضاف بالملاقاة ينبغي أن يقع الكلام في ما قد يقدم بوصفه معارضاً لدليل الانفعال من الروايات التي قد يستدلّ بها على عدم الانفعال:

فمن ذلك: رواية سعيد الأعرج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قِدْرٍ

فيها جزور وقع فيها قَدَر أُوقيةٍ من دمٍ أيؤكل ؟ قال : «نعم، فإنّ النار تأكل الدم»[١].

ويتوقّف الاستدلال بهذه الرواية على أمرين :

الأوّل : دعوى أنّ الدم منصرف إلى الدم النجس، إذ لو كان مطلقاً وشاملاً للطاهر فيكون ما دلّ على انفعال المضاف بملاقاة النجس ـ الدم وغيره ـ أخصّ مطلقاً من هذه الرواية، فيقيّدها بخصوص الدم الطاهر، بخلاف ما لو ادّعي انصراف الدم فيها إلى النجس.

الثاني : دعوى أنّ قوله في مقام تعليل جواز الأكل : «فإنّ النار تأكل الدم» ليس المراد منه بيان مطهّرية النار، وإلّا لم تكن الرواية دالّةً على عدم الانفعال، وإنّما تدلّ حينئذٍ على أنّ المضاف ينجس، وأنّ النار تطهّره، فلا بدّ من دفع احتمال أنّ الرواية بصدد بيان مطهّرية النار.

وذلك بتقريب : أنّ مطهّرية النار لا يناسبها التعليل بأنّ النار تأكل الدم؛ لأنّ الدم لو كان منجّساً للمرق لَما أفاد أكل النار وإفناؤها له في رفع النجاسة الواقعة بسببه؛ لوضوح أنّ النجس اذا نجّس شيئاً بالملاقاة فلا يرتفع أثره بمجرّد إعدام ذلك النجس.

فهذا التعليل لا يناسب المطهّرية بهذه القرينة، وإنّما يناسب بيان أنّ المكلّف لا يُبتلىٰ إذا تناول من المرق بشرب الدم المحرّم شربه؛ لأنّ الدم قد أكلته النار، فلم يبقَ دم يُبتلىٰ بمحذور شربه.

فالرواية إذن أجنبية عن جعل المطهّرية للنار، وإنّما هي بصدد دفع المحذور النفسيّ في شرب الدم بوصفه محرّماً في نفسه، فتكون الرواية دليلاً على عدم

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٧، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

انفعال الماء المضاف بملاقاة عين النجس، إذ لو كان ينفعل لتنجّس ما في القدر، ولحرم التناول منه، لا من أجل محذور شرب الدم، بل من أجل محذور أكل النجس.

ولكنّ الصحيح مع هذا: عدم إمكان الاستدلال بهذه الرواية؛ لأنّ الرواية حكمت بجواز الأكل من الجزور ـ أي من اللحم ـ ولم تقتصر على تجويز شرب المرق فحسب. وعليه فإذا حملنا الدم فيها على الدم النجس فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

إمّا أنّ الأوقية من الدم لم تصل إلى الجزور أصلاً، بحيث إنّها استهلكت قبل أن يصل شيء منها إلى الجزور.

وإمّا أنّ الجزور لا يتنجّس بملاقاة الدم أيضاً.

وكلا الأمرين غريب!

أمّا الأوّل فلأنّ من البعيد جدّاً أن يستهلك الدم كلّه دون أن يلاقي مع الجزور.

وأمّا الثاني فلأنّ الكلام إنّما هو في انفعال المضاف وعدم انفعاله بعد الفراغ عن انفعال غيره من الأجسام، ويتعيّن على هذا الأساس رفع اليد عن الأمر الأوّل الذي بنينا عليه الاستدلال بالرواية، وحمل الدم فيها على الدم الطاهر الذي ينحصر محذوره في شربه، وهو محذور يرتفع بسبب أكل النار للدم.

ومن ذلك: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن قِدْرٍ فيها ألف رطل ماء يطبخ فيها لحم وقع فيها أوقية من دمٍ هل يصلح أكله؟ فقال: «إذا طبخ فكُلْ، فلا بأس»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٧، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣، وفيه: «وقع فيها

وحيث إنّ الرطل في هذه الرواية مجمل فلا يعلم أنّ المراد به هل هو الرطل العراقيّ ليكون المائع أقلّ من الكرّ، أو الرطل المكّي، أو المدني ليكون أكثر من الكرّ، فينعقد للجواب إطلاق بملاك ترك الاستفصال بعد فرض إجمال الكلمة، ومقتضىٰ الإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال عدم انفعال المضاف بالملاقاة، سواء كان قليلاً أو بالغاً حدّ الكرّ، وحينئذٍ يعارض مع ما دلّ على انفعال المضاف بالملاقاة مطلقاً لو كان.

غير أنّ بالإمكان تصوير حلّ هذا التعارض بناءً على انقلاب النسبة، بأن يقال: إنّ ما دلّ على عدم الانفعال له مقيّد أخصّ منه مطلقاً، وهو ما ورد في انفعال ما في الإناء ونحو ذلك ممّا هو مختصّ بالقليل، فيختصّ دليل عدم الانفعال بالكثير، وبذلك تنقلب نسبته إلى ما دلّ على انفعال طبيعيّ المضاف الشامل بإطلاقه للكثير، إذ يكون أخصّ منه مطلقاً فيخصِّصه، وينتج التفصيل بين القليل والكثير من المضاف في الانفعال، بناءً على تمامية انقلاب النسبة.

ولكنّ هذا كلّه لو استظهر انصراف الدم في الرواية إلى خصوص الدم النجس. وأمّا مع فرض الإطلاق والشمول للطاهر فتكون جميع أدلّة انفعال المضاف أخصّ مطلقاً من الرواية، فتحمل على الدم الطاهر.

بل عرفت أنّ الحمل على الدم النجس فيه محذور أحد أمرين كلاهما لا يلتزم به، كما تقدّم في رواية سعيد الأعرج.

وهناك روايات أُخرى قد يظهر الحال فيها من مجموع ما تقدّم.

نعم، إذا كان جارياً من العالي إلى السافل ولاقى سافله النجاسة لا ينجس العالي منه [1]، كما إذا صبّ الجلّاب من إبريقٍ على يد كافرٍ

---

← وقيّة دم».

فلا ينجس ما في الإبريق، وإن كان متصلاً بما في يده.

---

(١) توضيح الحال في ذلك: أنّ عدم سراية النجاسة من السافل إلى العالي هو المشهور في الماء المضاف، مع نقل الخلاف عن بعضٍ[1]. كما أنّه هو المشهور في الماء المطلق بنحوٍ لم ينقل الخلاف فيه.

ولا بدّ قبل تحقيق هذه المسألة من توضيح مدرك سراية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام أجزائه بمجرّد ملاقاة النجس لجزءٍ منه؛ لكي يرى أنّ ما هو مدرك السراية في المائع الساكن هل يشمل الماء الجاري ويقتضي سراية النجاسة إلى جزئه العالي بملاقاة النجس لجزئه السافل؟ فالكلام إذن يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في توضيح مدرك سراية النجاسة في المائع الساكن إلى تمام أجزائه، على عكس الجامد الذي لا ينفعل بالملاقاة إلّا موضع الملاقاة منه.

فقد يقال في بادئ الأمر: إنّ دليل الانفعال بالملاقاة واحد، وهو يشمل المائع والجامد على السواء، فكيف اقتضى في المائع انفعال تمام أجزائه بملاقاة النجس لجزئه، واقتضى في الجامد انفعال موضع الملاقاة منه خاصّة؟

فإن كان عنوان الملاقي المحكوم بالانفعال في هذا الدليل ينطبق على الجزء خاصّةً فلماذا تسري النجاسة إلى باقي الأجزاء في المائع؟

وإن كان ينطبق على الكلّ لزم سريان الانفعال إلى تمام الجامد أيضاً عند ملاقاة النجس لشيءٍ منه.

وقد يجاب على ذلك بعدّة وجوه:

---

(١) كالسيّد المجاهد في المناهل كما حكاه الشيخ الأنصاري في كتاب الطهارة ١: ٣٠١ والسيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٥.

الوجه الأوّل : أنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي في المرتبة الأُولى إلّا انفعال الجزء الملاقي من المائع للنجس، إلّا أنّ أجزاء المائع لمّا كانت تتحرّك وتنفذ فبتحرّك الجزء الملاقي ونفوذه ينجّس سائر الأجزاء.

ويرد على هذا الوجه ـ بقطع النظر عمّا سوف يأتي ـ: أنّ لازم تفسير السراية على هذا الأساس احتياج استيعاب الانفعال لتمام المائع إلى مرور برهةٍ من الزمن، مع أنّ السراية المدّعاة لا تتوقّف على ذلك.

الوجه الثاني : أنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي في المرتبة الأُولى إلّا انفعال الجزء الملاقي من المائع للنجس، غير أنّ هذا الجزء يُنَجِّس بدوره الجزء الثاني؛ لحصول الملاقاة بينهما في الآن الأوّل، ويتنجّس الثالث بالثاني، وهكذا تحصل نجاسات مترتّبة، ولكن ترتّباً رتبياً لا زمانياً؛ لأنّ الملاقاة بين الأجزاء كلّها حاصلة في الآن الأوّل، فلا حاجة إلى نفوذٍ وتحرّكٍ ومرور زمان.

وقد اعترض في كلمات المحقّق الهمداني رحمه الله[1] وغيره[2] على هذا التفسير للسراية، وذهبوا إلى أنّ المائع عند ملاقاة النجس لجزءٍ منه يتنجّس كلّه في عرضٍ واحد. ويتحصّل من كلماتهم توجيه اعتراضين إلى التفسير المذكور للسراية :

الاعتراض الأوّل : أنّ صاحب هذا المبنى يفترض أنّ الجزء الأوّل من المائع الملاقي للنجس يتنجّس بملاقاة النجس، ثمّ يتنجّس الجزء الثاني بملاقاة الجزء الأوّل، وهكذا.

ولكنّنا نستشكل في نفس تنجّس الجزء الأوّل؛ وذلك لأنّ الجزء الأوّل له سطحان : أحدهما ملاقٍ للنجس، والآخر ملاقٍ للجزء الآخر من الماء. فإذا أردنا

---

(١) مصباح الفقيه ١ : ٩٢.

(٢) راجع جواهر الكلام ١ : ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

أن نقتصر على التطبيق الدقيق لدليل الانفعال بالملاقاة دون إدخال أيّ توسعةٍ عرفيةٍ فلا بدّ أن نلتزم أنّ الملاقي للنجس إنّما هو أحد السطحين للجزء الأوّل، فتختصّ النجاسة به ولا تسري إلى السطح الآخر، ومع عدم تنجّس السطح الآخر فلا موجب لسراية النجاسة من الجزء الأوّل إلى الجزء الثاني.

وهكذا يبدو أنّ التطبيق الدقيق لدليل الانفعال بالملاقاة لا يمكن أن يفسّر سراية النجاسة إلى السطح الآخر من الجزء الأوّل، فضلاً عن سائر الأجزاء.

وأمّا إذا أُريد إعمال العناية العرفية وتبرير نجاسة السطح الآخر من الجزء الأوّل بدعوى: أنّ العرف يرى الجزء الأوّل بتمام سطوحه مصداقاً لعنوان الملاقي للنجس فيحكم بنجاسته فلتعمل هذه العناية العرفية بالنسبة إلى مجموع المائع ابتداءً، ويقال: إنّه بتمامه مصداق لعنوان الملاقي للنجس، وفرد واحد من موضوع دليل الانفعال، فيحكم بنجاسة تمام أجزائه في عرضٍ واحدٍ بسبب الملاقاة للنجس، بلا حاجةٍ إلى تفسير السراية على أساس انفعال الجزء الثاني بالجزء الأوّل والثالث بالثاني، وهكذا...

الاعتراض الثاني: أنّا لو قطعنا النظر عن الاعتراض السابق وفرضنا عدم التمييز بين سطحي الجزء الأوّل، وأنّ نجاسة السطح الملاقي منه للنجاسة مساوقة لنجاسة الجزء الأوّل بتمام سطوحه نقول: إنّ هذا المبنى يتوقف على القول بالجزء الذي لا يتجزّأ، فإنّه حينئذٍ يمكن أن يدّعىٰ أنّ المقدار الذي يتنجّس مباشرةً بملاقاة النجس هو الجزء الذي لا يتجزّأ من الماء، ثمّ تسري النجاسة منه إلى الجزء المجاور له، وهكذا...

وأمّا بناءً على استحالة الجزء الذي لا يتجزّأ، وقابلية كلّ ما يفرض جزءاً للانقسام إلى جزءين فهذا يعني أنّ أيّ جزءٍ تفرضه فهو له جزء أيضاً.

وعلى هذا الأساس نقول لصاحب ذلك المبنى القائل بأنّ الذي يتنجّس

مباشرةً هو الجزء الأوّل : إنّ أيّ جزءٍ يفرض أنّه الجزء الأوّل فهو ـ بحسب الحقيقة ـ يمكن تقسيمه إلى جزءٍ أقرب إلى النجاسة، وجزءٍ أبعد عنها، فهل أنّ الجزء الأبعد يتنجّس بنفس ملاقاة النجس مباشرةً في عرض الجزء الأقرب، أو أنّه يتنجّس بملاقاة الجزء الأقرب ؟

فإن قيل : إنّه يتنجّس بنفس النجس فهذا لا يمكن أن يتمّ على أساس التطبيق الدقيق لدليل الانفعال، بل يتوقّف على إعمال المؤونة العرفية التي تجعل المجموع مصداقاً لعنوان الملاقي، ومعه نعمل المؤونة لجعل مجموع المائع بتمام أجزائه مصداقاً لعنوان الملاقي.

وإن قيل : بأنّ الجزء الأبعد لا ينجس بنفس النجس، بل بالملاقاة للجزء الأقرب نقلنا الكلام إلى الجزء الأقرب، فإنّه بدوره ينقسم إلى جزءين أيضاً : أحدهما أقرب، والآخر أبعد. وكرّرنا الكلام السابق في جزئه الأبعد، وهكذا حتّى لا ننتهي إلى النتيجة.

أمّا تحقيق الحال في الاعتراض الأوّل من هذين الاعتراضين فهو : أنّ تصوير السراية على أساس تنجّس الجزء الأوّل من المائع بالنجس، وتنجّس الجزء الثاني بالجزء الأوّل وهكذا : إن أُريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها في حدود التطبيق الدقيق العقليّ لدليل الانفعال بالملاقاة فيرد عليه الاعتراض الأوّل من الاعتراضين السابقين ؛ لأنّ التطبيق العقلي لدليل الانفعال، لا يفسر نجاسة السطح الآخر من الجزء الأوّل.

وأمّا إذا أُريد به محاولة تفسير السراية وتبريرها بتطبيق دليل الانفعال على ضوء المؤونات العرفية المرتكزة بأن يقال : إنّ المركوز في الذهن العرفيّ أنّ الجزء الأوّل بتمامه مصداق لعنوان الملاقي، وفرد من موضوع دليل الانفعال، فتثبت النجاسة لتمام سطوحه، وينجس الجزء الثاني بسببه فهو تصوير معقول ثبوتاً،

ومحتاج إلى البحث إثباتاً.

ولا يكفي في الإيراد عليه أن يقال ما ورد في الاعتراض الأوّل من أنّه بعد فرض الاحتياج إلى المؤونة العرفية فلنعمل المؤونة لجعل مجموع المائع مصداقاً لعنوان الملاقي؛ لأنّ البحث ليس في الصور المعقولة ثبوتاً لإعمال المؤونة حتّى يقال: إنّه إذا تعقّلنا إعمالها بالنسبة إلى الجزء الأوّل فمن المعقول إعمالها بالنسبة إلى تمام المائع.

وإنّما البحث في تحليل ما هو الواقع من الارتكازات والمؤونات العرفية، إذ بالإمكان أن يُدَّعى أنّ العرف يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى الجزء الأوّل، ويرى بارتكازه أنّ النجاسة تسري إلى الجزء الثاني بتوسّط الجزء الأوّل، ولا يساعد على إعمال تلك المؤونة بالنسبة إلى المائع بتمام أجزائه.

فالبحث إذن من هذه الناحية إثباتيّ لا بدّ فيه من تحليل الارتكاز العرفيّ في باب السراية، الذي لا يبعد أن يكون منعقداً على الوجه المذكور بحيث ينفعل كلّ جزءٍ من المائع بسبب ملاقاته للجزء السابق؛ لأنّ السراية في ما يستقذره العرف ثابتة في أذهانهم العرفية على هذا النحو، فمن الطبيعيّ أن يفهموا من دليل الانفعال بالملاقاة هذا النحو نفسه.

والسرّ في ثبوت السراية في أذهانهم العرفية بذلك النحو: أنّهم لا يرون تقذّر المائع الملاقي للقذر أمراً تعبّدياً؛ ليمكنهم أن يفترضوا تقذّر المائع بتمامه في عرضٍ واحدٍ بملاقاة جزئه للنجس، وإنّما هو بملاك نفوذ أثر تلك القذارة التكوينيّ في تمام المائع. ومن المعلوم أنّ نفوذ هذا الأثر إنّما هو بتوسّط الجزء الملاقي للقذر، لا أنّ أثر القذارة يطفر بطفرةٍ لا يتعقّلها العرف إلى تمام أجزاء المائع، بل ينفذ هذا الأثر إلى كلّ جزءٍ أبعد بتوسّط الجزء الذي هو أقرب.

ويشهد لذلك: خفّة القذارة في نظر العرف مهما بعد الجزء عن النجاسة،

ولهذا لو فرضنا أنّ المائع موضوع في أُنبوبٍ طويلٍ جدّاً ولاقت القذارة مع الجزء الأوّل منه نجد أنّ استقذار العرف من الجزء الأبعد أخفّ من استقذاره من الجزء الأقرب؛ لأنّ تنجّس الجزء الأبعد، إنّما يكون بالجزء الأقرب، لا بالقذارة العينية مباشرةً.

وأمّا الاعتراض الثاني المتقدم ـ الذي وجّهه المحقّق الهمدانيّ وغيره، وركّزوا فيه على أنّ الوجه المذكور للسراية يتوقّف على القول بالجزء الذي لا يتجزّأ، مع أنّه مستحيل ـ فيرد عليه: أنّه لا ربط لمسألة استحالة الجزء الذي لا يتجزّأ فلسفياً بتحليل السراية من وجهة نظر الارتكاز العرفي؛ لأنّ تحليلها من وجهة النظر هذه يستدعي فرض أصغر جزءٍ من المائع بحيث يقبل أن يكون موضوعاً للحكم بالنجاسة في نظر العرف؛ لأنّ قابلية اتّصاف الأجسام بالنجاسة عرفاً تتوقّف على حدٍّ أدنىٰ من الحجم، ولهذا لا يتعقّل العرف اتّصاف البخار بالنجاسة، مع أنّه جسم بالنظر الدقيق، ولكنّ صِغَر الذرّات البخاريّة يجعلها غير صالحةٍ عرفاً للحكم عليها بالنجاسة.

فالجزء الأوّل الذي يتنجّس بملاقاة النجس وينجّس بدوره الجزء الثاني هو ذلك المقدار الذي لا يتعقّل العرف اتّصاف ما هو أصغر منه حجماً بالنجاسة، سواء قام برهان فلسفيّ على إمكان تجزءته، أم لا.

فالوجه المذكور في تفسير السراية سليم إذاً عمّا وُجّه إليه من اعتراضات، غير أنّه محتاج ـ على أيّ حالٍ ـ إلى ضمّ عنايةٍ عرفيةٍ ارتكازية إلى دليل الانفعال بالملاقاة؛ لكي نبرّر على أساسها شمول الانفعال الناشئ من ملاقاة النجس مع جزء المائع لتمام أعماق ذلك الجزء وسطوحه، إذ لو بقينا نحن ودليل الانفعال العامّ بمجرّده لَمَا استفدنا إلّا انفعال السطح الملاقي للنجس من ذلك الجزء فقط.

ولا شكّ في وجود تلك العناية العرفية الارتكازية، غير أنّ الكلام يقع في

تحليل نكتتها.

وتوضيح ذلك: أنّ الملاقاة على نحوين في نظر العرف:

أحدهما: ملاقاة يرى فيها العرف نحواً من التسلّط للنجس أو المتنجّس على ملاقيه، وهذا التسلّط ينتزعه النظر العرفيّ من صلاحية النجس للنفوذ في أعماق ملاقيه، من قبيل ملاقاته للمائع.

والآخر: ملاقاة مجرّدة عن هذا النحو من التسلّط في النظر العرفي؛ لعدم وجود تلك الصلاحية، من قبيل الملاقاة للجامد الذي لا يصلح النجس للنفوذ فيه عرفاً.

والعرف ـ بحسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة لديه ـ يرى أنّ الانفعال الذي ينشأ من النحو الأوّل من الملاقاة أوسع دائرةً من الانفعال المسبّب عن النحو الثاني، وعلى هذا الأساس يرى وقوف الانفعال على خصوص السطح الملاقي للنجس في الجامد وسريانه إلى تمام الجزء المائع الملاقي، وشموله لسائر سطوحه وأعماقه.

الوجه الثالث: أنّ دليل الانفعال العامّ يتكفّل الحكم بنجاسة الملاقي للنجس، وعنوان الملاقي في باب المائعات ينطبق على تمام المائع؛ لأنّه فرد واحد.

وأمّا في باب الجوامد فلا ينطبق إلّا على الجزء الملاقي من الجامد للنجس؛ لأنّ كلّ جزءٍ فرد مستقلّ، فلا يصدق عنوان الملاقي إلّا على ذلك الجزء خاصة.

ويرد عليه: أنّ المقصود بدعوى التفرقة بين المائع والجامد من ناحية صدق عنوان الملاقي على الكلّ في الأوّل، وعلى الجزء في الثاني: إن كان دعوى التفرقة بينهما في نفسيهما بقطع النظر عن دليل الانفعال ووقوعهما موضوعين له فهذا واضح البطلان؛ لأنّنا لا نجد فرقاً بين المائع والجامد من هذه الناحية.

فبنظرٍ دقيقٍ في مقام تطبيق عنوان الملاقي يمكننا أن نقول حين نمسّ

بإصبعنا جسماً جامداً ومائعاً : «إنّ الملاقي للإصبع ليس إلّا الجزء» حقيقةً. وبنظرٍ توسّعيٍّ مسامحيٍّ كما يصدق القول : «بأنّ إصبعي لاقىٰ ماء الإناء» كذلك يصدق «أنّه لاقى ثوب زيد».

وإن كان المقصود دعوى التفرقة بلحاظ وقوع الجامد والمائع موضوعين في دليل الانفعال فهذا يعني ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً، وتحكيمها في كيفية تطبيق الدليل على المائع والجامد، وهو رجوع في الحقيقة إلى العناية العرفية الارتكازية التي تقدّم الكلام عنها في الوجه السابق.

الوجه الرابع : أن يعترف بأنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي في المائع والجامد معاً إلّا نجاسة موضع الملاقاة خاصّة، وإنّما يلتزم السراية في المائع على أساس دليلٍ خاصٍّ، وهو : إمّا الإجماع، وإمّا الروايات الخاصّة الواردة في الماء القليل، والمضاف، والسمن إذا كان ذائباً، حيث نهي عن استعماله والوضوء منه، أو الأكل منه عند ملاقاة النجس له، وحيث إنّ موضوع النهي فيها أوسع من خصوص موضع الملاقاة فيعرف من ذلك أنّ الانفعال في المائعات يسري إلى تمام المائع.

ويرد عليه : أنّا إذا لاحظنا الارتكاز العرفيّ القاضي بالسراية في باب المائعات فسوف يكون بنفسه قرينةً على فهم السراية من هذه الروايات، ولكن مع هذا الارتكاز لا حاجة إلى هذه الروايات، بل يثبت المقصود بنفس الدليل العامّ للانفعال مع تحكيم الارتكاز في فهمه.

وأمّا إذا قطعنا النظر عن ذلك الارتكاز وافترضنا أنّ العرف لا يرى السراية إثباتاً ولا نفياً فيشكل إثبات السراية بالمعنى المقصود من الروايات الخاصّة المشار إليها ؛ لأنّ النهي فيها وإن كان يستفاد منه النجاسة ولكن كما يمكن أن يكون بلحاظ نجاسة المائع بتمامه يمكن أن يكون بلحاظ اشتماله على النجس،

وعدم إمكان تميّز النجس عن غيره عادةً.

فإن قيل: بالإمكان تعيين الأوّل، على أساس ظهور الدليل في الحكم الواقعي، فإنّنا إذا حملنا النهي عن المجموع على السراية كان واقعياً، وإذا حملناه على الاختلاط كان ظاهرياً.

قلنا: إنّ نفي الظاهرية وتعيين الواقعية إنّما يكون بإطلاق الدليل لغير صورة الشكّ، فإنّ هذا الإطلاق هو الذي ينفي الظاهرية لتقوُّم الحكم الظاهريّ بالشكّ. وهذا الإطلاق غير موجودٍ في المقام؛ لأنّ التمييز بين الجزء المتنجّس وغيره غير ممكنٍ عادةً.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح أنّ النجاسة تسري إلى تمام المائع بلحاظ دليل الانفعال العامّ مع تحكيم الارتكاز.

المقام الثاني: بعد الفراغ عن سراية النجاسة إلى تمام المائع لا بد أن نلاحظ أنّ النجاسة هل تسري إلى الجزء العالي إذا كان الماء جارياً ولاقت النجاسة الجزء الأسفل، كما لو كان ساكناً، أوْ لا؟

وما يُقرَّب به عدم السراية إلى الجزء العالي وجوه:

الأوّل: أنّه لم يتحصّل لدينا دليل لفظيّ على انفعال الماء أو المضاف، وإنّما العمدة في إثبات انفعاله والخروج عمّا هو مقتضى القاعدة من الحكم بالطهارة هو الإجماع.

ومن المعلوم أنّ الماء أو المضاف إذا كان بعضه عالياً وبعضه سافلاً ولاقت النجاسة مع السافل منه في حالة الجريان فلا إجماع على نجاسة تمامه بهذه الملاقاة، وإنّما الإجماع على نجاسة الجزء السافل منه فحسب.

وهذا الوجه لا يتوقّف على دعوى أنّ النجس لا يصدق عليه عرفاً أنّه لاقى الماء أو المضاف بتمامه، بل حتّى لو سلّم صدق ملاقاته للمضاف بتمامه يقال بأنّه

لا دليل على الحكم بنجاسة الجزء العالي منه؛ لعدم شمول الإجماع له.

وهذا الوجه غير تامٍّ، بناءً على أنّ الدليل اللفظيّ على انفعال الماء القليل والمضاف بالملاقاة تامّ كما تقدّم، فلا بدّ من ملاحظة إطلاقه.

الثاني: أن يبنىٰ في تفسير السراية في المقام الأوّل على الوجه الرابع؛ وذلك بأن يقال ـ بعد فرض تسليم وجود دليلٍ لفظيٍّ يدلّ على انفعال المضاف بالملاقاة ـ: إنّ هذا الدليل بمجرّده لا يثبت سراية النجاسة إلى غير السطح الذي حصلت معه الملاقاة، فالسراية إنّما هي بدليلٍ خاصٍّ، كالإجماع، والروايات الخاصّة. وهذا الدليل الخاصّ لا يشمل محلّ الكلام، ولا يقتضي السراية إلى الجزء العالي؛ لعدم الإجماع على ذلك، وخروجه عن مورد الروايات.

ويرد عليه ما تقدّم من أنّ السراية في باب المائعات ثابتة بنفس دليل الانفعال بقرينة الارتكاز العرفي، فلا بدّ من ملاحظة كيفية استفادة السراية منه، لنرى مدى شمولها لمحلّ الكلام.

الثالث: أن يبنى على الوجه الأوّل للسراية في المقام السابق؛ وذلك بأن يقال ـ بعد الفراغ عن أنّ كلّاً من الانفعال والسراية ثابت بالدليل اللفظي ـ: إنّ النجس الملاقي للمائع ينجّس الجزء الملاقي له، وإنّما تسري النجاسة إلى باقي الأجزاء بتحرّك هذا الجزء وتغلغله في باقي الأجزاء.

وهذا الوجه للسراية لا ينطبق على محلّ الكلام؛ لأنّ الجزء السافل ـ بحكم كونه سافلاً ـ لا يمكن أن يتحرّك نحو العالي وينفذ فيه لكي تسري النجاسة إليه.

وهذا الوجه غير صحيح؛ لِمَا تقدّم في المقام الأوّل من أنّ مدرك السراية ليس هو هذا الوجه.

الرابع : ما ذكره السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ من أنّ الماء الجاري بتدفّقٍ يعتبر ماءين ، لا ماءً واحداً ، فالسافل منه ماء ، والعالي ماء آخر ، ومع فرض كونهما ماءين ، فلا موجب لنجاسة العالي منهما ، عند ملاقاة السافل منهما للنجاسة .

ولأجل كونهما ماءين لا يتقوّى أحدهما بالآخر على القاعدة ، فالعالي لا ينفعل بملاقاة السافل للنجاسة ، ولا يتقوّى السافل به إذا فرض أنّ المجموع من السافل والعالي كان كرّاً ؛ لأنّهما ماءان ، فلا موجب للانفعال ، ولا للتقوّي على القاعدة .

وإنّما قيل بتقوّي السافل بالعالي على أساس التعبّد بلحاظ أخبار ماء الحمّام ، ولا تعبّد بانفعال العالي عند ملاقاة السافل للنجاسة ، فيبقى على ما يقتضيه تعدّد الماء من عدم السراية . وهذا خلافاً للماء الساكن فإنّه بمجموعه يعتبر فرداً واحداً من الماء ، فينجس بتمام أجزائه عند ملاقاة النجس لجزءٍ منه ، كما أنّ بعضه يتقوّى ببعض . هذا خلاصة ما أفاده دام ظلّه .

ولنا حول هذا الوجه كلامان :

أحدهما : أنّ مجرّد إبراز تعدّد الماء عرفاً ، وكون العالي ماءً في مقابل السافل لا يكفي لإثبات طهارة العالي ؛ لأنّ كونهما ماءين ينفي تنجّس العالي بنفس ملاقاة السافل للنجاسة .

ولكن يبقى مع ذلك سؤال : أنّه لماذا لا يتنجّس بملاقاته للسافل نفسه الذي تنجّس بالنجس ؟ لأنّ المفروض اتّصال السافل بالعالي ، وهذا الاتّصال لو سلّم أنّه لا يوجب وحدة العالي والسافل فهو يوجب على الأقلّ ملاقاة أحدهما للآخر ، فلا بدّ من استئناف نكتةٍ أُخرى لتفسير عدم انفعال العالي بالملاقاة للسافل .

---

(١) التنقيح ١ : ٥٥ .

والكلام الآخر: أنّ كون الماء الساكن ماءً واحداً بحيث يصدق عنوان الملاقي عليه بتمامه، وكون الماء الجاري ماءين، بحيث لا يصدق عنوان الملاقي عليه بتمامه عند ملاقاة النجس للجزء الأسفل منه بحاجةٍ إلى بحث؛ لأنّه:

إن أُريد اختلاف صدق عنوان الملاقي فيهما بقطع النظر عن وقوعهما موضوعين لدليلٍ من الأدلّة ـ بمعنى اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقاة عرفاً بصورةٍ منفصلة عن وقوع الملاقاة موضوعاً للحكم في الدليل الشرعيّ ـ فهو غير واضح؛ لأنّ الملاقاة بما هي ليست إلّا بمعنى المماسّة، ونحن كثيراً ما لا نجد أيّ فرقٍ بين ما إذا لاقى الشيء مع الجزء السافل من الماء الساكن، أو مع الجزء السافل من الماء المتحرّك. فإذا أدخلتُ يدي في نهرٍ جارٍ وأدخلت أُخرى في ماءٍ ساكنٍ أمكنني بالعناية أن أُضيف كلتا الملاقاتين إلى مجموع الماء، ولا يمكنني بالدقّة إلّا أن أقتصر على إضافتهما إلى الجزءين المماسّين لليد من الماء.

وإن أُريد بذلك التكلّم عن دائرة صدق عنوان الملاقاة عرفاً بلحاظ وقوعها موضوعاً للحكم بالانفعال في الدليل الشرعيّ فهو يعني إدخال مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً، فبالإمكان حينئذٍ أن يقال مثلاً: إنّنا نفهم بقرينة ارتكازية السراية في باب المائعات أنّ الملاقاة للمائع الساكن ملحوظة موضوعاً للحكم بالانفعال والتنجيس، بما هي منسوبة إلى مجموع المائع، ونفهم بقرينة ارتكازية عدم السراية من السافل إلى العالي في الماء الجاري أنّ الملاقاة للمائع الجاري ملحوظة موضوعاً للتنجيس بما هي منسوبة إلى الجزء، لا إلى مجموع المائع.

ولكنّ هذا لا يعني تعدّد الماء الجاري عرفاً ووحدة الماء الساكن عرفاً في نفسيهما، بل تعدّد ذاك وَوحدة هذا بلحاظ دليل الانفعال، وبضمّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية التي تعيّن مدلول هذا الدليل فيرجع في الحقيقة إلى

دعوى: أنّ ارتكازية السراية إثباتاً ونفياً هو الذي يحدّد دائرة الانفعال المجعول في دليل الانفعال بالملاقاة.

وبذلك يظهر النظر في ما أفاده السيّد الأُستاذ من جعل عدم انفعال العالي بالسافل وعدم تقوّي السافل بالعالي على القاعدة بنكتةٍ واحدة، وهي تعدّد الماء عرفاً.

وحاصل ما يقال في توضيح ما أفاده دام ظلّه: إنّ النجس الملاقي للجزء السافل من الماء الجاري: إن صدق عليه أنّه ملاقٍ للمجموع من أجل وحدة الماء فيلزم انفعال المجموع لو كان قليلاً، وعدم انفعال الجميع حتّى السافل لو كان المجموع كرّاً.

وإن لم يصدق على النجس أنّه ملاقٍ للمجموع من أجل تعدّد الماء فيلزم عدم انفعال العالي ولو كان المجموع قليلاً، وعدم اعتصام المجموع ولو كان كرّاً.

ولكن ظهر بما ذكرناه أنّ اختلاف دائرة صدق عنوان الملاقي باختلاف الماء من حيث الجريان والسكون:

إن أُريد بذلك أنّ دائرة الصدق تختلف عرفاً ـ بقطع النظر عن ضمّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ـ فقد عرفت أنّ دائرة الصدق بهذا المعنى، لا تختلف.

وإن أُريد بذلك أنّ دائرة الصدق تختلف حينما تلحظ الملاقاة بما هي موضوع للحكم بالانفعال لا بذاتها فهذا رجوع إلى المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع. ومعه لا ملازمة بين أن تكون دائرة الصدق واحدةً بلحاظ مسألة انفعال العالي بملاقاة السافل ومسألة تقوّي السافل بالعالي، إذ يوجد في كلٍّ من المسألتين دليل، فهناك دليل انفعال الشيء بالملاقاة، وهناك دليل اعتصام الماء إذا بلغ كرّاً.

وما دام اختلاف دائرة الصدق بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً فلا تلازم بين الدليلين في دائرة الصدق، بل قد تكون مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الانفعال، تقتضي عدم سراية النجاسة من الجزء السافل إلى العالي، وتطبيق عنوان الملاقي بما هو موضوع للانفعال على خصوص الجزء السافل؛ لعدم تعقّل العرف صعود النجاسة من السافل إلى العالي. ومناسبات الحكم والموضوع المرتكزة عرفاً بلحاظ الاعتصام تقتضي تقوّي السافل بالعالي، وتطبيق عنوان الكرّ المأخوذ موضوعاً لدليل الاعتصام على المجموع المركّب من السافل والعالي، بل قد يفرق بين السافل والعالي، فيبنى على تقوّي الأوّل بالثاني دون العكس.

الخامس من وجوه عدم سراية النجاسة إلى الجزء العالي: وهو مبنيّ على أنّ سراية الانفعال إلى تمام المائع بالملاقاة مستفادة من نفس دليل الانفعال العامّ بضمّ قرينة الارتكاز؛ وذلك: إمّا بإعمال العناية الارتكازية في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الأوّل بأعماقه ومختلف سطوحه، ثمّ تسري النجاسة من الجزء الأوّل إلى الثاني بالملاقاة بينهما، مع إعمال العناية مرّةً أُخرى في سراية الانفعال إلى تمام الجزء الثاني، وهكذا على ما تقدّم في الوجه الثاني من وجوه السراية في المقام الأوّل.

وإمّا بإعمال العناية الارتكازية في إسراء الانفعال إلى تمام المائع في عرضٍ واحد، كما اختاره المحقّق الهمداني(١)، بحيث ينجس بتمامه بنفس الملاقاة للنجس.

فإن افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الأوّل فنقول في تقريب

(١) مصباح الفقيه ١: ٩٢ ـ ٩٣.

الوجه الخامس: إنّ تلك العناية التي تقتضي سراية النجاسة بالملاقاة إلى تمام الجزء بالملاقاة، وعدم وقوفها على سطحه الملاقي فقط، لا تنطبق على الجزء العالي، فلا موجب لنجاسته، لا من ناحية الملاقاة الأصلية مع النجس، ولا من ناحية ملاقاة الجزء العالي للجزء السافل المتنجّس بالنجس.

أمّا من الناحية الأُولى فلأنّنا نتكلّم على افتراض أنّ النجس بـالملاقاة لا ينجّس بصورةٍ مباشرةٍ إلّا الجزء، دون المائع بتمامه.

وأمّا من الناحية الثانية فلأنّ الجزء العالي وإن كان ملاقياً للسافل المتنجّس ومتّصلاً به إلّا أنّ هذه الملاقاة ليست مورداً للعناية الارتكازية التي تقتضي انفعال تمام الجزء الملاقي؛ لأنّ نكتة هذه العناية ـ كما تقدّم في الوجه الثاني من المقام الأوّل ـ هي تحقّق الملاقاة بنحو التسلّط في النظر العرفيّ المنتزع عن صلاحية الشيء للنفوذ في ملاقيه، فالملاقاة التسلّطية هي ملاك سراية الانفعال إلى تمام الجزء الملاقي في المائع، ولمّا كانت الملاقاة للجامد غير تسلّطيةٍ فلا توجب إلّا انفعال السطح خاصّة.

ومن الواضح أنّ ملاقاة الجزء السافل المتنجّس للجزء العالي من المائع هي على حدّ ملاقاة النجس للجامد ليست تسلّطيةً؛ لعدم صلاحية الجزء السافل للنفوذ في العالي، فالنكتة الارتكازية لسراية الانفعال وتعدّيه عن السطح إلى تـمام الجسم غير موجودةٍ في ملاقاة السافل للعالي.

وإن افترضنا إعمال العناية الارتكازية على النحو الثاني الذي اسـتَقرَبَه المحقّق الهمداني فنقول أيضاً: إنّ العناية العرفية التي تستوجب سريان النجاسة إلى تمام المائع في عرضٍ واحدٍ من قبل ملاقاة النجس لجزئه مباشرةً مردّها إلى كون النجس ملاقياً للمائع بنحو التسلّط. ومن الواضح أنّ الملاقاة بهذا النحو تختصّ بالجزء السافل، ولا تشمل الجزء العالي، بخلاف ما لو كان الماء ساكناً؛

مسألة ( ٢ ) : الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد عن إطـلاقه. نـعم، لو مزج معه غيره وصُعِّد ـ كماء الورد ـ يصير مضافاً.

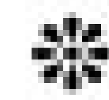
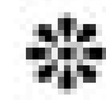
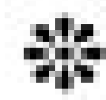
مسألة ( ٣ ) : المضاف المصعَّد مضاف (١).

---

فإنّ تسلّط النجس بالملاقاة حينئذٍ يضاف إلى المائع بتمامه.

وهكذا يتّضح أنّ الملاك في عدم سريان النجاسة إلى الجزء العالي هو أنّ العناية الارتكازية ـ التي بضمّها إلى دليل الانفعال استخلصنا دلالته على سريان النجاسة في المائعات ـ لا تقتضي إسراء النجاسة إلى الجزء العالي مـن المـاء الجاري.

وليس المراد بالعالي والسافل العلوّ والسفل المكانيّين، بل المعنويّين، ففي الفوّارات يعتبر المتدافع منه عالياً، والمتدافع إليه سافلاً.

(١) تعرّض الماتن ﷺ في هذه المسألة والمسألة السابقة عليها إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: هو أنّ المصعَّد من المطلق مطلق، تعرّض لذلك في المسألة الثانية.

الفرع الثاني: أنّ المصعّد من المضاف مضاف، تعرّض لذلك في المسألة الثالثة.

الفرع الثالث: أنّ الماء المطلق إذا مزج معه غيره ثمّ صُعِّد يكون مضافاً، تعرّض لذلك في ذيل المسألة الثانية.

أمّا الفرع الأوّل فلا إشكال فيه؛ لأنّ مجرّد تصعيد الماء المطلق لا يوجب إضافة شيءٍ إليه من الخارج كي يترقّب خروجه من الإطلاق.

وأمّا الفرع الثاني فكأنّ الماتن ﷺ يريد أن يقدّم بهذا الفرع والفرع السابق ميزاناً كلّياً في تشخيص إضافة المصعَّد وإطلاقه، وهو ملاحظة أصله، فإن كان أصله مطلقاً فالمصعّد منه مطلق أيضاً، وإن كان أصله مضافاً فالمصعّد منه مضاف أيضاً.

ويستشكل في هذا الميزان الكلّي بأنّه غير مطّرد، فإنّ المصعّد من المضاف قد يكون مطلقاً.

وتفصيل ذلك: أنّه لا بدّ من النظر إلى الجهة التي صار بها المضاف مضافاً، وملاحظتها من حيث إنّها هل تقبل التبخّر أوْ لا؟

فإن فرض أنّ تلك الجهة لا تقبل التبخّر أصلاً فلا يكون المصعّد من ذلك المضاف مضافاً، بل مطلقاً دائماً، كما هو الحال في الماء الذي صار مضافاً بإضافة كمّيّةٍ من التراب إليه، فإذا صعّد صار مطلقاً؛ لأنّ التراب لا يقبل التبخّر.

وإن فرض أنّ العنصر الآخر الذي به صار المضاف مضافاً كان قابلاً للتبخّر، فلابدّ من ملاحظة درجة قابليّته للتبخّر. فلو فرض كونها بدرجة قابلية الماء للتبخّر فالمصعّد من مثل هذا المضاف مضاف دائماً؛ لأنّ نفس النسبة بين الماء والعنصر الآخر سوف تكون ثابتة في المصعَّد منه أيضاً.

وإذا فرض أنّ قابلية العنصر الآخر للتبخّر أبطأ من قابلية الماء فقد يتّفق أن يكون المقدار المستحصل أوّلاً بالتصعيد مطلقاً؛ لغلبة الماء فيه على العنصر الآخر، وقد يبقى مطلقاً، وقد يصبح مضافاً في مراحل متأخّرةٍ من التصعيد حسب درجة قابلية العنصر الآخر للتبخّر.

وأمّا الفرع الثالث الذي فرض فيه مزج شيءٍ من الماء ثمّ تصعيده: فإمّا أن يريد بالمزج المزج الحقيقيّ، من قبيل إلقاء عصير الرمّان في الماء. وإمّا أن يريد به المزج بمعنى الإضافة والجمع، كما هو الحال في إلقاء كمّيةٍ من الورد في الماء.

فإن أُريد الأوّل فاللازم أن يلاحظ الماء الممتزج قبل تصعيده، فإن كان قد خرج بذلك عن الإطلاق دخل في الفرع الثاني، وإلّا دخل في الفرع الأوّل، ولا يكون هذا فرعاً برأسه.

وإن أُريد الثاني فما في المتن من أنّ المصعَّد منه محكوم بالإضافة ليس على إطلاقه صحيحاً؛ لأنّ خروج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة له ميزانان بحسب الارتكاز العرفي: كمّي وكيفي.

فالميزان الكمّي: هو عبارة عن غلبة العنصر الآخر على الماء بكمّيته وكثرته، فيخرج المائع عن كونه متمحِّضاً في الماء ويصبح مضافاً.

والميزان الكيفي: هو أن يكون العنصر الآخر واجداً لكيفيةٍ مخصوصةٍ تجعل القليل منه بحكم الكثير بحسب الارتكاز العرفي، فيخرج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة.

ففي المقام إذا أضفنا إلى الماء شيئاً ثمّ صعَّدناه واستحصلنا بالتصعيد على ماءٍ يحتوي على أجزاءٍ مائعةٍ من ذلك الشيء الذي أضفناه إلى الماء فلا بدّ من ملاحظة تلك الأجزاء المائعة.

فإن كانت بكمّيةٍ معتدٍّ بها خرج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة، وكذلك إذا كانت بكيفيةٍ مخصوصةٍ تعوّض عن الجهة الكمّية، كما قد يقال ذلك في المصعَّد من الماء الملقى فيه الورد فإنّ كمّية المائع الورديّ في المصعَّد، وإن كانت قليلةً ولكنّها بلحاظ رائحتها وتأثيرها قد توجب خروج المائع المصعّد في نظر العرف عن التمحّض في الماء فيصبح مضافاً.

وأمّا إذا لم تكن الأجزاء المائعة الموجودة في المصعّد متميّزةً، لا بجهةِ كمّيةٍ ولا بجهةِ كيفية تعوّض عن الكمّ فلا موجب للحكم بالإضافة على المصعّد، بل يكون مطلقاً كأصله.

مسألة ( ٤ ) : المطلق، أو المضاف النجس، يطهر بالتصعيد؛ لاستحالته بخاراً ثم ماءً [١].

---

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في جهتين :

إحداهما : في حكم البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجّس حالة كونه بخاراً.

والأُخرى : في حكم البخار بعد تحوّله إلى الماء.

أمّا الجهة الأُولى فالمتراءىٰ من كلماتهم جعل البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجّس من مصاديق الاستحالة، وبناء الحكم بالطهارة فيه على مطهّرية الاستحالة.

والتحقيق : أنّ الحكم بارتفاع النجاسة وعدم ثبوتها في البخار الحاصل بتبخير المائع المتنجّس ليس من صغريات مطهّرية الاستحالة ومن فروعها، بمعنى : أنّنا حتّى لو بنينا على أنّ الاستحالة في المتنجّسات لا توجب الحكم بالطهارة نلتزم في المقام بعدم نجاسة البخار الحاصل من تبخير المائع المتنجّس، فإنّ هناك خلافاً في أنّ الاستحالة هل توجب ارتفاع النجاسة في المتنجّسات، أوْ لا ؟ كما إذا استحال الخشب رماداً، على ما يأتي تفصيله في محلّه إن شاء الله تعالى.

ومنشأ الخلاف : أنّ ما هو موضوع الحكم بالنجاسة هل يكون محفوظاً بعد الاستحالة، أوْ لا ؟

فالقائل بعدم ارتفاع النجاسة بتحوّل الخشب إلى رمادٍ يقول : إنّ موضوع الحكم بالنجاسة في المتنجّس إنّما هو الجسم، ولا دخل لخصوصية الخشبية والرمادية فيه، وحيث إنّ الجسم لا يزال محفوظاً، فالنجاسة باقية.

والقائل بارتفاع النجاسة عن المتنجس بالاستحالة يصوّر للنجاسة موضوعاً بنحوٍ لا يكون محفوظاً بعد الاستحالة.

ولكن في مسألتنا ـ وهي عدم الحكم بنجاسة البخار الحاصل من المائع المتنجّس ـ ينبغي الالتزام بعدم النجاسة على كلا ذينك القولين في مسألة استحالة المتنجّسات، وليس عدم النجاسة للبخار في المقام متوقّفاً على القول بعدم النجاسة في سائر موارد استحالة المتنجسات؛ وذلك لأنّ كبرى البحث في مطهّرية الاستحالة في المتنجّسات والنزاع في ذلك بين القولين المزبورين إنّما هو في موردٍ يكون المستحال إليه في نفسه قابلاً للاتّصاف بالنجاسة في نفسه، كما هو الحال في مورد استحالة الخشب إلى رماد، فإنّ الرماد قابل للاتّصاف بالنجاسة في نفسه، ولهذا لو لاقته النجاسة مع الرطوبة وهو رماد لحكم بنجاسته بلا إشكال.

وإنّما الكلام ـ بعد الفراغ عن قابليّته للنجاسة ـ في أنّ النجاسة التي كانت ثابتةً له سابقاً حال الخشبية هل ترتفع عنه بزوال الخشبية، أوْ لا؟

فمن يقول بأنّ النجاسة الثابتة له سابقاً لا ترتفع عنه يدَّعي أنّ الخشَبية لا دخل لها في موضوع تلك النجاسة، وأنّ موضوعها محفوظ بعد الرمادية أيضاً.

وأمّا في مسألتنا ـ أي في البخار الحاصل من المائع المتنجّس ـ فهو خارج عن موضوع ذلك النزاع، ويتعيّن فيه الالتزام بعدم نجاسة البخار حتّى لو قيل بنجاسة الرماد في تلك المسألة؛ لأنّ البخار في نفسه لا يقبل الحكم بالنجاسة عليه بالارتكاز العرفي، كسائر الغازات. وهذا هو الفرق بينه وبين الرماد، ولهذا لو لاقت النجاسة المرطوبة مع البخار حال كونه بخاراً لا يحكم بنجاسته. ولا يصحّ التمسّك بإطلاق أدلّة الانفعال بالملاقاة؛ لأنّها منزَّلة على الارتكاز العرفيّ القاضي بعدم قابلية الأجزاء البخارية للانفعال والتنجّس.

وهذا يعني: أنّنا حتّى لو فرض أنّا التزمنا بنجاسة الخشب المتنجّس بعد

تحوّله إلى رمادٍ ـ بدعوى : أنّ نفس الموضوع للنجاسة محفوظ فتكون النجاسة باقيةً تمسّكاً بإطلاق دليلها ، أو بالاستصحاب ـ لا يمكننا أن نلتزم بذلك في البخار الحاصل من المائع المتنجّس ، لا بدعوى أنّ إطلاق دليل نجاسة المائع المتنجّس يشمل حالة كونه بخاراً أيضاً ، كما يفترض شمول إطلاق دليل نجاسة الخشب المتنجّس لحالة كونه رماداً ، ولا بدعوى استصحاب النجاسة الثابتة قبل تحوّل المائع إلى بخار .

أمّا الدعوى الأُولى فيدفعها : أنّ دليل نجاسة المائع المتنجّس إنّما هو دليل الانفعال بالملاقاة ، وهو منزَّل على الارتكاز العرفي ، وحيث إنّ البخار لا يقبل الحكم عليه بالنجاسة والقذارة بحسب الارتكاز العرفي ، فلا يكون لدليل الانفعال إطلاق ليشمل البخار ، وإلّا للزم التمسك بإطلاقه ، لإثبات أنّ البخار يتنجّس ابتداءً ، عند ملاقاة النجاسة له بما هو بخار .

وهذا بخلاف الخشب المتنجّس المستحيل رماداً ، إذ قد يتوهّم هناك ـ بعد فرض أنّ الرماد في نفسه قابل للنجاسة ـ وجود إطلاقٍ في دليل الانفعال بالملاقاة يشمل الخشب بعد صيرورته رماداً ؛ لانحفاظ الموضوع ، وهو عنوان الجسم مثلاً .

وأمّا الدعوى الثانية فيرد عليها : أنّ معنى عدم قابلية البخار ـ بما هو غاز ـ للحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفيّ أنّ الحالة المقابلة للبخارية والغازية دخيلة في موضوع الحكم بالنجاسة بحسب الارتكاز العرفي ، ومقوّمة له ، فمع زوالها لا يكون الموضوع العرفيّ محرزاً بقاءً ليجري الاستصحاب .

وهكذا اتّضح أنّ المتعيّن هو الالتزام بعدم نجاسة البخار ، وأنّ هذا ليس متوقّفاً على قبول كبرى المطهّرية في الاستحالة في باب المتنجّسات وإن كنّا نقبل تلك الكبرى أيضاً ، على ما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى .

وأمّا الجهة الثانية : وهي في حكم البخار الحاصل من الماء المتنجّس بعد

تحوّله إلى ماء، فقد ذكر السيّد ﷺ في المستمسك[١]، وغيره[٢] من الفقهاء: أنّ هذا الماء بعد فرض مغايرته للماء المتنجّس الأصليّ عرفاً لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة فيه، بل يرجع إلى قاعدة الطهارة.

والتحقيق: أنّا إذا فرضنا أنّ البخار حقيقة نوعية مغايرة للماء المتبخّر عرفاً فلا محالة يكون البخار المتحوّل إلى الماء فرداً جديداً من الماء غير الفرد السابق من الماء الذي تحوّل إلى بخار، وفي هذه الحالة لا حاجة إلى قاعدة الطهارة، بل يرجع في إثبات طهارة هذا الفرد الجديد من الماء إلى الأدلّة الاجتهادية، أي إلى الإطلاقات الدالّة على طهارة الماء على القول بوجودها؛ لأنّ الشكّ في طهارة الفرد الجديد من الماء هو في الحقيقة شكّ في تخصيصٍ زائدٍ لتلك الإطلاقات، وليس شبهةً مصداقية.

وبكلمةٍ أُخرى: يوجد ماءان: أحدهما: الماء المتنجّس المتبخّر، والآخر: الماء المتحوّل إليه ذلك البخار. والإطلاقات تشمل كلا الماءين في نفسها، ولكنّ الأوّل خرج بدليل انفعال الماء بالملاقاة، وأمّا الثاني فلا موجب لخروجه، فيتمسّك بنفس الإطلاقات لإثبات طهارته.

هذا كلّه على فرض الالتزام بأنّ البخار حقيقة نوعية مغايرة عرفاً للماء، كما أشرنا إليه.

وأمّا لو قيل بأنّ البخار ليس حقيقةً نوعيةً مغايرةً، وإنّما هو نفس الأجزاء المائية، غاية الأمر أنّ هذه الأجزاء لشدّة صغرها وتشتّتها خرجت عرفاً عن

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) لم نعثر على من صرّح بذلك، نعم يستفاد ممّا جاء في التنقيح في ذيل المسألة حيث قال: الحاصل بالتصعيد موجود مغاير للموجود السابق وهو ماء مطلق، راجع التنقيح ١: ٥٨ و ٦٣ أيضاً.

القابلية للحكم بالنجاسة عليها، وتحوّل البخار إلى ماءٍ معناه تجمّع تلك الأجزاء الصغيرة مرّةً أُخرى لو قيل بهذا فالماء المتكوّن من البخار نفس الماء السابق الذي تحوّل إلى البخار فهناك ماء واحد دُقَّت أجزاؤه وتشتَّتت ثمّ تجمّعت، من قبيل ما إذا استهلك المتنجّس في المعتصم ثمّ أمكن استخراجه وعزل تمام أجزائه وتجميعها مرّةً أُخرى.

والمرجع عندئذٍ نفس الإطلاق في دليل انفعال الماء بالملاقاة، إذ بعد فرض أنّ هذا الماء هو نفس ذلك الماء الذي حكم بانفعاله قبل التبخّر بدليل الانفعال فيشمله الإطلاق الأحواليّ لدليل الانفعال إذا كان فيه إطلاق أحوالي.

وإذا لم يكن فيه إطلاق أحواليّ ـ كما لو فرض أنّ دليل الانفعال كان لبّياً مثلاً، وكان القدر المتيقّن منه انفعال الماء قبل التبخر ـ فإن كان في الأدلّة الاجتهادية الدالّة على طهارة الماء إطلاق أحواليّ فيقال: إنّ المرجع هو إطلاقها الأحواليّ؛ لأنّ الخروج عنها إنّما يكون بمقدار القدر المتيقّن من الدليل اللبّي على الانفعال، وفي ما زاد عليه يرجع إلى الإطلاق الأحواليّ لتلك الأدلّة الاجتهادية الدالّة على طهارة الماء.

وإذا فرضنا عدم الإطلاق في دليل الانفعال وعدم الإطلاق الأحواليّ في أدلّة طهارة الماء فالماء المتنجّس بعد رجوعه مرّةً أُخرىٰ إلى المائية غير مشمولٍ لكلٍّ من الدليلين، فتنتهي النوبة حينئذٍ إلى الأصل العملي، ويقع الكلام عندئذٍ في أنّ المرجع هل هو الاستصحاب، أو أصالة الطهارة؟

وهكذا يتّضح بما ذكرناه: أنّ ما تقدّم عن سيّدنا الحكيم ﵀ من الاستناد في الحكم بالطهارة إلى دعوى جريان قاعدة الطهارة في الماء المتحوّل إليه البخار، وعدم جريان استصحاب النجاسة لتعدّد الموضوع عرفاً لا يخلو عن نظر؛ لأنّنا إذا

مسألة (٥): إذا شكّ في مائعٍ أنّه مضاف أو مطلق: فإن علم حالته

السابقة أُخذ بها، وإلّا فلا يحكم عليه بالإطلاق ولا بالإضافة، لكن لا يرفع الحدث والخبث، وينجس بملاقاة النجاسة إن كان قليلاً، وإن كان بـقدر الكرّ لا ينجس؛ لاحتمال كونه مطلقاً، والأصل الطهارة (١).

---

كنّا نتكلّم على تقدير كون البخار حقيقةً نوعيةً في مقابل الماء عرفاً ـ كما هو المفروض عنده ـ فالمرجع هو الدليل الاجتهادي، أي الإطلاق الأفراديّ في دليل طهورية الماء؛ لأنّ الشكّ في طهارة الماء المتحوّل إليه البخار شكّ في تخصيصٍ زائد، ولا حاجة للرجوع إلى قاعدة الطهارة.

وإذا كنّا نتكلّم على تقدير كون البخار ماءً عرفاً، غاية الأمر أنّ دقّة أجزائه وصغر حجمها يمنع عن صلاحيتها لتقبّل النجاسة عرفاً فلا بدّ من الرجوع ـ بعد صيرورة البخار ماءً ـ إلى إطلاق دليل انفعال المـاء لو كـان، وإلّا فـالإطلاق الأحواليّ لأدلّة طهارة الماء لو كان، وإلّا فإلى الأصل.

وعلى هذا التقدير فالأصل هو قاعدة الطهارة، لا استصحاب النجاسة، ولكن لا لتعدّد الموضوع؛ لأنّ المفروض أنّ الماء محفوظ عرفاً حتّى في حال البخارية، بل لأنّ الشكّ في الحقيقة شكّ في حدوث النجاسة بعد العلم بارتفاعها، فلا معنى لاستصحاب النجاسة.

## [صور الشكّ في الإطلاق والإضافة]

(١) الكلام في ما إذا شكّ في مائعٍ أنّه مطلق أو مضاف يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في ما إذا كانت الشبهة مفهوميةً، كما إذا كان هناك مـقدار معلوم من الماء ألقينا فيه مقداراً معلوماً من الزعفران فأوجد فيه درجةً محدّدةً من التغيّر في رائحته وطعمه ولونه، وشككنا في أنّ هذه الدرجة من التغيّر هل تخرج

الماء عن الإطلاق رأساً، أو أنّ الماء يبقى في نظر العرف ـ رغم ذلك التغيّر ـ على الإطلاق غاية الأمر أنّه ماء متغيّر لا ماء مضاف؟ فهذه شبهة مفهومية، والكلام فيها يقع في جهات:

الجهة الأُولى: في جريان الاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب الإطلاق في المثال السابق، وهذا مبنيّ على جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية.

والتحقيق: عدم جريانه؛ لأنّ ما هو مصبّ اليقين والشكّ ليس هو الموضوع للحكم الشرعي، وما هو الموضوع للحكم الشرعيّ ليس مصبّاً لهما، فإنّ موضوع الأحكام الشرعية ليس هو الشيء المسمّى بالماء ـ بما هو مسمّىً بهذا اللفظ ـ بحيث تكون التسمية مأخوذةً في موضوع الحكم، بل الموضوع ذات المسمّى بما هو.

وما هو المشكوك في المقام إنّما هو بقاء المسمّى بما هو مسمّى. وأمّا بقطع النظر عن التسمية فلا شكّ في شيء؛ للعلم بكمّية الماء، وكمّية الزعفران، ودرجة التغيّر الحاصلة. فذات ما هو المسمّى بلفظ «الماء» ليس مشكوكاً، بل هو مقطوع البقاء، أو مقطوع الارتفاع. وعنوان المسمّى ـ وإن كان مشكوكاً ـ ولكن لم يقع هذا العنوان موضوعاً للحكم الشرعيّ ليشمله دليل الاستصحاب. وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأُصول.

الجهة الثانية: أنّه بعد فرض تعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعيّ في نفس الإطلاق والإضافة تنتهي النوبة إلى الحديث عن الأُصول الحكمية، التي تكون جاريةً في مرتبة آثار الإطلاق والإضافة. وآثار الإطلاق هي:

أوّلاً: جواز الوضوء والغسل به.

وثانياً: كونه مطهّراً للثوب المتنجّس مثلاً.

وثالثاً: أنّه لو كان كرّاً فهو معتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة.

ورابعاً: أنّه يطهر بالاتّصال بالمعتصم؛ لأنّ الماء المطلق إذا تنجّس يطهر بالاتّصال مع المعتصم، بخلاف المضاف فإنّه لا يجوز الوضوء والغسل به، ولا يكون مطهّراً ولا معتصماً، ولا يطهر بالاتّصال بالمعتصم إذا تنجّس.

فهذه آثار أربعة يقع الكلام في إجراء الاستصحاب فيها.

والصحيح: عدم جريان الاستصحاب، لا لِمَا أفاده السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ من أنّ الاستصحاب الحكميّ في الشبهات المفهومية لا يجري في نفسه دائماً من ناحية الشكّ في بقاء موضوع الحكم وارتفاعه، وما لم يحرز بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب.

فإنّ ما أُفيد لا يمكن تسليمه كقرارٍ عامٍّ في الاستصحابات الحكمية في الشبهة المفهومية؛ لأنّ المفهوم المجمل قد يكون دخله في الحكم بنحو الحيثية التعليلية، وقد يكون دخله فيه بنحو الحيثية التقييدية بالنظر العرفي.

فعلى الأوّل يكون الموضوع العرفيّ محرز البقاء على أيّ حالٍ، سواء كان المفهوم المجمل وسيعاً أو ضيقاً.

وعلى الثاني لا يكون الموضوع العرفيّ محرز البقاء، وعليه فحال الشبهات الحكمية المفهومية حال الشبهات الحكمية غير المفهومية، غاية الأمر أنّنا في الشبهات المفهومية نعلم بدخل خصوصيةٍ مفهوميةٍ وتكون مردّدةً عندنا بين الوسيع والضيّق، وفي الشبهات الحكمية الأُخرى نشكّ في أصل دخل تلك الخصوصية.

ففي كلّ موردٍ نلتزم فيه بجريان الاستصحاب الحكميّ في نفسه إذا شكّ في أصل دخل خصوصيةٍ نلتزم بجريانه إذا كان الشكّ في سعتها وضيقها مع العلم

---

(١) التنقيح ١: ٥٩.

بأصل دخلها، وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى علم الأُصول.

بل المهمّ في المنع عن جريان الاستصحاب في مرتبة تلك الآثار الأربعة أنّه استصحاب تعليقي، فلا يجري، بناءً على عدم جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية؛ لأنّ مرجع جواز الوضوء والغسل بالماء إلى أنّه لو توضّأ به لارتفع الحدث، ومرجع جواز غسل الثوب بالماء إلى أنّه لو غسل به الثوب لارتفعت عنه النجاسة، واعتصام الماء منتزع عن أنّه لو لاقى النجاسة لم ترتفع طهارته، وكونه يطهر بالاتّصال بالمعتصم مرجعه إلى أنّ الماء المتنجّس لو اتّصل بالمعتصم لطهر، فالآثار الأربعة إذاً كلّها قضايا تعليقية.

الجهة الثالثة: في أنّه إذا لم يجرِ الاستصحاب الموضوعيّ ولا الاستصحاب الحكميّ في مرتبة آثار نفس الإطلاق الأربعة المتقدّمة فيجب علينا أن نفكّر في مرتبةٍ ثالثةٍ لإجراء الأصل، أي في إجراء الأُصول الحكمية في مرتبةٍ أدنى من ذلك، وهي مرتبة الثوب المغسول بهذا الماء، ومرتبة المحدث المتوضّئ أو المغتسل به، أو مرتبة الطهارة الفعلية لهذا الماء.

وقد ذهب السيّد الأُستاذ(١) ـ دام ظلّه ـ إلى أنّه يجري في المقام استصحاب بقاء الحدث لو توضّأ الإنسان أو اغتسل بهذا المائع الذي يشكّ في إطلاقه، لأنّه يشكّ في بقاء الحدث فيستصحبه، ويجري استصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول بذلك الماء. وأمّا لو لاقىٰ هذا الماء المشكوك مع النجاسة وكان كرّاً فتجري أصالة الطهارة؛ لأنّه محتمل الطهارة فعلاً؛ لاحتمال كونه مطلقاً ومعتصماً، وليس عندنا أصل موضوعيّ يثبت كونه مطلقاً أو ينفي ذلك، فتجري أصالة الطهارة.

---

(١) التنقيح ١: ٦٣.

هذا هو ما ذكره السيّد الأُستاذ في تشخيص الأُصول الجارية في هـذه المرتبة.

إلّا أنّ ما أفيد فيه بعض المواقع للنظر، وهي كما يأتي:

الأوّل: أنّ استصحاب بقاء الحدث في الإنسان المتوضّئ والمغتسل بذلك الماء لا يمكن للسيّد الأُستاذ التمسّك به؛ لأنّه من الاستصحابات الجارية في الشبهة الحكمية، وهو لا يقول بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

وتوضيح ذلك: أنّ الشبهة المفهومية قسم من الشبهة الحكمية، والمحدث المتوضّئ أو المغتسل بالماء المشكوك وإن كان يشكّ في بقاء حدثه ولكنّ هذا الشكّ يعبّر عن شبهةٍ حكميةٍ بلحاظ دليل جعل الحدث، لا شبهة موضوعية؛ لأنّه لا يدري أنّ الحدث المجعول في دليله هل جعل بنحوٍ وسيعٍ وباقٍ حتّى بعد التوضّؤ والاغتسال بمثل ذلك الماء، أو بنحوٍ محدّدٍ ومقيّدٍ بعدمه؟ وهذه شبهة حكمية، فيكون استصحاب بقاء الحدث إلى ما بعد التوضّؤ والاغتسال بذلك الماء معارضاً باستصحاب عدم جعل الحصّة الزائدة من الحدث. فكان اللازم على مباني السيّد الأُستاذ رفض هذا الاستصحاب، والرجوع إلى أُصولٍ حكميةٍ أخسّ منه وفي طوله.

الثاني: أنّا لو افترضنا بناء السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية تصحيحاً للتمسّك باستصحاب بقاء الحدث في الإنسان المتوضّئ أو المغتسل بذلك الماء المشكوك فهل يكون استصحاب الحدث كافياً لتنجيز تمام الآثار الإلزامية الثابتة واقعاً على تقدير عدم كون الماء المشكوك مطلقاً، أوْ لا؟

وتفصيل ذلك: أنّه على تقدير عدم كون الماء المشكوك مطلقاً في الواقع فهناك آثار إلزامية متعدّدة:

منها : أنّ المغتسل بذلك الماء المشكوك يحرم عليه المكث في المساجد مثلاً ؛ لأنّه لا يزال جنباً .

ومنها : أنّ صلاته باطلة .

أمّا الأثر الأوّل ـ وهو ما كان من قبيل حرمة المكث في المساجد ـ فقد يقال : إنّه يترتّب على استصحاب بقاء الحدث ويتنجّز به ؛ لأن استصحاب الحدث ينقّح الموضوع الشرعيّ لذلك الأثر الإلزامي .

وأمّا الأثر الثاني ـ وهو بطلان الصلاة ـ فلو بني على أنّ استصحاب بقاء الحدث في أمثال المقام يكفي للحكم ببطلان الصلاة بدعوى : أنّ الصلاة من المحدث باطلة ـ وهذه صلاة من المحدث بلحاظ استصحاب بقاء الحدث ـ للزم من ذلك كون الأصل العمليّ في باب الوضوء والغسل والتيمّم إذا شكّ في شرطٍ أو جزءٍ زائدٍ مقتضياً دائماً للاحتياط من ناحية الصلاة ، لا للبراءة عن المشكوك .

توضيح ذلك : أنّ الشبهة المفهومية في المقام مرجعها إلى الشكّ في تقييدٍ زائدٍ في الوضوء والغسل ؛ لأنّ المكلّف يعلم بوجوب الوضوء أو الغسل عليه ، ولكنّه لا يدري أنّ الغسل والوضوء هل هو مقيّد بأن يكون بمائعٍ أصفى من هذا المائع ، أو بأن يكون بمائعٍ شاملٍ لهذا المائع أيضاً ؟

فالشكّ في الحقيقة شكّ في التقييد الزائد ، كما لو شكّ في أنّه هل يشترط في الوضوء أن يكون بماءٍ غير مستعملٍ في الوضوء سابقاً ؟ أو شكّ في أنّ المسح في الوضوء هل يجب أن يكون بتمام الكف ، أوْ لا ؟

فكما أنّ الشكّ في هذه الموارد شكّ في التقيّد الزائد كذلك في المقام . فإن بني في المقام على جريان استصحاب الحدث بعد التوضّؤ والاغتسال بالماء المشكوك ـ كما ذكره السيّد الأُستاذ ـ للزم من ذلك إجراء استصحاب الحدث في سائر موارد الشكّ في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل والتيمّم .

فإذا شكّ في وجوب كون المسح بتمام الكفّ يجري استصحاب بقاء الحدث لو اقتصر على الأقلّ ومسح بأقلّ من الكفّ، ويؤدّي ذلك إلى غلق باب البراءة في باب الطهارات الثلاث، والالتزام بأنّ موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في باب الوضوء والغسل والتيمّم لا بدّ فيها من الإتيان بالأكثر؛ تخلّصاً من استصحاب الحدث، ولا تجري البراءة عن الزائد، مع أنّ المعروف عند السيّد الأُستاذ[1] وغيره[2] من المحقّقين جريان البراءة عن الزائد في موارد الوضوء والغسل والتيمّم، بناءً على كون الطهارة هي نفس هذه الأفعال، لا أمراً مسبّباً عنها.

وهذا يعني أنّ استصحاب الحدث لا يجري بنحوٍ يقتضي الحكم ببطلان الصلاة، فبأيّ نحوٍ نوجّه به عدم اقتضاء هذا الاستصحاب للحكم ببطلان الصلاة في سائر موارد الشكّ في التقييد الزائد في باب الوضوء والغسل نوجّه به أيضاً عدم إمكان الحكم ببطلان صلاة من توضّأ واغتسل بالماء المشكوك في المقام، استناداً إلى استصحاب الحدث.

والحاصل: أنّ المقام من موارد الشكّ في التقييد الزائد، فحاله حال الشكّ في التقييد الزائد بنحو الشبهة الحكمية في سائر الموارد، فمن يبني في سائر الموارد على أنّ هذا الشكّ داخل في كبرى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ويتمسّك بالبراءة لنفي الزائد، ولجواز الاقتصار على الأقلّ لا بدّ له أن يبني في المقام أيضاً على إجراء أصالة البراءة عن التقييد الزائد، وجواز الاقتصار على الأقلّ، ومعنى الأقلّ في المقام: هو التوضّؤ بالماء المشكوك إطلاقه بنحو الشبهة المفهومية.

---

(١) راجع التنقيح ٤: ٦١، ذيل قول الماتن: ويجب الابتداء بالأعلى.

(٢) راجع فرائد الاصول ٢: ٣١٧.

وأمّا تحقيق كيفية التخلّص من دعوى بطلان الصلاة الواقعة مع ما هو الأقلّ من الوضوء أو الغسل استناداً إلى استصحاب الحدث فيمكن أن يكون بأحد وجهين :

الأوّل : أن يُدَّعى حكومة أصالة البراءة عن التقييد الزائد في الوضوء أو الغسل على استصحاب الحدث، بتقريب : أنّ الشكّ في بقاء الحدث مسبّب عن الشكّ في تقييد الوضوء بالقيد الزائد، فالأصل النافي لهذا التقيّد يكون حاكماً على الأصل المتعبّد ببقاء الحدث.

ويرد على هذا الوجه : أنّ مفاد أصالة البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر ليس إلّا نفي الإلزام التكليفيّ بالزائد والتأمين من ناحيته، دون أن يكون له نظر إلى إثبات الإطلاق في الواجب. ولهذا فإنّ الأقلّ بحدّه ـ أي الأقلّ لا بشرط ـ لا يثبت بالبراءة، وإنّما البراءة تنفي الأقلّ بشرط شيء، أي الزائد، والعلم الإجماليّ يثبت الأقلّ الجامع بين المطلق والمقيّد، فيجزي عقلاً حينئذٍ الإتيان بالمطلق؛ لأنّ التكليف بأزيد منه مؤمّن عنه بالبراءة.

وعلى هذا فلا معنى لدعوى حكومة البراءة على استصحاب الحدث؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحدث مسبّب عن الشكّ في حصول غايته، حيث إنّ الحدث مغيّىً بالوضوء، والغاية مردّدة بين المطلق والمقيّد، ولا يوجد أصل يعيّن فيها الإطلاق ليؤدّي إلى التعبّد بتحقّقها في ضمن الأقلّ.

الثاني : أنّنا إذا قلنا بأنّ المحدثية اعتبار شرعيّ قائم بالمحدث وقد أُخذ مانعاً عن الصلاة ـ بمعنى أنّ الصلاة أُخذت مقيّدةً بعدمه، مضافاً إلى تقييدها بالطهارة ـ فباستصحاب بقاء المحدثية يثبت اقتران الصلاة بالمانع، فيحكم ببطلانها، ولا ينفع لتصحيحها أصالة البراءة عن التقييد الزائد؛ لأنّ هذا الأصل ينفي الإلزام التكليفي، ولا يقتضي التعبّد بارتفاع الحدث.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المحدثية بهذا المعنى لم تؤخذ مانعةً عن الصلاة، وإنّما أُخذ الوضوء شرطاً ـ غاية الأمر أنّ الشرط هو الوضوء الذي لا يتعقّبه ولا ينقضه حدث، كما أنّ وقوع الحدث في أثناء الصلاة قاطع لها وموجب لبطلانها، ولو كان في كَوْنٍ من أكوانها ـ فالمكلّف لا بدّ له أن يحرز وقوع الصلاة مع وضوءٍ غير منقوض، وعدم تخلّل الحدث القاطع في أثنائها، فلا يكون استصحاب بقاء الحدث الذي يراد إجراؤه بعد الاقتصار على ما هو الأقلّ في الوضوء موجباً للحكم ببطلان الصلاة، وتكون البراءة عن التقييد الزائد في الوضوء كافيةً لتجويز الاقتصار على الصلاة الواقعة مع ما هو الأقلّ في الوضوء.

فاتّضح من مجموع ما ذكرناه: أنّ الحكم ببطلان الصلاة الواقعة ممّن توضّأ بالماء المشكوك في المقام استناداً إلى استصحاب الحدث لا يتمّ على مباني السيّد الأُستاذ دام ظلّه:

أوّلاً: لأنّه استصحاب للحكم في الشبهة الحكمية الكلّية.

وثانياً: لأنّ مرجع الشكّ في المقام إلى دوران أمر الوضوء أو الغسل الواجب بين الأقلّ والأكثر، والمختار في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الوضوء والغسل إجراء البراءة عن الزائد، والحكم بصحّة الصلاة الواقعة مع الأقلّ.

ولو كان استصحاب بقاء الحدث في المقام موجباً لعدم جواز اكتفاء المصلّي بالوضوء من الماء المشكوك للزم من ذلك عدم جواز اكتفاء المصلّي بالوضوء الفاقد لأيّ شيءٍ يحتمل كونه جزءاً أو شرطاً، وَلَانْسَدَّ باب البراءة في تمام الشبهات الحكمية للجزئية والشرطية للغسل والوضوء.

الثالث: أنّ ما تمسّك به السيّد الأُستاذ من استصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول بالماء المشكوك لا يلائم أيضاً ما بنىٰ عليه ـ دام ظلّه ـ من عدم

جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فإنّ الثوب عند غسله بالماء المشكوك وإن كان يشكّ في بقاء النجاسة فيه، إلّا أنّ هذا الشكّ يعبّر عن شبهةٍ حكميةٍ في دليل نجاسة الثوب، إذ لا يعلم بأنّ النجاسة المجعولة في ذلك الدليل على الثوب هل هي وسيعة بحيث تبقى بعد الغسل بذلك الماء المشكوك، أو ضيّقة ؟

فكان اللازم على القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية رفض هذا الاستصحاب، والرجوع إلى أُصولٍ حكميةٍ أخسّ منه وفي طوله. فما هو المرجع بعد رفض هذا الاستصحاب على مباني السيّد الأُستاذ ؟

وتحقيق الحال في ذلك : أنّ دليل نجاسة ذلك الثوب المغسول :

إمّا أن يلتزم بأنّ له إطلاقاً في نفسه بحيث لو خلّينا نحن معه لحكمنا بمقتضى هذا الإطلاق ببقاء النجاسة حتّى مع الغسل بالماء المطلق، وإنّما خرجنا عنه بلحاظ المخصّص المنفصل الدالّ على مطهّرية الغسل بالماء المطلق.

وإمّا أن يلتزم بأنّ دليل نجاسة الثوب ليس له في نفسه إطلاق بهذا النحو، وإنّما مفاده هو إثبات النجاسة ما لم يغسل بالماء، وليس له نظر إلى نفي مطهّرية الغسل بالماء.

فبناءً على الأوّل يتعيّن في المقام الرجوع إلى إطلاق دليل نجاسة الثوب الحاكم على الاستصحاب ؛ لأنّ المقام من قبيل موارد المخصّص المنفصل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر ؛ لأنّ مقتضى دليل نجاسة الثوب ـ بحسب الفرض ـ أنّ الثوب نجس مطلقاً حتّى لو غسل بالماء، ومقتضى المخصّص المنفصل الدالّ على مطهّرية الماء رفع اليد عن ذلك الإطلاق، غير أنّ الماء حيث إنّه مردّد بين الأقلّ والأكثر ـ أي بين ما لا يشمل هذا المائع المشكوك وما يشمله ـ فحالة الغسل بالمائع المشكوك لا يعلم بدخولها في المخصّص المنفصل، فيتمسّك فيها بإطلاق

دليل نجاسة الثوب الحاكم على استصحاب النجاسة لو قيل بجريانه في المقام.

وبناءً على الثاني لا يمكن التمسّك بدليل نجاسة الثوب؛ لأنّ المفروض أنّ مفاده هو إثبات النجاسة ما لم يغسل بالماء، ونحن نشكّ في أنّ هذا غسل بالماء، فلا يمكن التمسّك به، كما لا يمكن إجراء استصحاب النجاسة على مبنى الأُستاذ، فيتعيّن له الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

نعم، الرجوع إلى قاعدة الطهارة لا يخلو من إشكالٍ على أساس نكتةٍ نبّهنا عليها سابقاً، وهي: أن دليل القاعدة ليس له إطلاق في نفسه لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، بمعنى أنّ عدم شمول القاعدة لموارد الشكّ في بقاء النجاسة ليس بلحاظ حكومة دليل الاستصحاب على دليلها ليختصّ ذلك بموارد جريان الاستصحاب، بل بلحاظ القصور في المقتضي، وعدم وجود إطلاقٍ في دليل القاعدة شاملٍ لتلك الموارد، كما تقدّم وجهه. فعلى هذا الاساس لا تجري في المقام قاعدة الطهارة أيضاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى أُصولٍ حكميةٍ طوليةٍ أدنى منها مرتبة.

الرابع من مواقع النظر يرتبط بما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من: أنّ هذا المائع المشكوك إذا كان كرّاً ووقعت فيه النجاسة جرى فيه استصحاب الطهارة، أو قاعدتها[1]، ونفس الشيء ذكره غيره من الفقهاء، كالسيّد ﷺ في المستمسك[2].

والتحقيق: أنّ المورد ليس من موارد الرجوع إلى أصالة الطهارة، بناءً على ما هو مختارهم من وجود العمومات أو الإطلاقات الدالّة على الانفعال.

فإنّنا إذا بنينا ـ مثلاً ـ على أنّ أخبار السؤر تدلّ على انفعال السؤر مطلقاً

---

(١) التنقيح ١: ٦٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٦.

ـ قليلاً كان أو كثيراً ـ بملاقاة النجاسة ـ كما ذكر السيّد الأُستاذ[١] في مسألة انفعال المضاف ـ غاية الأمر أنّ المطلق الكثير خرج بمخصّصٍ منفصلٍ وهو أدلّة اعتصام الكرّ فيكون المقام من موارد المخصّص المنفصل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، حيث إنّ الخارج بالتخصيص هو الماء المطلق الكرّ ولمّا كان المطلق مردّداً مفهوماً بين ما يشمل المائع المشكوك في مفروض المسألة وما لا يشمله فيتمسّك بإطلاق أدلّة الانفعال؛ لإثبات أنّ هذا المائع المشكوك ينفعل بملاقاة النجاسة؛ لأنّ احتمال عدم انفعاله يرجع إلى احتمال تخصيصٍ زائدٍ على المقدار المتيقّن خروجه بالتخصيص من دليل الانفعال، فلا مجال إذن على هذا الأساس للرجوع إلى أصالة الطهارة.

بقي الكلام في أثرٍ آخر ـ أشرنا إليه سابقاً ـ من آثار الإطلاق، وهو: أنّه لو تنجّس لطهر بالاتّصال بالمعتصم. فلو فرضنا أنّ هذا المشكوك الإطلاق بنحو الشبهة المفهومية تنجّس ثمّ اتّصل بالمعتصم على نحوٍ بقي الشكّ في إطلاقه على حاله فتحقيق الحال فيه: أنّ دليل نجاسة المائع ـ ماءً أو غيره ـ بالملاقاة: إن فرض فيه إطلاق يقتضي ثبوت النجاسة حتّى لِمَا بعد الاتّصال بالمعتصم، وإنّما خرجنا عن هذا الإطلاق في الماء المطلق لدليلٍ منفصلٍ دالٍّ على المطهّرية بالاتّصال، كرواية ابن بزيع[٢] ـ مثلاً ـ فيكون المقام من موارد المخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، فيتمسّك في الزائد بالعامّ، فنحكم ببقاء النجاسة في الماء المشكوك بعد الاتّصال بالمعتصم تمسّكاً بإطلاق دليل النجاسة.

---

(١) التنقيح ١: ٥١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢ و ١٧٢، الباب ١٤، الحديث ٦ و ٧.

وإذا لم نفرض في دليل نجاسة المائع ـ ماءً أو غيره ـ إطلاقاً من هذا القبيل ناظراً إلى إثبات النجاسة لِمَا بعد الاتّصال بالمعتصم فالمرجع هو استصحاب النجاسة، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

المقام الثاني: فيما إذا كانت الشبهة موضوعيةً، وللشبهة الموضوعية أربع صور:

الصورة الأُولى: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الإطلاق، ولا اشكال عندهم في استصحاب الإطلاق حينئذٍ، وترتيب آثار الإطلاق على الماء المشكوك بسبب إحراز موضوعها بالاستصحاب.

ولكنّ التحقيق: لزوم التفصيل؛ وذلك أنّ الماء الذي يشكّ في خروجه عن الإطلاق إلى الإضافة بنحو الشبهة الموضوعية لا يتصوّر فيه هذا الشكّ، إلّا مع احتمال طروء شيءٍ يوجب خروجه عن الإطلاق.

ومن المعلوم أنّ الشيء الذي يوجب خروج الماء عن الإطلاق: تارةً يكون موجباً لذلك بالكمّية، وأُخرى يكون موجباً لذلك بالخاصية.

أمّا الموجب بالكمّية فهو من قبيل إلقاء كمّيةٍ من الحليب في الماء بحيث لا يستهلك فيه، فيكون موجباً لخروجه عن الإطلاق؛ نظراً إلى عدم تمحّضه في المائية.

وأمّا الموجب بالخاصّية فهو من قبيل أن نلقي قطرةً من مادّةٍ كيماويةٍ معيّنةٍ في ماءٍ لها خاصّية بموجبها يتحوّل الماء عن خصائصه، ويخرج عن الإطلاق إلى الإضافة ففي الموجب بالخاصّية لا يلزم أن يكون له مقدار معتدّ به، بل قد يكون ضئيلاً جدّاً، بخلافه في الموجب بالكمّية فإنّه لا يخرج الماء عن الإطلاق إلّا إذا كان بمقدارٍ لا يقبل الاستهلاك في الماء.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّ الشكّ في صيرورة الماء المطلق مضافاً: إن

كان لاحتمال طروء ما يكون موجباً لذلك بالخاصّية فأركان الاستصحاب تامّة، إذ يمكن أن نشير إلى نفس الماء الفعليّ ونقول: «هذا كان مطلقاً، ونشكّ في بقائه على الإطلاق، فنستصحب إطلاقه».

وأمّا إذا كان الشكّ في صيرورة الماء المطلق مضافاً؛ لاحتمال طروء ما يكون موجباً لذلك بالكمّية ففي جريان الاستصحاب إشكال؛ وذلك لأنّنا حينما نلقي كمّيةً من الحليب في الماء فلا يخلو من أحد فروضٍ ثلاثة:

إمّا أن يكون الحليب قليلاً بنحوٍ يستهلك في الماء وينعدم عرفاً.

وإمّا أن يكون كثيراً جدّاً بحيث يستهلك الماء فيه، فيكون المتحصّل بعد المزج حليباً كلّه.

وإمّا أن يكون حالةً متوسّطةً فلا يستهلك كلّ منهما في الآخر. وهذا يعني تكوّن مائعٍ ثالث، لا هو ماء مطلق محضاً، ولا هو حليب محضاً، بل هو مزيج من الماء والحليب.

فالمائع الذي يتحصّل بعد مزج الماء بالحليب هو ماء مطلق في الفرض الأوّل، وحليب مطلق في الفرض الثاني، وماء غير مطلقٍ في الفرض الثالث؛ لأنّ المفروض أنّ الحليب لم يستهلك، ومع كونه موجوداً بالفعل ضمن المائع لا يكون المائع متمحّضاً في المائية، فلا يكون ماءً بقولٍ مطلق.

وفي هذا الضوء نعرف أنّ الشكّ في خروج الماء عن الإطلاق عند إضافة كمّيةٍ من الحليب إليه إنّما يعقل فيما إذا لم نقطع باستهلاك الحليب في الماء، وأمّا مع القطع بذلك فلا شكّ في بقاء الإطلاق.

وهكذا يكون الشكّ في الإطلاق مساوياً لاحتمال أن يكون المائع الفعليّ بعد المزج مشتملاً على حليبٍ له وجود عرفيّ غير مستهلك، وعليه فلا يمكن أن نشير إلى هذا المائع الفعليّ ونقول: إنّه كان مطلقاً فنستصحب إطلاقه؛ لأنّنا نحتمل

أن يكون الحليب جزءاً من المشار إليه، ومن المعلوم أنّ الحليب لم يكن مطلقاً سابقاً ليستصحب إطلاقه. فالمائع المتحصّل بعد المزج ليس له حالة إطلاقٍ محرزة سابقاً ليجري استصحابها.

نعم، يمكننا أن نشير إلى ذات الماء السابق المحفوظ فعلاً في المائع بعد المزج، فنقول: إنّ هذا كان مطلقاً سابقاً، ولا ندري هل خرج من الإطلاق أو لا؟ لأنّ الحليب إن كان بقدرٍ مستهلكٍ فهو باقٍ على الإطلاق، وإن كان بقدرٍ لا يستهلك ولا يهلك فهو خارج عن الإطلاق، ولكن لا ينفعنا إجراء الاستصحاب لإثبات إطلاقه؛ لأنّ ذلك لا يثبت إطلاق المائع المتحصّل فعلاً بعد المزج لكي نرتّب عليه آثار المطلق، إلّا بناءً على الأصل المثبت؛ لأنّ بقاء ذلك الماء على إطلاقه يستلزم استهلاك الحليب المساوق لفرض كون المائع الفعليّ بتمامه ماءً مطلقاً.

فاتّضح: أنّ ما نريد إثبات الإطلاق له وترتيب أحكام المطلق عليه ـ وهو المائع الفعلي المتحصّل بعد المزج ـ ليس الإطلاق حالةً سابقةً محرزةً له؛ لاحتمال أن يكون الحليب جزءاً منه؛ وذلك على فرض عدم الاستهلاك، والحليب لم يكن مطلقاً سابقاً، وما يكون الإطلاق حالةً سابقةً محرزةً له لا ينفع استصحاب إطلاقه في ترتيب أحكام المطلق على المائع الموجود فعلاً إلّا بالملازمة العقلية.

وعليه فينبغي أن يفصَّل في إثبات إطلاق المائع المشكوك بالاستصحاب: بين ما إذا كان الشكّ ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الإطلاق بالخاصّية، وما إذا كان الشكّ ناشئاً من احتمال وجود ما يوجب خروجه عن الإطلاق بالكمّية، فالاستصحاب يجري في الأوّل دون الثاني.

الصورة الثانية: أن تكون الحالة السابقة هي الإضافة، فيجري استصحابها عندهم.

والتحقيق: أنّ احتمال خروج المضاف عن الإضافة إلى الإطلاق: إن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالخاصّية فلا بأس باستصحاب عدم الإطلاق وترتيب آثاره؛ لتمامية أركانه.

وإن كان بلحاظ احتمال وجود ما يوجب ذلك بالكمّية فمن المعلوم ـ على ضوء ما تقدّم ـ أنّ ما يوجب خروج المضاف إلى الإطلاق بالكمّية إنّما هو إلقاء ماءٍ عليه بنحوٍ يستهلك فيه المضاف وينعدم عرفاً، إذ بدون ذلك لا يوجد الإطلاق، فاحتمال الإطلاق يكون مساوقاً لاحتمال استهلاك المضاف السابق. واندكاكه فيما اُلقي عليه من ماء، ومع احتمال ذلك لا يكون هناك مائع محفوظ بقاءً يشار إليه ويقال: «إنّ هذا كان مضافاً فنستصحب إضافته»؛ لأنّنا إلى ماذا نشير ونقول: «هذا كان مضافاً» ونجري فيه استصحاب الإضافة؟

فإن كنّا نشير إلى المائع الفعليّ الحاصل بعد مزج المضاف بالمطلق فمن الواضح أنّنا نحتمل أن يكون الغالب على هذا المائع هو الماء الملقى على المضاف، فكيف نستصحب إضافته؟

وإن كنّا نشير إلى نفس المائع الذي كان مضافاً جزماً وألقينا عليه الماء فنستصحب إضافته. فيرد عليه: أنّ هذا الاستصحاب لا يثبت أنّ المائع الفعليّ المتحصّل بعد المزج مضاف إلّا بالملازمة العقلية.

بل قد يقال: إنّه لا معنى لهذا الاستصحاب مع احتمال انعدام المضاف واستهلاكه، حيث لا يكون الموضوع محفوظاً بقاءً لتستصحب صفته، وهي الإضافة.

والحاصل: أنّه إذا كان لدينا ماء رمّانٍ وألقينا عليه ماءً مطلقاً: فإن جزمنا باستهلاك ماء الرمّان في الماء الملقى عليه فلا شكّ في الإطلاق، ولا موضوع للاستصحاب حينئذٍ.

وإن جزمنا بعدم استهلاك ماء الرمّان في الماء الملقى عليه فلا شكّ في الإضافة، ولا موضوع للاستصحاب، سواء جزمنا باستهلاك الماء الملقى، أم لم نجزم بذلك.

وأمّا إذا لم نجزم باستهلاك ماء الرمّان في الماء الملقى ـ لا إثباتاً ولا نفياً ـ فهذا يعني أنّ المائع المتحصّل بعد إلقاء الماء المطلق في ماء الرمّان يحتمل اندكاك المضاف فيه وفناؤه في المطلق. ومع هذا الاحتمال كيف نشير إليه ونقول: «هذا كان مضافاً، والآن كما كان بالاستصحاب»؟ لأنّنا من المحتمل أن نشير بهذا إلى الماء الملقىٰ، لا إلى ماء الرمّان، والماء الملقىٰ ليس له حالة إضافةٍ سابقة، فلا معنى لاستصحاب الإضافة.

الصورة الثالثة: أن لا يكون للمائع المشكوك حالة سابقة أصلاً، كما لو وجد مائع مردّد من حين تكوّنه بين الإطلاق والإضافة. فإن بني على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية جرى استصحاب العدم الأزليّ للإطلاق، وترتّب على ذلك نفي تمام آثار الإطلاق. ولا يعارض باستصحاب العدم الأزليّ للإضافة؛ لأنّ الآثار الشرعية مترتّبة وجوداً وعدماً على الإطلاق وجوداً وعدماً، لا على الإضافة وعدمها.

وأمّا إذا بني على عدم جريان هذا الاستصحاب فلا بدّ من الرجوع إلى الأُصول الطولية، وحينئذٍ يتعيّن، بلحاظ الشكّ في بقاء الخبث عند الغسل بذلك الماء المشكوك، الرجوع إلى استصحاب بقاء الخبث فيما غسل به. ويتعيّن بلحاظ الشكّ في بقاء طهارة الماء المشكوك إذا لاقى النجس وكان كرّاً إجراء استصحاب الطهارة وقاعدتها. ويتعيّن بلحاظ الشكّ في بقاء النجاسة في الماء المشكوك إذا اتّصل بعد تنجّسه بالماء المعتصم الرجوع إلى استصحاب النجاسة.

وأمّا بلحاظ الشكّ في صحّة الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء

المشكوك فتجري أصالة الاشتغال ؛ لأنّ تقيّد الوضوء الواجب بالماء معلوم، وإنّما الشكّ في انطباق القيد المعلوم على الماء المشكوك خارجاً، فيكون من الشكّ في الامتثال، لا من الشكّ في أصل التكليف، فلا يقاس بالمائع المشكوك الإطلاق على نحو الشبهة المفهومية، فإنّ الشكّ هناك في أصل سعة القيد وضيقه في عالم الجعل، فهو شكّ في التقييد الزائد والتكليف الزائد.

وأمّا في المقام فالقيد محدود معلوم، وإنّما الشكّ في انطباقه، فمقتضى أصالة الاشتغال عدم جواز الاكتفاء بالصلاة الواقعة مع الوضوء بالماء المشكوك في المقام.

هذه هي الأُصول التي تُحدِّد المرجع في المقام بعد فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي، ويوجد حول مرجعية هذه الأُصول ثلاث نقاط :

النقطة الأُولىٰ : أنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ تمسّك في المقام باستصحاب بقاء الحدث إذا توضّأ المحدث أو اغتسل بالماء المشكوك، فإن أريد بهذا الاستصحاب تنجيز الوضوء بغيره للصلاة، وإثبات أنّ الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك غير مجزيةٍ في مقام الامتثال فقد عرفت آنفاً أنّ عدم الاجتزاء بهذه الصلاة يثبت بنفس أصالة الاشتغال.

وأمّا لو قطع النظر عن أصالة الاشتغال وفرض أنّ المورد من موارد البراءة عن التقييد الزائد لَما كان استصحاب الحدث كافياً للتعبّد ببطلان الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك، على ما تقدّم من التفصيل والتوضيح في الشبهة المفهومية للماء المشكوك الإطلاق.

فإن قيل : لماذا لا تتمسّكون في المقام لإبطال الصلاة باستصحاب عدم وقوع الوضوء بماءٍ مطلق، فإنّ الصلاة مشروطة بوقوع الوضوء بماءٍ مطلق، والوضوء بالماء المشكوك الإطلاق على نحو الشبهة الموضوعية يشكّ في كونه

مصداقاً للشرط، فيستصحب عدم وقوع الوضوء بالماء المطلق ؟

قلنا : إنّ عنوان الوضوء بالماء المطلق : تارةً نأخذه بنحو التركيب بأن نفترض كونه مركّباً من جزءين، وهما :الوضوء بشيءٍ، وأن يكون ذلك الشيء ماءً مطلقاً. وأُخرى نأخذه بنحو التقييد بأن يكون أمراً واحداً تقييدياً.

فعلى الأوّل لا يتمّ إجراء الاستصحاب المذكور، لأنّ العنوان بعد فرض كونه مركّباً من جزءين فلا بدّ من إجراء الأُصول في كلّ جزءٍ بما هو، لا في المجموع بما هو مجموع.

وفي المقام : الجزء الأوّل ـ وهو الوضوء بشيءٍ ـ محقّق وجداناً، والجزء الثاني ـ وهو أن يكون ما توضّأ به ماءً مطلقاً ـ فهذا ليس له حالة سابقة إثباتاً ولا نفياً، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، ومجموع الجزءين بما هو مجموع ليس مورداً للأثر ليجري استصحاب عدمه.

وعلى الثاني لا بأس بإجراء استصحاب عدم ذلك الأمر الواحد التقييدي، ولكنّ لازم هذا المبنى أنّ الماء لو كانت حالته السابقة الإطلاق لما أجدى استصحاب الاطلاق لتصحيح الوضوء به؛ لأنّ استصحاب الإطلاق لا يثبت ذلك الأمر الواحد التقييديّ إلّا على نحو الأصل المثبت؛ لأنّ معنى أخذ الوضوء بالماء المطلق بما هو أمر واحد تقييدي : أنّ الوضوء مقيّد بالماء المطلق بما هو مطلق، وهذا التقيّد لا يمكن إثباته؛ لأنّ ما هو الثابت وجداناً إنّما هو الوضوء بذات هذا المائع، وما هو الثابت استصحاباً أنّ هذا المائع مطلق. وأمّا تقيّد الوضوء بالماء المطلق فهو لازم عقليّ لمجموع ما ثبت بالوجدان وبالاستصحاب.

وهذا بخلاف ما إذا كان الوضوء بالماء المطلق مأخوذاً بنحو التركيب بحيث يرجع إلى الوضوء بشيءٍ، وكون هذا الشيء ماءً، فلو توضّأ بمائعٍ مستصحب الإطلاق فالجزء الأوّل ثابت وجداناً، والجزء الثاني ثابت بالاستصحاب.

النقطة الثانية: أنّ استصحاب بقاء الحدث في المتوضّئ والمغتسل بذلك الماء المشكوك، واستصحاب بقاء الخبث في الثوب المغسول به، واستصحاب بقاء النجاسة في الماء المشكوك إذا تنجّس ثمّ اتّصل بالمعتصم كلّها استصحابات حكمية جزئية، وليست استصحابات موضوعية؛ لأنّ المفروض في المقام أنّه لا توجد حالة سابقة بالنسبة إلى نفس الإطلاق وعدمه، فالمستصحب هو نفس الحكم الجزئيّ بالخبث أو الحدث.

وحينئذٍ: فإن بنينا على جريان الاستصحاب في الأحكام بوجهٍ عامٍّ ـ كما هو المختار ـ فلا إشكال، وإذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من أجل التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد فلا بدّ من ملاحظة هذا التعارض المدّعىٰ، فإن ادّعي في الشبهات الحكمية الكلّية فقط فلا بأس بجريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية، وأمّا إذا عمّمنا التعارض بين الاستصحابين للشبهات الحكمية الجزئية أيضاً فلا يمكن في المقام التمسّك بالاستصحابات المزبورة؛ لأنّها كلّها استصحاب للحكم الجزئي، وليست جاريةً في موضوعه، فتكون مبتلاةً ـ بحسب الفرض ـ بإشكال المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد.

وقد حقّقنا في الأُصول[1]: أنّ الصحيح هو جريان الاستصحاب في الأحكام مطلقاً، ولا يكون استصحاب عدم الجعل معارضاً لاستصحاب المجعول. كما أنّا بيّنّا هناك: أنّ التعارض بين الاستصحابين ـ لو فرض صحّته ـ يختصّ بالشبهات الحكمية الكلّية، ولا يشمل الشبهات الحكمية الجزئية.

وبما أشرنا إليه هنا ظهر وجه النظر في ما ذكره السيّد الأُستاذ في المقام من

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٦: ١٣٧ ـ ١٣٨، وانظر ١٤٥.

التمسّك باستصحاب بقاء الحدث، واستصحاب بقاء النجاسة في الثوب المغسول، مع تصريحه في الأُصول بأنّ إشكال المعارضة بين الاستصحابين ـ الذي بنى عليه ـ كما يجري في الأحكام الكلّية كذلك يجري في الأحكام الجزئية، وأنّ دليل الاستصحاب يختصّ بالموضوعات[١].

فإنّ مقتضى ذلك عدم إجراء الاستصحاب في الحدث والخبث؛ لأنّ الحدث والخبث وإن كانا موضوعين للأحكام الشرعية ولكنّهما بأنفسهما حكمان مجعولان أيضاً، فيتطرّق إليهما أيضاً إشكال المعارضة بين الاستصحابين.

النقطة الثالثة: عرفت أنّ الماء المشكوك بنحو الشبهة الموضوعية في المقام إذا بنينا على جريان استصحاب العدم الأزليّ فيه فيحكم بانفعاله عند ملاقاة النجاسة له، وإلّا فتجري فيه أصالة الطهارة واستصحابها.

ولكن قد يقال بوجود قاعدةٍ حاكمةٍ على هذه الأُصول، وهي القاعدة التي ادّعاها المحقّق النائينيّ قدس سره[٢]. وحاصلها: أنّه إذا أنشأ المولى حكماً إلزامياً على عنوانٍ عامٍّ، ثمّ استثنى منه عنوان وجوديّ وشكّ في مصداقية فردٍ للعنوان الوجوديّ فلا يجوز في مقام العمل رفع اليد عن حكم العامّ لمجرّد احتمال دخول الفرد في العنوان الوجوديّ المستثنى.

فإذا قال المولى: «لا تُدخِل عليَّ أحداً إلّا أصدقائي» فلا يكفي لجواز إدخال شخصٍ مجرّد احتمال أن يكون صديقاً له، بل لا يجوز إدخال أحدٍ ما لم يحرز كونه صديقاً. وفي المقام قد عُلِّق الحكم بالانفعال على عامٍّ، وهو طبيعيّ المائع، أو الشيء ـ مثلاً ـ واستثني منه عنوان وجوديّ وهو الماء المطلق

---

(١) راجع مصباح الأصول ٣: ٣٦ ـ ٣٨.

(٢) فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٢٧.

الكرّ، فإذا شك في إطلاق كرٍّ لم يكفِ ذلك لرفع اليد ـ عملاً ـ عن الحكم بالانفعال.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذه القاعدة التي ادّعاها المحقّق النائينيّ ﷺ لا يمكن المساعدة عليها، سواء رجعت إلى دعوى أنّ الخارج من دليل العامّ واقعاً هو خصوص الحصّة المعلومة بحيث يكون الفرد الذي لا يعلم بدخوله تحت عنوان المستثنى باقياً تحت العامّ حقيقةً، أو رجعت إلى دعوى: أنّ الخارج بالاستثناء وإن كان واقع الحصّة ولكنّ الدليل له مدلولان عرفيان:

أحدهما: مدلول مطابقيّ، يتكفّل الحكم الواقعي، وفي هذا المدلول قد استثني واقع الصديق، أو واقع الماء الكرّ ـ مثلاً ـ لا بقيد أن يكون معلوماً.

والآخر: مدلول التزاميّ يتكفّل الحكم الظاهريّ بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ في دخول الفرد تحت العنوان المستثنى.

أمّا الدعوى الأُولى فواضحة البطلان؛ لأنّ لفظ «الصديق» أو «الماء المطلق» ـ مثلاً ـ موضوع للمعنى لا بقيد المعلومية، فلا موجب لدعوى اختصاص الاستثناء واقعاً بالحصّة المعلومة.

وأمّا الدعوى الثانية فلا منشأ لها، إلّا أن يدّعى ـ مثلاً ـ أنّ المرتكز عقلائياً معاتبة العبد إذا أدخل على مولاه ـ في المثال السابق ـ كلّ من يحتمل كونه صديقاً، وصحّة هذا العتاب عقلائياً كاشفة عن استفادة خطابٍ طوليٍّ ثانويٍّ من كلام المولى يتكفّل جعل حكمٍ ظاهريٍّ بوجوب الاحتياط، وإلّا لم يكن هناك مصحِّح لذلك العتاب عقلائياً.

ولكن يندفع باحتمال أن تكون المعاتبة العقلائية للعبد المزبور بلحاظ ارتكازية الاستصحاب وعقلائيّته، والاستصحاب يقضي بعدم كون المشكوك صداقته صديقاً، فلعلّ العتاب بهذا اللحاظ.

مسألة (٦): المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مرّ، وبالاستهلاك

في الكرّ أو الجاري (١).

---

الصورة الرابعة : أن نفرض مائعاً مشكوك الإطلاق بنحو الشبهة الموضوعية، وقد تواردت عليه كلتا الحالتين : الإطلاق والإضافة، ولا يعلم المتقدّم والمتأخّر منهما، فإن فرض أنّ ما أوجب الإطلاق وما أوجب الإضافة كان موجباً بالخاصّية لا بالكمّية تعارض الاستصحابان، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى الأُصول التي بيّنّاها في الصورة السابقة.

**[ فروع وتطبيقات ]**

(١) طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك في الماء المعتصم تقرَّب بعدّة وجوه :

الوجه الأوّل : ما هو المتراءى من كلمات جملة من الفقهاء، وحاصله : أنّ الاستهلاك مطهّر بملاك السالبة بانتفاء الموضوع، فنجاسة المضاف المستهلك ترتفع باعتبار انعدام النجس وزواله ؛ لأنّنا إذا ألقينا مضافاً قليلاً متنجّساً في كرٍّ من الماء فهو وإن لم يكن منعدماً بالنظر الدقيق العلميّ ولكنّه منعدم بالنظر العرفي، ومع انعدامه ترتفع النجاسة.

ومن هنا ذكر السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه : أنّ عدَّ الاستهلاك مطهّراً مبنيّ على المسامحة، فإنّ فَرْضَ المطهّر هو فَرْضُ انحفاظ ذات النجس وزوال النجاسة عنه، وهنا لم ينحفظ ذات النجس في مورد الاستهلاك، بل هو منعدم عرفاً.

وهذا الوجه لو تمّ لا يفرق فيه بين ما إذا فرض الاستهلاك في المطلق

---

(١) التنقيح ١ : ٦٦.

المعتصم، أو في المطلق غير المعتصم إذا بني على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً، أو فرض استهلاك الجامد النجس في الجامد الطاهر ـ كفضلة الفأرة المستهلكة في كمّيةٍ كبيرةٍ من الطحين ـ فإنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا يفرق فيها بين موردٍ ومورد، والنظر العرفيّ للاستهلاك لا يفرق فيه بين استهلاكٍ واستهلاك.

إلّا أنّ هذا الوجه بظاهره ممّا لا محصّل له؛ وذلك لأنّه:

إن أُريد باستهلاك النجس وزوال ذاته أنّ المضاف النجس ـ بما هو مضاف ـ يزول ويستهلك فمرجع ذلك إلى زوال صفة الإضافة واستهلاكها مع بقاء ذاته فهذا صحيح؛ لأنّ المضاف بما هو مضاف لم يبقَ محفوظاً، بل خرج بالاستهلاك عن كونه مضافاً إلى كونه مطلقاً، إلّا أنّ مجرّد خروج المضاف عن الإضافة لا يوجب بمجرّده الحكم بالطهارة. ولهذا لو فرض أنّه أُخرج عن الإضافة بعمليةٍ كيمياويةٍ فصار ماءً مطلقاً لا تزول عنه النجاسة عند القائلين بمطهّرية الاستهلاك بلا إشكال، فانعدام المضاف بما هو مضاف ـ الذي يرجع إلى انعدام صفة الإضافة مع بقاء ذات الموصوف ـ ليس بنفسه ملاكاً للتطهير، بل لا بدّ من إبراز نكتةٍ إضافيةٍ لإثبات المطهّرية، ولو كان هذا ملاكاً للتطهير لَما كانت مطهّرية الاستهلاك من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كما صرّح به السيّد الأُستاذ وغيره.

وإن أُريد باستهلاك المضاف وانعدامه زوال ذات المضاف ـ بمعنى: أنّ ذات المائع متعدم، وأنّ انعدام أوصافه من الإضافة والنجاسة إنّما هو بتبع انعدام ذات الموصوف ـ فهذا ممّا لا نسلّم موافقة النظر العرفيّ عليه.

فإنّ دعوى: أنّ العرف ـ بما هو عرف ـ يرى أنّ ذات المضاف الملقى في الكرّ قد فني وانعدم لقلّته وضآلته عهدتها على مدّعيها، ولا يمكن التسليم بها، بل

إنّ العرف يرى أنّ ذات المضاف لا يزال محفوظاً في الكرّ، وإنّما المستهلَك صفة الإضافة فيه لا ذاته، ومجرّد كونه قليلاً جدّاً بالنسبة إلى الكرّ لا يصحِّح كونه منعدماً وفانياً في النظر العرفي.

وقولنا: «إنّ المضاف القليل الملقى في الكرّ يستهلك فيه» وإن كان قولاً صحيحاً في نظر العرف ولكنّ العرف لا يعنون بذلك أنّ ذات المضاف قد انعدم انعداماً مطلقاً، إذ فرق بين أن نقول: «إنّ المضاف الملقى منعدم ومستهلك» وبين أن نقول: «إنّه منعدم ومستهلك في الكرّ» بحيث يجعل الكرّ ظرفاً للانعدام والاستهلاك. وما يراه العرف صحيحاً إنّما هو الثاني لا الأوّل، ويَعنُونَ بالاستهلاك في الكرّ: تحوّل خصائصه وصفاته إلى نفس خصائص الكرّ وصفاته، ولهذا يجعل الكرّ ظرفاً لهذا الاستهلاك، لا أنّه انعدم ذاتاً.

والشاهد على أنّ المنعدم في النظر العرفيّ هو الصفة لا الذات: أنّا لو فرضنا أنّ القليل الملقى كان متّحداً في الصفة مع الكثير الملقى عليه، بأن نفرض أنّنا بدلاً عن إلقاء «ربع كيلو» من ماء الرمّان في ماءٍ مطلق كثيرٍ ألقينا «ربع كيلو» من الماء المطلق في ماءٍ مطلقٍ كثير، أو «ربع كيلو» من ماء الورد في ماء الورد الكثير فهل يقال باستهلاك القليل الملقى، أوْ لا ؟

فإن قيل بعدم استهلاكه فهذا منبِّه على أنّنا حينما نلقي «ربع كيلو» من ماء الرمّان في ماءٍ مطلقٍ كثيرٍ لا يستهلك إلّا صفةً، إذ لو كانت الذات تستهلك لقلّتها لم يكن فرق في استهلاكها بين ما إذا كانت من جنس الملقى فيه، أو من غير جنسه.

وإن قيل بأنّ القليل الملقى في كثيرٍ من جنسه يستهلك ذاتاً أيضاً فهذا خلاف الوجدان العرفي، ويمكن الإتيان بمنبّهاتٍ على هذا الوجدان.

فمثلاً: إذا كان لدينا ماء مطلق أقلّ من الكرّ بمقدار «ربع كيلو» فألقينا فيه

« ربع كيلو » من الماء فلا شكّ في أنّ العرف يرى أنّ هذا الماء قد أصبح أزيد من السابق، ويطبّق عليه عنوان الكرّ، ويبني على انطباق دليل اعتصام الكرّ عليه.

واعترافه بما هو عرف بهذه الزيادة هو بنفسه دليل على أنّه لا يرى الماء القليل الملقى منعدماً وفانياً في نفسه، بل يرى أنّ هذه الزيادة هي نفس ذلك الماء القليل الملقى؛ لا أنّها من خلق الساعة.

بل يمكن أن نفرض أنّنا ألقينا في ذلك الماء الذي يقلّ عن الكرّ « ربع كيلو » من ماء الرمّان الطاهر، إذ قد يلتزم بالاعتصام لصدق عنوان الكرّ المطلق على ما هو الموجود فعلاً، مع أنّ هذه الزيادة ليست في نظر العرف من خلق الساعة، بل هي نفس ماء الرمّان، وهذا يعني أنّه لم يستهلك ولم ينعدم ذاتاً، وإنّما استهلك صفةً، بمعنى أنّ إضافته انعدمت، لا ذاته.

ومثال آخر يمكن جعله منبّهاً إلى الوجدان العرفيّ المدّعى، وهو: أنّا لو ألقينا قنينةً من ماء الورد في ماء وردٍ كثيرٍ يبلغ ألف قنينةً ـ مثلاً ـ فلا ينبغي الإشكال في أنّ الملقىٰ لا يعتبر تالفاً عرفاً، وإلّا لزم اشتغال الذمّة بقيمته، على فرض أن يكون قيمياً إذا كان القليل مملوكاً للغير وأخذه مالك الماء الكثير وألقاه في ماء ورده؛ لأنّ الميزان في الانتقال إلى القيمة هو التلف العرفيّ للمال وإن كان محفوظاً دقّةً، كما لو غسل الإنسان بدنه بماء الغير فإنّ الماء يعتبر تالفاً عرفاً، وتشتغل ذمّة الغاسل بقيمته وإن كان الماء محفوظاً دقّةً في الرطوبات المتبقية.

فلو التزم في المقام بأنّ الملقى مستهلك ذاتاً يلزم اشتغال الذمّة بالقيمة، مع أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الارتكاز العرفيّ قاضٍ بالشركة في ماء الورد الخارجيّ ـ بكسر خارجي ـ يناسب نسبة أحد الماءين إلى الآخر.

والحاصل: أنّه ينبغي الاعتراف بأنّ المضاف المتنجس الملقى في المعتصم محفوظ في النظر العرفيّ ذاتاً، ولكنّه غير محفوظٍ صفةً. وعلى هذا الأساس تُقَرَّب

مطهّرية الاستهلاك ببيانٍ آخر .

وحاصله : أنّ من جملة الصفات التي يفقدها المضاف المتنجّس الملقىٰ هي القابلية للحكم بالنجاسة ؛ لأنّ انتشارَه في ما أُلقي فيه وتشتُّتَ أجزائه يوجب وصول كلّ جزءٍ من أجزائه إلى درجةٍ من الصغر بحيث لا تصلح ـ بحسب الارتكاز العرفيّ ـ لأن تكون موضوعاً للاستقذار والنجاسة ، وبهذا يكون الاستهلاك مطهّراً ؛ لأنّ قابلية الجسم للاستقذار عرفاً تتوقّف على حدٍّ أدنى من الحجم ، وبهذا لا يحكم بالنجاسة على الأجزاء العقلية غير المحسوسة المتبقّاة في موضع النجاسة ؛ لأنّ صغرها يأبى عن استقذارها عرفاً .

وهذا الوجه يطابق الوجدان العرفي ، ولا يتوقّف على دعوى كون المضاف الملقى مستهلكاً ذاتاً . كما أنّه يتمّ في تمام فروض المسألة ، فيكون مدركاً للحكم بمطهّرية الاستهلاك لو أُلقي مقدار ملعقةٍ من المضاف المتنجّس في ألف رطلٍ عراقيٍّ من الماء المطلق لو بني على أنّ الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس .

كما أنّه يكون مدركاً للحكم بمطهّرية الاستهلاك لو أُلقي الجامد في جامدٍ آخر كثير .

وإن شئت قلت : إنّ المضاف الملقىٰ بعد أن ينتشر وتصغر أجزاؤه وتدقّ يكون للعرف نظرتان إليه : فهو حين ينظر إلى كلّ جزءٍ من تلك الأجزاء بمفرده يراه مستهلكاً وفانياً ، وحين ينظر إلى المضاف الملقى المنتشر بنظرةٍ جمعيةٍ يراه موجوداً . ولكنّ اعترافه بوجوده بالنظرة الجمعية لا يوجب أن يحكم عليه بالنجاسة ؛ لأنّ الأجزاء واصلة إلى درجةٍ من الصغر بحيث لا تقبل الاستقذار عرفاً .

الوجه الثاني لتقريب مطهّرية الاستهلاك : أنّ المضاف المتنجّس بعد فرض استهلاك صفته ـ بمعنى زوال الإضافة عنه ، كما بيّنّا في مناقشة الوجه الأوّل ـ

يصبح ماءً مطلقاً متنجّساً، والماء المطلق المتنجّس يطهر بالاتّصال بالمعتصم، فيحكم بطهارته في المقام؛ لاتّصاله بالكرّ أو الجاري.

وهذا الوجه يختلف عن الوجه السابق ملاكاً ونتيجةً:

أمّا من ناحية الملاك فلأنّ الوجه السابق لم يكن بحاجةٍ إلى ضمّ دليل مطهّرية الاتّصال بالمعتصم للماء المطلق المتنجّس، كصحيح ابن بزيع[1] ـ مثلاً ـ لو قيل بدلالته على ذلك، بخلاف هذا الوجه الذي يرجع في الحقيقة إلى جعل المقام صغرى لدليل مطهّرية الاتّصال بالمعتصم للماء المطلق المتنجّس؛ لأنّ المضاف بعد تحوّله إلى الإطلاق بسبب الاستهلاك يصبح من صغريات ذلك الدليل، فالمطهِّر ليس هو الاستهلاك، بل الاتّصال بالمعتصم، والاستهلاك يحقّق الصغرى لهذا المطهِّر؛ لأنّه يحوّل المضاف إلى ماءٍ مطلق.

وأمّا من ناحية النتيجة فقد عرفت أنّ مطهّرية الاستهلاك بالوجه الأوّل لا تختصّ باستهلاك المائع في الكرّ والجاري، وأمّا مطهّرية الاستهلاك بهذا الوجه فتختصّ بذلك. ولا يشمل مثل استهلاك الجامد في الجامد، أو المائع في ماءٍ غير معتصمٍ، حتّى على القول بعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجّس مطلقاً؛ لأنّ دليل مطهّرية الاتّصال إنّما ورد في اتّصال الماء المطلق المتنجّس بالماء المطلق المعتصم خاصّةً.

الوجه الثالث: هو استفادة ذلك من الأخبار الدالّة على نفي البأس عن الكرّ إذا وقع فيه البول مثلاً[2]. وبيان ذلك بأحد تقريبين:

أحدهما: أنّ البول إذا وقع في الكرّ فالأجزاء المحيطة بهذا البول تتغيّر

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٥.

لا محالة، فتصير من المضاف المتنجّس، والمفروض أنّ تلك الأخبار دلّت على طهارتها ونفي البأس عن تمام ما في الكرّ.

وهذا الوجه يتوقّف على إحراز كون الغالب في الأجزاء المجاورة للبول أن تصبح مضافة، وأمّا إذا لم يحرز ذلك وقيل: إنّ المتيقّن حصول التغيّر فيها لا الإضافة فلا يتمّ هذا التقريب.

والتقريب الآخر: هو التمسّك بالأولوية، بأن يقال: إنّ ظاهر نفي البأس في تلك الأخبار هو نفي البأس عن المتحصّل بعد الملاقاة، لا عمّا كان ماءً قبل الملاقاة فقط، وحينئذٍ يدلّ بإطلاقه على طهارة نفس البول بالاستهلاك؛ لأنّ البول جزء من المتحصّل بعد الملاقاة، فإطلاق نفي البأس يشمله، وإذا طهر عين النجس بالاستهلاك فيطهر المضاف المتنجّس بالأولوية العرفية.

وهذا الوجه يختصّ أيضاً بالاستهلاك في المعتصم؛ لأنّ مورد الروايات طهارة عين النجس بالاستهلاك في المعتصم، فهي إنّما تدلّ بالأولويّة على طهارة المتنجّس بالاستهلاك في المعتصم ولا تشمل الاستهلاك في غيره.

ثمّ إنّ ظاهر العبارة المنقولة عن الشيخ ﷺ[1]، في باب تطهير المضاف المتنجّس أنّه يشترط في ذلك أن لا يتغيّر الماء المطلق الذي يراد تطهير المضاف به من ناحية أوصاف المضاف المتنجّس، فإن تغيّر بأوصافه لا يحكم بالطهارة.

وقد بنى السيّد ﷺ، في المستمسك[2] والسيّد الأُستاذ[3] ـ دام ظلّه ـ هذا الكلام على مسألةٍ في بحث التغيّر، وهي: إنْ تغيّر الماء المعتصم بأوصاف

(١) المبسوط في فقه الإماميّة ١ : ٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١١٧.

(٣) التنقيح ١ : ٦٦.

المتنجّس هل يوجب نجاسة الماء، أوْ لا ؟ فإن بني على أنّه يوجب النجاسة فهذا الشرط صحيح، وإلّا فلا موجب له.

والتحقيق : أنّه لا بدّ لدى دراسة هذا الشرط من الرجوع إلى مدرك مطهّرية الاستهلاك، فقد تقدّم أنّ مطهّرية الاستهلاك يمكن أن يستدلّ عليها بأحد وجوهٍ ثلاثة :

فعلى بعض تلك الوجوه يتعيّن هذا الشرط الذي ذكره الشيخ، حتّى لو لم نقل بأنّ التغيّر بأوصاف المتنجّس منجّس ؛ وذلك لأجل قصور دليل المطهّرية عن الشمول ؛ لفرض فقدان ذلك الشرط.

وعلى بعض تلك الوجوه لا قصور في دليل المطهّرية في نفسه عن الشمول ؛ لفرض فقدان ذلك الشرط، فتكون المسألة رهناً بما يختار في تغيّر المعتصم بأوصاف المتنجّس.

وعلى بعض تلك الوجوه يمكن أن يُدَّعى قصور دليل المطهّرية في نفسه عن الشمول ؛ لفرض فقدان ذلك الشرط. كما يمكن أن يُدَّعى الشمول فيه، بمعنى احتياج إثبات القصور أو الشمول إلى بحثٍ واستظهار.

وتوضيح الكلام في ذلك : أنّ الدليل على مطهّرية الاستهلاك إن كان منحصراً بالوجه الثالث ـ من الوجوه الثلاثة السابقة ـ فيتعيّن المصير إلى ذلك الشرط ؛ لقصور الدليل عن الشمول لفرض فقدانه.

وبيانه : أنّ الوجه الثالث هو التمسّك بالأخبار الواردة في بولٍ يقع في كرّ، والنافية للبأس عنه، فإنّ هذه الروايات لها مدلول مطابقي وهو طهارة نفس البول بالاستهلاك في الكرّ ومدلول التزاميّ وهو طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك في الكر. ولا إشكال في أنّ المدلول المطابقيّ مختصّ بصورة ما إذا لم يتغيّر الماء بأوصاف البول المستهلك ؛ لأنّ الماء لو تغيّر بأوصافه ينجس بلا إشكالٍ

ولو استهلك البول فيه ؛ لأنّ كلّ ماءٍ معتصمٍ ينجس بالتغيّر بأوصاف عين النجاسة.

وإذا ثبت أنّ المدلول المطابقيّ مختصّ بخصوص هذه الصورة فالمدلول الالتزاميّ إنّما يُثبِت بقانون الأولوية طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك أيضاً، مع حفظ صورة عدم تغيّر الماء المطلق بأوصاف المستهلك، إذ في غير هـذه الصورة، لا جزم لنا بالأولوية.

فلو قارنّا بين صورة استهلاك البول في الماء مع عدم تغيّر الماء بأوصافه، وصورة استهلاك المضاف المتنجّس في الماء مع تغيّر الماء بأوصاف المضاف المتنجّس فلا قطع لنا بأولوية الصورة الثانية بـالطهارة مـن الصـورة الأُولى، ولا بالمساواة بين الصورتين، وإنّما يحصل القطع بالأولوية فيما إذا تحفّظنا على تمام القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ ـ التي منها : أن لا يكتسب الماء صفات ما يستهلك فيه في جانب المدلول الالتزاميّ ـ وقارنّا بين حالة بولٍ يستهلك في ماءٍ دون أن يكتسب صفته، وحالة مضافٍ متنجّسٍ يستهلك في ماءٍ دون أن يكتسب صفته.

وهكذا يتّضح أنّه مع فرض تغيّر الماء بوصف المضاف المتنجّس لا إطلاق في دليل المطهّرية يقتضي طهارة الماء المضاف في هذا الفرض.

هذا إذا كان دليل المطهّرية منحصراً بالوجه الثالث.

وأمّا إذا قبلنا الوجه الثاني وقلنا : إنّ المضاف المتنجّس يتحوّل بالاستهلاك إلى ماءٍ مطلقٍ متنجّسٍ فيطهر بالاتّصال بالمعتصم ـ كما هو الحال في كلّ ماءٍ مطلقٍ متنجّس ـ فلا قصور في دليل مطهّرية الاستهلاك حينئذٍ عن الشمول لفرض تغيّر الماء المعتصم بأوصاف المضاف المتنجّس المستهلك فيه.

وذلك أنّا إذا بنينا في مسائل التغيّر على أنّ تغيّر الماء المعتصم بأوصاف المتنجّس لا ينجّسه فلا يبقى أي قصورٍ في التمسّك بـإطلاق دليـل مـطهّرية

الاستهلاك للحكم بطهارة المضاف المتنجّس المستهلك، حتّى مع فرض تغيّر الماء المعتصم بأوصافه؛ لأنّ المضاف المتنجّس قد خرج بالاستهلاك عن الإضافة إلى الإطلاق عرفاً بحسب الفرض، غاية الأمر أنّه أوجب صيرورة الماء المستهلك فيه ماءً متغيّراً، إلّا أنّ هذا التغيّر لم يخرج الماء المستهلك فيه عن الاعتصام؛ لأنّه تغيّر بأوصاف المتنجّس، لا بأوصاف النجاسة.

فعلى الوجه الثاني ينحصر مدرك الشرط الذي ذكره الشيخ في البناء في مسائل التغيّر على أنّ التغيّر بأوصاف المتنجّس يوجب تنجّس المعتصم أيضاً.

وأمّا إذا كان المدرك لمطهّرية الاستهلاك الوجه الأوّل: إمّا بتقريبه المشهور، وهو: أنّ المضاف منعدم في النظر العرفي، وإمّا بتقريبه الذي أوضحناه، وهو: أنّ أجزاء المضاف تصبح بدرجةٍ من الضآلة تجعل النظر العرفي ـ رغم اعترافه بوجودها ـ يلحقها بالمعدوم من ناحية عدم الاستقذار فقد يشكّ بناءً على هذا الوجه في شموله لفرض تغيّر الماء المعتصم بأوصاف المضاف المتنجّس المستهلك فيه.

إذ قد يدّعىٰ ـ على أساس التقريب الأوّل ـ أنّ ظهور وصف المضاف المتنجّس في الماء يكون بنفسه منبّهاً للعرف، ومانعاً له عن إعمال المسامحة في رؤيته فانياً ومنعدماً.

وقد يدّعىٰ ـ على أساس التقريب الثاني ـ أنّ انفعال الشيء بملاقاة النجس وتأثّره به وإن كان يتوقّف على حدٍّ أدنىٰ من الحجم لذلك الشيء فلا يتعقّل العرف تأثّر ما هو أصغر من ذلك حجماً، كما لا يتعقّل تأثّر الجامد اليابس بالملاقاة بسبب عدم الرطوبة.

ولكن إذا توفّر الحجم المطلوب وانفعل الشيء فبقاء النجاسة ليس رهناً

ببقاء ذلك الحجم. كما أنّ الرطوبة إذا توفّرت لدى الملاقاة فلا يكون بقاء الانفعال رهناً ببقائها، وإنّما بقاء القذارة في القذر عرفاً رهن بأن يكون لوجوده مظهر متمثّل: إمّا في حجمٍ معتدٍّ به، أو في الصفات التي هي مرتبة معتدّ بها من وجوده عرفاً.

ثمّ ينبغي أن يعلم: أنّ استهلاك المضاف المتنجّس في الماء المعتصم هو إحدى حالات اتّصال المضاف المتنجّس بالمعتصم، فإنّ اتّصال أحدهما بالآخر له حالات:

الأُولى: أن يستهلك المضاف المتنجس في المعتصم، وهي الحالة التي درسناها.

الثانية: أن تستهلك الخصوصيّة التي بها صار المضاف المتنجّس مضافاً، دون أن يستهلك هو، كما إذا كان مضافاً بمقدارٍ من الأجزاء الترابية فأُلقي على خمسة أضعافه من الماء المطلق، فإنّ تلك الكمّية من التراب سوف تتوزّع في مجموع الماء، وبذلك تضمحّل عرفاً، ويخرج الماء الذي كان مضافاً بسببها عن الإضافة إلى الإطلاق نتيجةً لاضمحلالها. فالاستهلاك هنا للخصوصية، لا لذات المضاف؛ لأنّ نسبة الواحد إلى الخمسة لا توجب ضآلة أجزائه إلى درجة الاستهلاك.

وفي هذه الحالة لا ينطبق الوجه الأوّل، وهو انعدام المضاف؛ لوضوح أنّ المستهلك خصوصيّته التي بها صار مضافاً، لا نفسه.

ولا ينطبق الوجه الثالث؛ لأنّ الأولوية غير موجودةٍ مع فرض عدم الاستهلاك.

وأمّا الوجه الثاني فقد يقال بانطباقه؛ لأنّ المضاف المتنجّس بعد استهلاك الخصوصيّة التي بها صار مضافاً يصبح مطلقاً متنجّساً، فيطهر بالاتّصال بالمعتصم.

وهذا صحيح إذا أمكن افتراض أنّ الماء الذي أُلقي فيه لم يتجزّأ، ولم ينفصل بعضه عن بعضٍ بسبب ما أُلقي فيه على نحوٍ ينقص عن الكرّية.

الحالة الثالثة: أن يلقى الماء المضاف في الماء المعتصم بنحوٍ لا يستهلك أحدهما في الآخر، ولكن يؤدّي إلى خروج الماء المطلق عن كونه مطلقاً إلى كونه مضافاً، وهذا يتصوّر بأحد وجهين:

أحدهما: أن يفترض للماء المضاف من الناحية الكيفية خواصّ وصفات شديدة التأثير، بحيث يخرج الماء المطلق عن الإطلاق بالتأثير الكيفيّ لا الكمّي، أي التأثير بالخاصّية لا بالكمّية، وفي مثل ذلك لا ينبغي الإشكال في الحكم بنجاسة الجميع، وعدم انطباق شيء من الوجوه الثلاثة المتقدّمة.

والآخر: أن يفترض تساوي الماء المضاف والماء المطلق، أو تقاربهما في الخواصّ والكمّية معاً، فحينما يُلقى أحدهما في الآخر تدقّ وتصغر أجزاء كلٍّ من المضاف والمطلق بنسبةٍ واحدة، فلا جزء المطلق يتغلّب على جزء المضاف، ولا العكس، بل إنّ جزء كلٍّ من المضاف ـ ولنفرضه ماء الرمّان مثلاً ـ والمطلق يبلغ بالتفرّق والتشابك الحاصل بين المطلق والمضاف إلى درجةٍ من الصغر والضآلة بحيث لا يتوجّه العرف إليه توجّهاً استقلالياً؛ لأنّ هناك حدّاً أدنىٰ من الحجم للشيء الذي يتوجّه إليه العرف توجّهاً استقلالياً.

وهذا يعني: أنّ أدنىٰ ما يتوجّه إليه العرف من أجزاء هذا المائع هو مركّب من جزءٍ من المضاف وجزءٍ من المطلق. وأمّا الجزء المتمحّض في كونه جزءاً للمطلق أو في كونه جزءاً للمضاف فلا يتوجّه إليه العرف توجّهاً استقلالياً؛ لصغره، ويؤدّي ذلك إلى صيرورة المائع بمجموعه ماءً مضافاً؛ لأنّ العرف ـ بما هو عرف ـ كيفما نظر إلى أجزاء هذا المائع لا يرى ماءً متمحّضاً في المائية، بل يرى ماءً وشيئاً آخر، وهو معنى خروج الماء عن التمحّض في المائية، أي عن الاطلاق. وفي

مثل ذلك يحكم بنجاسة الجميع؛ لعدم تطرّقِ شيءٍ من الوجوه الثلاثة المتقدّمة في الاستهلاك.

الحالة الرابعة: أن يلقى الماء المضاف على الماء المطلق بنحوٍ يبقى المضاف مضافاً والمطلق مطلقاً، ويصدق العرف بأنّ لكلٍّ منهما وجوداً صالحاً لأن يقع موضوعاً مستقلّاً للحكم بالطهارة أو النجاسة.

وهذه الحالة تحصل: إمّا في فرضٍ تكون الملاقاة فيه بين المضاف المتنجّس والماء بمجرّد اتّصال أحدهما بالآخر دون امتزاج، وإمّا في فرض حصول الامتزاج ولكن بدرجةٍ من الامتزاج الناقص، الذي يتيح للعرف أن يميّز نقاط تجمّع الماء المطلق.

ففي الفرض الثاني يحكم بنجاسة الجميع إذا فرض أنّ الامتزاج أدّىٰ إلى تقطّع أوصال الكرّ بحيث لم يعدّ هناك خطّ اتّصالٍ بين نقاط التجمّع للماء المطلق، إذ يصبح الماء المطلق الكرّ عبارةً عن عدّة مياهٍ مطلقةٍ قليلة، فتنفعل بالملاقاة بناءً على انفعال الماء القليل، ويبقى المضاف على انفعاله فيحكم بنجاسة الجميع.

وأمّا في الفرض الأوّل فكلّ من المضاف والمطلق يبقى على حكمه:

أمّا المضاف فيبقى نجساً؛ لأنّ الوجوه الثلاثة لمطهّرية الاستهلاك كلّها لا تأتي.

وأمّا المطلق فيبقى طاهراً؛ لأنّه لا يزال ماءً مطلقاً كرّاً فلا ينفعل بالملاقاة.

والأحكام التي بيّنّاها للحالات الأربع مبنيّة على عدم قيام دليلٍ علىٰ مطهّرية الماء المطلق للماء المضاف المتنجّس بالاتّصال.

وأمّا إذا بني على قيام دليلٍ على أنّ الماء المطلق يطهّر المضاف المتنجّس

بالاتّصال، كما يطهر المطلق المتنجّس بالاتصال ـ على ما ذهب إليه العلّامة رحمه الله[١] ـ فلا بدّ من الحكم بطهارة المضاف في الحالة الرابعة، بل وفي الحالة الثالثة أيضاً؛ لأنّ الماء المطلق لا يصبح في الحالة الثالثة مضافاً بمجرّد الاتّصال بالمضاف المتنجّس، فيمكن أن نفرض وقوع الاتّصال مع الماء المطلق ـ بما هو مطلق ـ ثمّ تحوّل المطلق إلى المضاف، فيكون التحوّل إلى الإضافة بعد وقوع المطهّر وزوال النجاسة.

ومن هنا يقع الكلام فعلاً في تلك الدعوى المنسوبة إلى العلّامة[٢]، وهي: مطهّرية الماء المطلق للماء المضاف بالاتّصال، على حدّ مطهّريّته للمطلق المتنجّس عند اتّصاله بالمعتصم.

وما يستدلّ به على ذلك وجهان:

الوجه الأوّل: التمسّك بمطلقات مطهّرية الماء.

الوجه الثاني: التمسّك بما دلّ على حصول التطهير بالماء بمجرّد الإصابة أو الرؤية، من قبيل ما ورد من قوله مشيراً إلى ماء المطر: «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[٣]، أو مشيراً إلى غديرٍ من الماء: «إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلّا وطهّره»[٤].

وسوف نشير إلى نكتة امتياز هاتين الروايتين على المطلقات المستدلّ بها في الوجه الأوّل.

---

(١) منتهى المطلب ١: ٥٤.

(٢) نسبه إليه الشهيد في ذكرى الشيعة ١: ٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٤) لم نعثر عليه في المصادر الروائية، ورواه مرسلاً العلّامة في مختلف الشيعة ١: ١٧٨.

أمّا الوجه الأوّل : فإن أُريد بالمطلقات إطلاق ما دلّ على الأمر بالغسل، من قبيل قوله في موثّقة عمّار : «يغسل كلّ ما أصابه»[١] بتقريب : أنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى مطهّرية الماء فيدلّ بعمومه على عموم المطهّرية، فيرد عليه : أنّ الأمر بالغسل ليس له إطلاق لما لا يعقل فيه الغسل كالمائع المتنجّس، فلا معنى لإثبات مطهّرية الماء له بلسان الأمر بغسله بعد فرض عدم صلاحيته للغسل، فالأوامر بالغسل مختصّة بغير المائعات.

وإن أُريد بالمطلقات ما دلّ على طهورية الماء بتقريب : أنّ ما دلّ على طهورية الماء وإن لم يتعرّض بلسانه اللفظيّ لما يكون الماء مطهّراً له إلّا أنّ مقتضى حذف المتعلّق هو انعقاد الإطلاق من هذه الناحية، فيثبت كونه مطهّراً لكلّ ما يتنجّس فيرد عليه : أنّ بعض ما دلّ على طهورية الماء لا يعلم بأنّ المراد من الطهورية فيه المطهّرية ليتمسّك بإطلاقه ؛ لاحتمال أن يكون المراد بالطهورية فيه الشدّة في النقاء والطيب المساوقة للاعتصام، وذلك كالحديث النبويّ المعروف : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»[٢] فإنّ الطهورية فيه يحتمل أن تكون بمعنى شدّة النقاء المساوقة للاعتصام، ويكون قوله : «لا ينجّسه شيء» بمثابة التفسير للطهورية وتكرار معناها، ولهذا لم يعطف بالواو.

وبعض ما دلّ على طهورية الماء لم يكن في مقام بيان طهورية الماء ابتداءً ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية، كما في قوله : «إنّ الله جعل التراب طهوراً

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

كما جعل الماء طهوراً »[١] فإنّ هذه الرواية مسوقة لبيان طهورية التراب، وتشبيهه في الطهورية بطهورية الماء المفروغ عنها في نفسها والمرتكزة ارتكازاً نوعياً.

فلو لم نقل بأنّ هذا التشبيه بنفسه يكون قرينةً على أنّ المراد بطهورية الماء المطهّرية من الحدث خاصّة ـ لأنّ هذا هو الشأن البارز للتراب في مقام المطهّرية ـ فلا أقلّ من القول بعدم إمكان التمسّك بإطلاق الرواية لإثبات مطهّرية الماء لكلّ شيء؛ لأنّها غير مسوقةٍ لبيان ذلك، بل هي متفرّعة على المفروغية عنه، وفي مقام تقريب طهورية التراب وتشبيهها بطهورية الماء المفروغ عنها.

وبعض ما دلّ على طهورية الماء ورد بلسان: أنّ «الماء يطهِّر ولا يطهَّر»[٢]، والمستظهر من مثل هذا اللسان ـ بقرينة التقابل بين يطهِّر ولا يطهَّر ـ أنّه في مقام بيان التقابل بين المطهّرية ـ بالكسر ـ والمطهَّرية ـ بالفتح ـ، فهو من قبيل قولنا: «يَرزُق ولا يُرزَق»، أو «يعلِّم ولا يعلَّم»، فإنّ ما يستفاد من نظائر هذا اللسان أنّ هذا شأنه، وذاك ليس شأنه. وأمّا أنّ هذا الذي هو شأنه ما هي حدوده وسعته؟ فليس في مقام البيان من هذه الناحية ليتمسّك بإطلاقه.

وبعض ما دلّ على طهورية الماء يقترن بما يصلح أن يكون حاكماً على الإطلاق الناشئ من حذف المتعلّق، من قبيل قوله في رواية داود بن فرقد: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٤ و ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ و ٧.

(٣) المصدر السابق: ١٣٣ ـ ١٣٤، الحديث ٤.

فإنّ كلمة : «لكم» تصلح أن تكون بياناً لمتعلّق الطهورية ، فكأنّه قال ـ بناءً على هذا الاحتمال ـ : «وجعل الماء طهوراً لكم»، فيدلّ على مطهّرية الماء للإنسان في مقابل بني إسرائيل الذين كان الماء لا يطهّرهم إذا أصابهم البول ، بل يقرضون لحومهم بالمقاريض ، ومع احتمال ذلك لم يحرز حذف المتعلّق لينعقد للدليل ظهور في الإطلاق .

وهكذا يظهر أنّ كثيراً ممّا يستدلّ به على إطلاق المطهّرية في الماء غير خالٍ من المناقشة في المقام ، ولو تمّ لدينا ما يسلم عن كلّ المناقشات السابقة فيرد أيضاً على الاستدلال به :

أوّلاً : أنّ حذف المتعلّق إنّما يدلّ على الإطلاق لو لم توجد قرينة على تعيين هذا المتعلّق ، إذ مع وجودها لا مجال لإجراء مقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق . والقرينة في المقام موجودة ، وهي الارتكاز العرفي ، فإنّ ارتكازية كون الماء مطهّراً بالملاقاة والمماسة ، لا بالمجاورة ـ مثلاً ـ أو غير ذلك من الأشياء تكون قرينةً على أنّ المتعلّق المحذوف هنا هو عنوان الملاقي ، ومعه يكون الدليل دالّاً على مطهّرية الماء لما يلاقيه ، والمضاف المتنجّس المتصّل بالمعتصم تختصّ ملاقاة المعتصم بالسطح المماس منه للمعتصم ، فلا موجب للحكم بطهارة سائر سطوحه غير الملاقية للمعتصم ، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى .

وثانياً : أنّ هناك بحثاً كلّياً في كون حذف المتعلّق ملاكاً للإطلاق ، فإنّ هذا كلام مشهور لا أساس له ، وإنّما ادّعاه جماعة ؛ لأنّهم يرون في كثيرٍ من موارد حذف المتعلّق استظهار الإطلاق عرفاً ، فخيّل لهم أنّ منشأ ذلك هو كون حذف المتعلّق ملاكاً للإطلاق ، مع أنّ منشأه ـ في الحقيقة ـ قرينيّة الارتكاز بمناسبات الحكم والموضوع على ما هو المحذوف .

وأمّا مع فرض غضّ النظر عن الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع :

فتارةً يفرض أنّ الكلمة المحذوفة معيّنة مفهوماً ، ولكن لا ندري أنّ المراد هل هو مطلقها، أو مقيّدها ؟ فيثبت الإطلاق في ذلك ، من قبيل ما إذا قال : «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه» وفرضنا العلم بأنّ الكلمة المحذوفة التي هي متعلّق «لا يحل» كلمة «التصرّف» ، فمرجع الكلام ـ بعد فرض تثبيت المحذوف وإبراز المستتر ـ لا يحلّ التصرّف في مال امرئٍ مسلم .

فإذا تردّد الأمر بين أن يكون المراد تحريم التصرّف مطلقاً ، أو خصوص التصرّف المقيّد بكونه متلفاً للمال تمسّكنا بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، إذ لا فرق في التمسّك بمقدمات الحكمة بين الكلمة المذكورة صريحاً والكلمة المحذوفة والموجودة تقديراً .

وأُخرى يفرض أنّ الكلمة المحذوفة مردّدة أساساً بين كلمتين ومفهومين ، كما لو فرض أنّ متعلّق «لا يحلّ» ـ في المثال السابق ـ مردّد بين «الأكل» بالمعنى المساوق للتملّك وبين «التصرّف» ، وهما مفهومان متباينان من الناحية المفهومية ، وبينهما عموم وخصوص مطلق ففي مثل ذلك لا يمكن لمقدمات الحكمة أن تعيّن كون المراد للمتكلّم أعمّ المفهومين .

ففرق كبير بين ما إذا تعيّن كون مفهومٍ مّا مراداً للمتكلّم ودار الأمر بين أن يريد مطلقه أو مقيّده ، وبينما إذا لم يتعيّن كون مفهومٍ مّا مراداً للمتكلّم ، ودار الأمر بين أن يريد مفهوماً أعمّ أو مفهوماً أخصّ .

ففي الأوّل الدالّ على أصل إرادة المفهوم مفروض ، والدالّ على إطلاقه هو نفس عدم نصب القرينة على التقييد ؛ لكون التقييد مؤونةً زائدةً عرفاً ، كما هو مقتضى مقدمات الحكمة .

وأمّا في الثاني فلا يوجد ما يدلّ على إرادة ذات المفهوم الأعمّ في نفسه

لكي تصل النوبة إلى إثبات إطلاقه.

ومجرّد كون أحد المفهومين أعمّ من الآخر لا يجعل إرادة المفهوم الآخر ذا مؤونةٍ زائدةٍ عرفاً بعد فرض كونهما مفهومين متباينين في عالم المفهومية عرفاً، بمعنى أنّ المفهوم الأعمّ غير محفوظٍ ضمن المفهوم الأخصّ على حدّ انحفاظ ذات المطلق ضمن المقيّد؛ ليكون الأمر في المؤونة دائراً عرفاً بين الأقلّ والأكثر، كما في موارد جريان مقدمات الحكمة.

وعلى هذا الأساس ففي موارد حذف المتعلّق إذا تعيّنت الكلمة المحذوفة مفهوماً ـ بمناسبات الحكم والموضوع الارتكازية ـ وشكّ في إطلاقها وتقييدها أمكن إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة؛ لأنّ الأمر في المؤونة دائر بين الأقلّ والأكثر، فمؤونة لحاظ ذات المطلق متيقّنة، ومؤونة لحاظ القيد الزائد لا قرينة عليها فتنفىٰ بالإطلاق.

وأمّا إذا لم تتعيّن الكلمة المحذوفة وتردّدت بين كلمتين لكلٍّ منهما مفهوم وأحد المفهومين أعمّ مطلقاً من المفهوم الآخر فلا يمكن تعيين المفهوم الأعمّ ونفي الأخصّ بمقدمات الحكمة؛ لأنّ المفهوم الأعمّ حيث إنّه ليس محفوظاً بذاته في ضمن المفهوم الأخصّ فلا يكون متيقّناً ليؤخذ به وينفى الزائد عليه بالإطلاق، وإنّما هو مباين للمفهوم الأخصّ، ولا مُعيِّن لأحدهما.

فيكون المقام من قبيل ما إذا كان المولى قد صرّح بالمتعلّق ونحن لم نسمع الكلمة، وتردّد أمرها بين كلمتين إحداهما أعمّ مفهوماً من الأُخرى، فكما لا إشكال هنا في عدم جواز التمسّك بمقدمات الحكمة لإثبات أنّ مراده هو المفهوم الأعمّ كذلك لو قدّر المولى المتعلّق تقديراً ونحن لم نعرف ماذا قدّر وتردّد بين مفهومٍ أعمّ ومفهومٍ أخصّ.

ومن أجل هذا البيان قلنا بالإجمال في قوله: «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ»

بحيث لا نتمسّك بإطلاقه لإثبات حرمة غير الأكل من أنحاء التصرّفات؛ لأنّ المحذوف مردّد بين كلمتين، ولا مُعيِّن لإحداهما بحسب الارتكاز العرفي، وهما: «الأكل» و«التصرف»، لا أنّ المحذوف معيّن في كلمةٍ بالذات ويكون التردّد في إطلاقها وتقييدها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالاستدلال بإطلاقات مطهّرية الماء، أي الوجه الأوّل.

وأمّا الوجه الثاني فيمتاز على الوجه الأوّل: بأنّنا لو منعنا الإطلاق بملاك حذف المتعلّق فيما يستدلّ بإطلاقه على مطهّرية الماء لجميع الأشياء في الوجه الأوّل لَما أمكن إسراء المنع إلى ما استدلّ به في الوجه الثاني؛ لأنّ قوله: «إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلّا وطهّره» لا يشتمل على الإطلاق بملاك حذف المتعلّق، بل بملاك التصريح بالمتعلّق، ولكنّه يشترك مع روايات طهورية الماء في الوجه الأوّل في اعتراضٍ واحد، وهو: أنّ مناط المطهّرية فيها جميعاً هو رؤية الماء وإصابته وملاقاته، غاية الأمر أنّ هذا العنوان مصرّح به في روايات الوجه الثاني، ومستفاد بقرينة الارتكاز من روايات طهورية الماء في الوجه الأوّل.

وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة أنّ الماء المضاف هل يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل المطهّرية فيكون الملاقي لأيّ جزءٍ منه ولأيّ سطحٍ ملاقياً لمجموع ذلك الماء، أو يعتبر أفراداً متعدّدةً، فإذا لاقى بسطح أو بجزء الماء المطلق اختصّ أثر الرؤية والإصابة بذلك السطح والجزء خاصّة؟

فعلى الأوّل يمكن التمسّك بدليل المطهّرية لإثبات أنّ المضاف المتنجّس يطهر بالاتّصال بالمعتصم.

وعلى الثاني لا يمكن التمسّك بذلك لإثبات المطهّرية؛ لأنّ المعتصم

لا يلاقي إلّا سطحاً معيّناً، فلا موجب لمطهّريته لسائر السطوح والأجزاء.

وما يمكن أن يتوهّم دليلاً على إثبات الأوّل وكون الماء المضاف فرداً واحداً من موضوع دليل المطهّرية: أنّه لا إشكال في أنّ الماء المضاف ينفعل بتمامه عند ملاقاة النجاسة لأيّ جزءٍ منه، وليس ذلك إلّا لأنّ الماء المضاف يلحظ عرفاً فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال بحيث تنسب ملاقاة النجاسة إلى مجموع الماء المضاف، وإن كانت النجاسة بالدقّة لم تلاقِ إلّا جزءه. فكما يلحظ المضاف فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال على هذا النحو كذلك لا بدّ أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهّرية.

وإن شئت قلت: إنّ الماء المضاف ـ بما هو معروض للملاقاة ـ إن كان يلحظ عرفاً بما هو فرد واحد فلا فرق في ذلك بين ملاقاة النجس وملاقاة المعتصم، فكما ينجس كلّه بملاقاة جزئه للنجاسة؛ لأنّه ملحوظ بالنسبة إلى الملاقاة بما هو فرد واحد كذلك يطهر كلّه بملاقاة جزئه للمعتصم، وان كان الماء المضاف بالنسبة إلى الملاقاة، يلحظ عرفاً بما هو أفراد متعددة كالجوامد، فكما يلزم من ذلك أن لا تكون ملاقاة المعتصم له مطهرة، كذلك يلزم أن لا تكون ملاقاة النجس منجّسةً له بتمامه.

ولكنّ هذا البيان غير تامٍّ، وذلك:

أمّا أوّلاً فلأنّ كون الماء المضاف ملحوظاً ـ بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال ـ لا يلزم منه أن يلحظ بما هو فرد واحد من موضوع دليل المطهّرية؛ لأنّنا أوضحنا سابقاً أنّ معنى كونه فرداً واحداً بلحاظ موضوع دليل تحكيم مناسبات الحكم والموضوع التي ترتبط بالحكم المجعول في ذلك الدليل. فقد تكون مناسبات الحكم والموضوع المركوزة التي ترتبط بالحكم المجعول في دليل الانفعال مقتضيةً لملاحظة المضاف بما هو فرد واحد من موضوعه، بخلاف

مناسبات الحكم والموضوع المركوزة التي ترتبط بالحكم المجعول في دليل المطهّرية. فالمعوّل على الارتكاز العرفيّ في كلٍّ من الدليلين.

وأمّا ثانياً فلأنّك عرفت فيما سبق أنّ سراية النجاسة إلى تمام الماء المضاف لم تكن بملاك ملاحظة الماء المضاف بتمامه بما هو فرد واحد من موضوع دليل الانفعال ليقال: اعملوا نفس الملاحظة بالنسبة إلى دليل المطهّرية، بل كانت بملاحظة أنّ الجزء الصغير الملاقي للنجاسة من الماء المضاف يعتبر فرداً واحداً من موضوع دليل الانفعال فينجس. وبملاقاة الجزء الثاني له تسري النجاسة إلى الجزء الثاني، وهكذا إلى أن تشمل تمام أجزاء المضاف بنحو التسلسل الترتبيّ من دون تخلّل زمان.

وهذا البيان لا يأتي في جانب دليل المطهّرية، بمعنى أنّنا لا يمكن أن نسري المطهّرية من الجزء الأوّل إلى الثاني... وهكذا بنفس الطريقة التي تصوّرنا بها سريان النجاسة من جزءٍ إلى جزء؛ لأنّنا لو ساوينا بين النظرة العرفية في باب التطهير والنظرة العرفية في باب الانفعال، وقلنا: إنّ الاتّصال بالمعتصم يوجب تطهير الجزء الصغير المتّصل بالمعتصم من الماء المضاف ـ كما كان الاتّصال بالنجاسة موجباً لتنجيس ذلك الجزء ـ غير أنّه لا موجب بعد ذلك لفرض سريان المطهّرية والطهارة من الجزء الأوّل إلى الجزء الثاني؛ لأنّ المطهّر هو الاتّصال بالماء المعتصم والملاقاة له، والجزء الثاني من المضاف متّصل بالجزء الأوّل المضاف وملاقٍ له، وليس ملاقياً لنفس الماء المعتصم، ومجرّد طهارة الجزء الأوّل من المضاف لا يكفي لجعله مطهّراً لما يلاقيه. وهذا بخلاف باب الانفعال، فإنّ انفعال الجزء الأوّل من المضاف بملاقاة النجاسة يكفي لصيرورة هذا الجزء منجّساً للجزء الثاني من المضاف المتّصل به، وهكذا حتى تسري النجاسة إلى تمام المائع.

مسألة ( ٧ ) : إذا أُلقي المضاف النجس في الكرّ فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجّس إن صار مضافاً قبل الاستهلاك، وإن حصل الاستهلاك والإضافة دفعةً لا يخلو الحكم بعدم تنجّسه عن وجهٍ، لكنّه مشكل (١).

---

(١) عرفنا فيما سبق أنّ المضاف المتنجّس يطهر بالاستهلاك في الماء المعتصم، وأنّ الماء المعتصم يتنجّس إذا أُلقي عليه المضاف فتحوّل بسبب ذلك إلى الإضافة، وهذا يعني وجود حالتين مترقّبتين عند إلقاء المضاف المتنجّس في المعتصم : استهلاك المضاف، وإضافة المعتصم.

وقد تقدّم الكلام عن حكم كلٍّ من الحالتين إذا كانت هي الموجودة دون الأُخرى.

وفي هذه المسألة تعرّض الماتن ﷺ لحكم وجود الحالتين معاً، وهذا يتصوّر بثلاث صور :

إذ تارةً تفرض الإضافة ثمّ الاستهلاك.

وأُخرى الاستهلاك ثمّ الإضافة.

وثالثةً تفرض الإضافة والاستهلاك في وقتٍ واحد.

والكلام في تحقيق حال هذه الصور الثلاث يقع في مقامين :

أحدهما : في البحث عن معقولية الفرض في كلّ واحدةٍ من هذه الصور في نفسه.

والآخر : في البحث عن حكمه الشرعيّ من حيث الطهارة والنجاسة بعد البناء على معقولية الفرض.

أمّا المقام الأوّل فتفصيل الكلام فيه : أنّا تارةً نفترض انحصار العامل المؤثّر في جعل المعتصم مضافاً، أو جعل المضاف مستهلكاً في الجانب الكمّي، بمعنى أنّ

إضافة المعتصم نشأت من اندكاكه الكمّيّ في جنب المضاف، واستهلاك المضاف نشأ من اندكاكه الكمّيّ في جنب المعتصم دون أن ندخل في الفرض أي تأثيرٍ آخر غير مستندٍ إلى الكمّية.

وأُخرى نتصوّر إلى جانب العامل الكمّيّ عاملاً كيفياً له تأثير في إضافة المعتصم.

فعلى فرض حصر التأثير بالعامل الكمّي والاندكاك الكمّيّ لأحدهما في الآخر فالصور الثلاث كلّها غير معقولة؛ لأنّ فرض استهلاك المضاف في المعتصم على هذا هو فرض اندكاكه في جنب المعتصم؛ لكونه أقلّ منه بكثير، ومعه لا يعقل أن نفرض في نفس الوقت، ولا في وقتٍ سابقٍ، ولا في وقتٍ لاحقٍ صيرورة المعتصم مضافاً؛ لأنّ هذا يناقض فرض اندكاك المضاف في جنب المعتصم.

وإن شئت قلت: إنّنا بعد قصر النظر على الجانب الكمّيّ نواجه ثلاثة احتمالاتٍ عند إلقاء الحليب المتنجّس في المعتصم:

الأوّل: أن يكون الحليب أقلّ بكثير، فيندكّ ويستهلك في المعتصم.

الثاني: أن يكون المعتصم أقلّ بكثير، فيندكّ ويستهلك في الحليب.

الثالث: أن لا يكون كلّ منهما أقلّ من الآخر بكثير، فيكون المائع مركّباً منهما، ويخرج بذلك عن الإطلاق إلى الإضافة وإن لم يصدق عليه عنوان الحليب بالخصوص.

وهذه التقريرات الثلاثة متنافية ومتقابلة، وفرض استهلاك المضاف في المعتصم هو فرض التقدير الأوّل، وفرض صيرورة المعتصم مضافاً هو فرض أحد التقديرين الأخيرين. وهذا يعني: أنّ فرض الاستهلاك والإضافة معاً هو فرض اجتماع التقدير الأوّل مع أحد التقديرين الأخيرين، وهو محال.

ولا يفرق في استحالة هذا الفرض بين افتراض الاستهلاك والإضافة في

زمانٍ واحدٍ أو في زمانين ؛ لأنّنا متى فرضنا اندكاك المضاف من الناحية الكمّية في جنب الماء المعتصم فلا يمكن أن نفرض عدم اندكاكه في نفس الوقت، ولا في وقتٍ لاحقٍ ما لم نفترض إلقاء كمّيةٍ جديدةٍ من المضاف في المعتصم.

كما أنّنا متى فرضنا أنّ المضاف حين إلقائه في المعتصم لم يندكّ وبقي له وجود ـ لِعَجز الكمّية المفروضة للماء المعتصم عن التسبّب إلى استهلاكه ـ فلا يمكن أن نفترض أيضاً استهلاك المضاف واندكاكه من الناحية الكمّية في جنب الماء، لا في نفس الوقت، ولا في وقتٍ لاحقٍ ما لم نفرض ازدياداً طارئاً في كمّية الماء المعتصم.

وأمّا على فرض عدم انحصار التأثير بالعامل الكمّيّ وفتح المجال لافتراض عوامل كيفيةٍ وخصوصياتٍ تؤثّر في جعل الماء المعتصم مضافاً بدون اندكاكٍ كمّيٍّ فلا اشكال في إمكان الصورتين الأُولَيين معاً، وعدم استحالتهما عقلاً، وهما : صورة حصول الاستهلاك ثمّ الإضافة، وصورة حصول الإضافة ثمّ الاستهلاك.

وذلك لإمكان أن نفرض أنّ مسحوقاً معيّناً يبرز وينتشر في حالة كون الماء حاراً ـ مثلاً ـ ويستتر ويختفي في حالة كونه بارداً، فإذا أُلقي هذا المسحوق في ماءٍ معتصمٍ باردٍ استهلك فيه، فإذا سلّطت الحرارة بعد ذلك على الماء المعتصم برز المسحوق وأصبح الماء المعتصم مضافاً ؛ لأنّ الحرارة تجعل في ذلك المسحوق خواصّاً تقتضي اضافة المعتصم.

كما يمكن عقلاً أن نفترض العكس، بأن يُلقىٰ هذا المسحوق في ماءٍ معتصمٍ حارٍّ فيبرز ويصبح الماء مضافاً، ثمّ تسلب من الماء حرارته، فيستتر المسحوق ويصبح مستهلكاً، كما لو أُلقي من أول الأمر في ماءٍ باردٍ ويعود الماء إلىٰ إطلاقه.

وبما ذكرناه ظهر : أنّ ما قد يقال من إمكان الصورة الأُولى عقلاً واستحالة

الصورة الثانية عقلاً؛ لاستلزامها الخلف والتناقض لا يخلو من نظر؛ لأنّ المفروض إن كان هو الاقتصار على العامل الكمّي فقط بدون إدخال أيّ فرضٍ زائدٍ فكلتا الصورتين غير معقولة، إذكما لا يمكن للمضاف أن يستهلك ويندكّ بقاءً بعد فرض عدم اندكاكه حدوثاً كذلك لا يمكن للمضاف الذي يندكّ حدوثاً في المعتصم أن يكتسب بعد ذلك حجماً أكبر، فيخرج عن الاستهلاك ويصبح المجموع مضافاً.

وإن لم نقتصر على العامل الكمّيّ وفتحنا المجال لفرضيّات التأثير بالخاصّية فلا استحالة عقلية في كلتا الصورتين، إذ كما لا محذور عقليّ في أن نفرض مسحوقاً يخفىٰ ويستهلك في البداية ثمّ يظهر ويطفو بسبب الحرارة أو غيرها حتّى يصير المطلق مضافاً كذلك لا محذور في افتراض مسحوقٍ يظهر ويطفو في البداية بسبب الحرارة أو غيرها حتّى يصير المطلق مضافاً، ثمّ يستتر ويتلاشى إلى أن يستهلك عندما يفقد الماء حرارته.

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهي حصول الاستهلاك والإضافة في وقتٍ واحدٍ ـ فإن كان مراد السيّد الماتن باستهلاك المضاف المتنجّس استهلاكه في الماء المطلق فهذه الصورة غير معقولة، سواء لوحظ العامل الكمّيّ فقط أو لوحظت العوامل الكيفية أيضاً، إذ كيف يفرض أنّ المضاف المتنجّس يستهلك في المطلق بما هو مطلق، مع أنّه لا مطلق بحكم افتراض الإضافة في نفس الوقت؟!

ففرضية استهلاك المضاف المتنجّس في المطلق تعني أنّ هناك مطلقاً موجوداً بالفعل على صفة الإطلاق يستهلك فيه المضاف، وفرضية حصول الإضافة في نفس الوقت تعني أنّه لا مطلق بالفعل، وهذا تهافت.

وإن كان المراد من استهلاك المضاف المتنجّس استهلاكه واندكاكه ولو لم يكن المستهلك فيه مطلقاً بالفعل فهذه الصورة مستحيلة عقلاً إذا لوحظ العامل الكمّيّ فقط، وممكنة عقلاً إذا لوحظ العامل الكيفي.

أمّا أنّها مستحيلة عقلاً إذا لوحظ العامل الكمّي فقط فلأنّ كمّية المضاف الملقى وكمية المعتصم الملقى عليه إن لم تكن إحداهما أقلّ من الأُخرى بكثيرٍ فلا استهلاك لأيٍّ منهما في الآخر، بل يتحصّل مائع مركّب منهما معاً، وهذا المائع مضاف، ولا يصدق عليه العنوان التفصيليّ لكلّ واحدٍ من المائعين المختلطين.

وإن كانت كمّية المضاف أقلّ بكثيرٍ فيتعيّن استهلاك المضاف واندكاكه كمّيّاً، ولا يتصوّر في هذه الحالة خروج المعتصم من الإطلاق إلى الإضافة بعاملٍ كمّي.

وإن كانت كمّية المطلق أقلّ بكثيرٍ تعيّن استهلاك المطلق في المضاف، وامتنع استهلاك المضاف. فعلى كلّ حالٍ لا يتصوّر استهلاك المضاف وإضافة المطلق في وقتٍ واحد.

وأمّا إذا فتح المجال لفرضيّات العامل الكيفيّ أيضاً فهذه الصورة معقولة؛ وذلك لإمكان أن نفترض أنّ المضاف أقلّ بكثيرٍ من المطلق، وبهذا يندكّ ويعتبر مستهلكاً عند إلقائه فيه، بمعنى: أنّ أجزاءه تتوزّع وتدقّ وتتضاءل إلى الدرجة التي تخرج عن كونها صالحةً عرفاً للحكم بالنجاسة والطهارة عليها بصورةٍ استقلالية، ولكنّ المضاف يملك ـ رغم قلّته من الناحية الكمّية ـ خاصّيةً تؤثّر عند نفوذها في الماء تأثيراتٍ كيفيةً توجب خروج الماء عن الاطلاق.

فإذا فرضنا أنّ الزمان الذي يتطلّبه انتشار أجزاء المضاف في المطلق، وتضاؤلها إلى درجة الاستهلاك هو نفس الزمان الذي يتطلّبه تأثير تلك الخاصّية الثابتة للمضاف في إخراج الماء عن الإطلاق فسوف تقترن الإضافة والاستهلاك في وقتٍ واحد، غاية الأمر أنّ الاستهلاك مستند إلى العامل الكمّي، والإضافة مستندة إلى العامل الكيفي.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو في تحقيق حكم الصور الثلاث بعد الفراغ عن معقوليتها في نفسها ـ فحاصل الكلام في ذلك:

إنّ الصورة الأُولى ـ وهي فرض حصول الإضافة أوّلاً، ثمّ الاستهلاك ـ لا إشكال في أنّ الحكم فيها هو النجاسة؛ لأنّ المفروض فيها أنّ المضاف حينما أُلقي في المعتصم بقي محتفظاً بوجوده ولم يستهلك، وأثّر في صيرورة المعتصم مضافاً، وبذلك يصبح المعتصم بسبب الإضافة قابلاً للانفعال بالملاقاة، فينفعل بالملاقاة مع المضاف المتنجّس المفروض انحفاظ وجوده، وبهذا يحكم بنجاسة تمام المائع. وليس استهلاك المضاف المتنجّس بعد ذلك من المطهّرات؛ لأنّ الشيء بعد أن تنجّس لا يطهر بمجرّد فناء ذلك الشيء الذي نجّسه، كما هو واضح.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي فرض حصول الاستهلاك أوّلاً ثمّ الإضافة ـ فقد يقال: إنّه لا إشكال في هذه الصورة في الحكم بالطهارة؛ لأنّ الماء المطلق كان معتصماً ما دام المضاف موجوداً، وحين صيرورته مضافاً كان قد استهلك وانعدم، فلم تحصل ملاقاة مع المضاف المتنجّس حال عدم الاعتصام.

والتحقيق: أنّا إذا بنينا على مطهّرية الاستهلاك على أساس انعدام المستهلك في النظر العرفي، أو كونه ملحقاً بالمعدوم عرفاً فقد تكون الإضافة الحاصلة بعد الاستهلاك معبّرة عن عودة المستهلك من جديدٍ إلى الوجود عرفاً؛ وذلك لأنّ فرض الإضافة بعد الاستهلاك في هذه الصورة له نحوان:

الأوّل: أن يفرض استهلاك أجزاء المضاف المتنجّس أوّلاً، ثمّ بفاعلية الحرارة أو أيّ عاملٍ آخر تبرز هذه الأجزاء من جديدٍ وتتمدّد، بحيث يصبح لها وجود عرفيّ يسبّب صيرورة الماء المعتصم مضافاً.

الثاني: أن يفرض أنّ أجزاء المضاف بعد استهلاكها عرفاً لا تعود إلى الوجود العرفي، ولكن نظراً إلى أنّها موجودة واقعاً ـ رغم تفرّقها وتشتّتها ـ تكون بوجودها المتشتّت المستهلك جزء العلّة؛ لظهور صفاتٍ وخصوصيّاتٍ في الماء تجعله مضافاً، والجزء الآخر للعلّة هو العامل الكيفي، كالحرارة مثلاً.

والحاصل : أنّ الحرارة التي يفترض طروؤها على الماء المعتصم بعد استهلاك المضاف فيه وسببيتها لإضافة الماء : تارةً تكون سبباً لإعادة نفس المضاف المستهلك إلى الوجود العرفي، وبذلك تُصيِّر الماء مضافاً. وأُخرى يظلّ المضاف على استهلاكه، ولكنّ المجموع من المضاف المستهلك والحرارة علّة لظهور صفاتٍ في الماء تخرجه عن الإطلاق.

ففي النحو الأوّل يكون المقام من صغريات إعادة المتنجّس المستهلك إلى الوجود العرفيّ بعد الاستهلاك، والمختار في ذلك هو : أنّ المتنجّس إذا طهر بالاستهلاك وتشتّتتْ أجزاؤه ثمّ أمكن تجميعها من جديدٍ بحيث عاد إلى الوجود عرفاً يحكم عليه بالنجاسة؛ لأنّ مطهّرية الاستهلاك ليست إلّا بمعنى تشتّت أجزائه وتضاؤلها، بحيث لا تصلح موضوعاً مستقلّاً للاستقذار عرفاً، فإذا تجمّعت الأجزاء من جديدٍ ثبتت له النجاسة بنفس دليل نجاسته سابقاً؛ لأنّه نفس ما كان قبل الاستهلاك.

وقد تعرّض السيّد الماتن في بحث الاستهلاك إلى ذلك، وحكم بالنجاسة، وفرَّق بين عَود الشيء النجس بعد استهلاكه وعوده بعد استحالته، فحكم بالنجاسة في الأوّل دون الثاني. وعليه فبعد طروء الحرارة ـ مثلاً ـ يعود المضاف المتنجّس إلى الوجود العرفي فيحكم عليه بالنجاسة. وحيث إنّ الماء المطلق أصبح مضافاً أيضاً فينفعل بالملاقاة ويحكم بنجاسة الجميع.

وأمّا في النحو الثاني فالمضاف المتنجّس غير بارزٍ بذاته، لا حدوثاً ولا بقاءً، وإنّما يبرز بقاءً عند طروء الحرارة أثره وفاعليّته في إخراج الماء عن الإطلاق إلى الإضافة.

فإن قيل بأنّ استهلاك المضاف عرفاً متقوّم بأن لا يكون له أثر محسوس أيضاً، كما لا يكون له أجزاء محسوسة، بدعوى : أنّ العرف مع رؤيته للأثر

لا يعمل المسامحة في البناء على انعدام المضاف واستهلاكه فـهذا يـعني : أنّ المضاف المتنجّس بقاءً لم يعدّ مستهلكاً في نظر العرف، فيصير الحال هو الحال على النحو الأوّل، ويتعيّن الحكم بالنجاسة.

وإن قيل بأنّ استهلاك الشيء عرفاً متقوّم بأن لا يكون له أجزاء محسوسة، ولا يضرّ بالاستهلاك وجود أثرٍ محسوسٍ له لزم الحكم بالطهارة؛ لأنّ المضاف النجس مستهلك حدوثاً وبقاءً، وعليه فحين خروج المعتصم من الإطلاق إلى الإضافة لا وجود عرفيّ للمضاف النجس لكي ينفعل بملاقاته.

هذا كلّه إذا كانت مطهّرية الاستهلاك للمضاف المتنجّس تقوم على أساس انعدامه بالاستهلاك عرفاً، أو كونه ملحقاً بالمعدوم.

وأمّا إذا كانت تقوم على أساس أنّ استهلاك المضاف في المطلق يحوّل المضاف إلى مطلقٍ فيطهر بالاتّصال بالمعتصم فلا يضرّ بعد ذلك بطهارته عوده مضافاً، كما هو واضح.

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهي فرض حصول الإضافة والاستهلاك في وقتٍ واحدٍ بالطريقة التي تعقّلنا بها هذه الصورة ـ فوجه الحكم بالطهارة فيها هو : أنّ الماء المعتصم ما دام معتصماً لا يضرّه ملاقاة المضاف المتنجّس، وفي حال خروجه عن الإطلاق والاعتصام لا وجود للمضاف للمتنجّس لكي ينفعل بملاقاته.

وتحقيق الحال في ذلك : أنّنا لا بدّ أن نلاحظ مدرك مطهّرية المضاف المتنجّس بالاستهلاك، فقد تقدّم أنّ مدرك ذلك أحد الوجوه الثلاثة التي شرحناها في المسألة السابقة.

فإن كان المدرك هو الوجه الثالث من تلك الوجوه ـ وهو الاستدلال بفحوى ما دلّ على طهارة البول بالاستهلاك في الكرّ ـ فهذا الوجه لا يأتي في المقام؛ لأنّ

المفروض في ذلك الدليل عدم كون البول موجباً لخروج الماء الكرّ عن الإطلاق، فهو إنّما يدلّ بالفحوى على طهارة المضاف المتنجّس بالاستهلاك في حالة عدم كونه موجباً لخروج الماء المستهلك فيه عن الإطلاق، إذ لا أولوية إلّا بلحاظ هذه الحالة.

وإن كان المدرك الوجه الثاني من تلك الوجوه ـ وهو أنّ المضاف المتنجّس ينقلب بالاستهلاك ماءً مطلقاً فيشمله ما دلّ على طهارة الماء المطلق المتنجّس بالاتّصال بالمعتصم ـ فمن الواضح أنّ هذا الوجه لا يأتي في المقام أيضاً؛ لأنّ المفروض أنّ المضاف لم يصبح مطلقاً بالاستهلاك، بل إنّ المطلق أصبح مضافاً، فلا ينطبق عليه ما دلّ على طهارة الماء المتنجّس بالاتّصال بالماء المطلق المعتصم.

وإن كان المدرك الوجه الأوّل من تلك الوجوه ـ وهو دعوى: أنّ المضاف ينعدم بالاستهلاك والتشتّت، أو تصبح أجزاؤه بدرجةٍ من الصغر لا تصلح موضوعاً مستقلّاً للاستقذار عرفاً ـ فالحكم بالطهارة متوقّف على صدق الاستهلاك بمجرّد الاندكاك الكمّيّ للمضاف، وإن كان له أثر محسوس فمعه يحكم بالطهارة فيما إذا اقترن الاندكاك الكمّيّ للمضاف بتحوّل المطلق المعتصم من الإطلاق إلى الإضافة؛ لأنّ تحوّل المطلق إلى الإضافة وإن كان أثراً للمضاف ـ وهو أثر محسوس ـ ولكنّ المفروض أنّ ذلك لا يمنع عن صدق الاستهلاك، وإلّا لما أمكن تعقّل الصورة الثالثة رأساً.

والحاصل: أنّ حكم الصورة الثالثة على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة هو حكم ما إذا استهلك المضاف المتنجّس في المعتصم، وتغيّر المعتصم بأوصافه دون أن يصبح مضافاً.

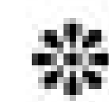
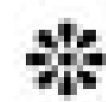
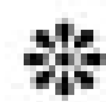
فمن يقول هناك بأنّ بروز أثر المضاف المتنجّس متمثّلاً في تغيّر المعتصم

مسألة ( ٨ ) : إذا انحصر الماء في مضافٍ مخلوطٍ بالطين ففي سعة الوقت يجب عليه أن يصبر حتّى يصفو ويصير الطين إلى الأسفل، ثم يتوضّأ على الأحوط، وفي ضيق الوقت يتيمّم؛ لصدق الوجدان مع السعة دون الضيق (١).

---

لا يضرّ بصدق الاستهلاك يمكنه أن يقول في المقام أيضاً : إنّ بروز أثر المضاف المتنجّس متمثّلاً في صيرورة المعتصم مضافاً لا يضرّ بصدق الاستهلاك ما دام المضاف مندكّاً من الناحية الكمّية في كمّية الماء الملقىٰ فيه.

وأمّا إذا قيل بأنّ ظهور أثرٍ محسوسٍ للمضاف الملقىٰ يمنع عن صدق الاستهلاك عليه عرفاً ـ وإن كانت أجزاؤه مندكّةً من الناحية الكمّية ـ فهذا يعني أنّ الاستهلاك والإضافة لم يجتمعا في وقتٍ واحد، كما هو المفروض في الصورة الثالثة.

(١) إذا فرض الضيق فلا إشكال في وجوب التيمّم على جميع المباني.

وإذا فرض سعة الوقت فقد ذكر السيّد ﴿قدس سره﴾ في المستمسك[1] : أنّ الحكم في ذلك مبنيّ على الخلاف في التيمّم، من حيث إنّ موضوعه هل هو عدم وجدان الماء، أو عدم القدرة على الوضوء ؟

فعلى الأوّل يصحّ التيمّم في المقام.

وعلى الثاني لا يصحّ.

وتحقيق الحال في المقام يتوقّف على بيان أمرين :

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١١٨.

الأوّل : أنّ في باب التيمّم خلافين : أحدهما ما أُفيد، والآخر أنّ العدم المأخوذ موضوعاً للتيمّم ـ سواء كان عدم وجدان الماء أو عدم القدرة على الوضوء ـ هل هو العدم في حال إرادة الامتثال والقيام للصلاة، أو العدم إلى آخر الوقت ؟

الثاني : أنّه يتصوّر هنا فروع ثلاثة :

١ ـ أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً، وأنّه لا يصفو إلّا بمضيّ الزمان.

٢ ـ أن يفرض كون الماء المخلوط مضافاً، وأنّه يمكن تصفيته بمثل الثوب ونحوه، فيكون الوضوء مقدوراً فعلاً بالقدرة على مقدّمته، بخلافه في الفرع السابق ؛ لأنّ الوضوء في الفرع السابق يتوقّف على مرور الزمان، وهو خارج عن القدرة.

٣ ـ أن يفرض أنّ الماء ليس مضافاً، وإنّما فيه شيء من التراب بنحو لو أُريد استعمال الماء لثارت الأجزاء الترابية واشتدّ اختلاطها بالماء وأصبح مضافاً، ولابدّ للتخلّص من هذا المحذور من مرور زمان.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول :

أمّا الفرع الأوّل من هذه الفروع الثلاثة فهو غير مترتّبٍ على الخلاف الأوّل، وإنّما هو مترتّب على الخلاف الثاني.

فإن فرض كفاية العدم حال إرادة الامتثال صحّ التيمّم لثبوت هذا العدم، سواء أُريد به عدم وجدان الماء، أو عدم القدرة على الوضوء ؛ لصدق كلا العدمين بلحاظ زمان إرادة الامتثال فعلاً.

وإن فرض اشتراط العدم إلى آخر الوقت لم يصحّ التيمّم مطلقاً، سواء كان العدم بمعنى عدم وجدان الماء، أو بمعنى عدم القدرة على الوضوء ؛ لأنّ كلا العدمين غير ثابتٍ بلحاظ تمام الوقت.

وأمّا الفرع الثاني: فإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الثاني ـ أي اشتراط العدم إلى آخر الوقت ـ لم يصحّ التيمّم مطلقاً، سواء كان العدم بمعنى عدم الوجدان، أو عدم القدرة؛ لأنّ العدم إلى آخر الوقت غير ثابتٍ بكلا معنييه.

وإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الأوّل ـ أي اشتراط العدم حين إرادة الامتثال ـ فالمسألة تبنى حينئذٍ على الخلاف الأوّل.

فإن فرض أنّ المراد بهذا العدم عدم الوجدان صحّ التيمّم؛ لأنّ عدم الوجدان حين إرادة الامتثال فعلاً محقّق.

وإن كان المراد بهذا العدم عدم القدرة على الوضوء لم يصحّ التيمّم؛ لأنّ الوضوء مقدور بالقدرة على مقدّمته.

وأمّا الفرع الثالث: فإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الثاني لم يصحّ التيمّم مطلقاً، كما في الفرع السابق.

وإن اختير في الخلاف الثاني المبنى الأوّل ـ وهو كفاية العدم حين إرادة الامتثال ـ فإن اُريد بالعدم عدم القدرة على الوضوء صحّ التيمّم؛ لأنّ القدرة على الوضوء منتفية فعلاً بعد فرض عدم التمكّن من التصفية.

وإن اُريد بالعدم عدم وجدان الماء فلا يصحّ التيمّم؛ لأنّ عدم الوجدان غير محقّقٍ فعلاً، حيث إنّ المفروض أنّ الماء المخلوط ماء مطلق فعلاً، غاية الأمر أنّ التوضّؤ به غير متيسّرٍ إلّا بعد مرور زمان.

إلّا أن يقال: إنّ عدم الوجدان إنّما يؤخذ موضوعاً للتيمّم، بمعنى عدم وجدان ماءٍ يمكن التوضّؤ به، فالماء المطلق الذي لا يمكن التوضّؤ به وجدانه كَلَا وجدان.

ولعلّ الظاهر من عبارة السيّد الماتن هو الفرع الأوّل من هذه الفروع الثلاثة، وقد احتاط فيه بوجوب الصبر والانتظار حتّى يصفو، ولم يُفْتِ بالوجوب

على سبيل الجزم، مع أنّه أفتى في مسائل التيمّم بعدم جواز المبادرة مع العلم بحصول الماء في آخر الوقت.

وإذا أُريد توجيه هذا الاحتياط بنحوٍ لا يناقض تلك الفتوى فيمكن توجيهه بأحد تقريبين:

الأوّل: أن يقال بأنّ مقتضى ظهور الآية ـ لو خلّينا نحن وهي ـ أنّ المناط في التيمّم عدم الوجدان حال القيام إلى الصلاة، فلا يضرّ بصحّة التيمّم تبدّل عدم الوجدان إلى الوجدان في آخر الوقت، من دون فرقٍ بين أن يكون تبدّل عدم الوجدان بالوجدان ناشئاً من تحوّل غير الماء إلى ماءٍ، أو من تحوّل المكلّف من مكانٍ بعيدٍ عن الماء إلى مكانٍ قريب.

غير أنّ الروايات[1] دلّت على عدم جواز البدار إلى التيمّم مع وجود الماء في آخر الوقت، ولكنّ مورد هذه الروايات هو تبدّل عدم الوجدان بالوجدان؛ بسبب تحوّل المكلّف من مكانٍ بعيدٍ عن الماء إلى مكانٍ قريب، كما هو الحال في المسافر ونحوه الذي يفقد الماء في الصحراء ويجده بعد مسيرة ساعةٍ أو ساعات، ولا تشمل حالة تبدّل عدم الوجدان بالوجدان بسبب تحوّل غير الماء إلى ماء، فنبقى في هذه الحالة على ظهور الآية المقتضي لجواز البدار.

وحيث إنّ دعوى عدم شمول الروايات لهذه الحالة ـ ولو بتوسّط ارتكازية عدم الفرق بين الحالتين ـ ليست واضحةً فيكون المورد مورد الاحتياط. ولكن من البعيد أن يكون نظر الماتن إلى توهّم هذا الوجه.

الثاني: أن يكون النظر في الحكم بالصبر والانتظار، احتياطاً إلىٰ إبداء احتمال عدم الوجوب لا بمعنى احتمال عدم وجوب الوضوء عليه، مع فرض إبقاء

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٨٤، الباب ٢٢ من أبواب التيمّم.

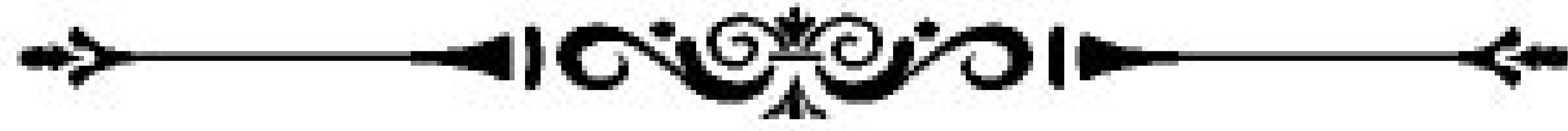
المائع على حاله ، والاكتفاء بالتيمّم فعلاً قبل تحوّله إلى الإطلاق ؛ لكي يكون ذلك منافياً للفتوى بعدم جواز البدار في مسائل التيمّم ، بل بمعنى احتمال جواز إراقة الماء المضاف فعلاً والاكتفاء بالتيمّم ؛ لأنّ قول الماتن ﷺ : « يجب عليه أن يصبر حتّى يصفو » يستبطن أمرين بحسب الحقيقة :

أحدهما : وجوب إبقاء الماء وعدم جواز إراقته.

والآخر : أنّه مع فرض بقائه لا بدّ له أن يتوضّأ به بعد صيرورته مطلقاً ، ولا يمكنه المبادرة إلى التيمّم قبل ذلك.

فلعلّ الاحتياط وعدم الجزم كان بلحاظ الأمر الأوّل ، وهو وجوب إبقاء الماء وعدم جواز إراقته ، وهو أمر يناسب حتّى مع البناء جزماً على أنّ موضوع مشروعية التيمّم العدم في تمام الوقت ، لا العدم حين إرادة الامتثال . إذ قد يدّعى أنّ إراقة هذا الماء المضاف في أثناء الوقت ، ليس كإراقة الماء المطلق في الوقت ، مع فرض انحصار الماء به ، فإن الثاني لا يجوز ؛ لأنّه تفويت للوضوء الواجب بعد تحقّق شرط وجوبه ، وهو وجدان الماء.

وأمّا الأوّل فقد يقال : إنّ إراقة الماء المضاف في مفروض المسألة توجب عدم تحقّق شرط وجوب الوضوء وهو الوجدان ، لا أنّه تعجيز عن الوضوء بعد فعلية وجوبه بفعلية شرطه ، فيكون جائزاً.



المياه

٢

# الماء المتغيّر

- انفعال الماء المطلق بالتغيّر.
- شروط الانفعال بالتغيّر.
- فروع وتطبيقات.

مسألة (٩) : الماء المطلق ـ بأقسامه حتّى الجاري منه ـ ينجس إذا تغيّر بالنجاسة (١).

---

**[ انفعال الماء المطلق بالتغيّر ]**

(١) الحكم بانفعال الماء المطلق عند تغيّره بالنجاسة من الواضحات فقهياً ومتشرّعياً، ومتسالم عليه بين الفقهاء في الجملة. وقد دلّت عليه روايات كثيرة، صنّفها السيّد الأُستاذ إلى ثلاث طوائف: طائفة واردة في طبيعيّ الماء، وطائفة واردة في الماء الراكد، وطائفة واردة في ماء البئر[1].

أمّا الطائفة الأُولى فقد مثّل لها برواية حريز، عن أبي عبد الله عليه‌السلام : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ منه ولا تشرب»[2].

---

(١) التنقيح ١ : ٧٥ ـ ٧٧.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

والتحقيق: أنّ رواية حريز لا يخلو سندها من إشكال؛ وذلك لأنّها بطريق الشيخ وإن كانت صحيحةً ـ لأنّها تصل بسندٍ معتبرٍ إلى حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام[1] ـ ولكنّها في طريق الكلينيّ تصل إلى حمّاد بن عيسى، عن حريز، عمّن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام[2].

فإن احتملنا أنّ هناك روايتين بنفس المتن سمع حريز إحداهما من الإمام، وسمع الأُخرى من شخصٍ عن الإمام، وقد اقتصر الشيخ على نقل الأُولى، والكليني على نقل الثانية فلا بأس بالبناء على الرواية حينئذٍ؛ لأنّها تامّة السند. وأمّا إذا حصل الاطمئنان بوحدة الرواية بلحاظ أنّ متن الرواية واحد، والإمام المنقول عنه واحد، والراوي عن الراوي واحد ـ وهو حماد بن عيسى، عن حريز ـ وعدم تعرّض كلٍّ من الشيخ والكلينيّ إلّا إلى روايةٍ واحدةٍ. فعلى هذا تسقط الرواية عن الحجّية، إذ لا يمكن حينئذٍ أن نحرز أنّ حريزاً نقل الرواية استناداً إلى السماع من الإمام، كما هو ظاهر نقل الشيخ، إذ لعلّه نقلها بتوسّط واسطةٍ مجهولة، كما هو مقتضى نقل الكلينيّ الأكثر ضبطاً.

ويمكن استبدال رواية حريزٍ برواياتٍ أُخرى، من قبيل النبويّ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»[3].

ورواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يمرّ بالماء وفيه دابّة ميتة قد أُنتنت، قال: «إذا كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضّأ ولا تشرب»[4].

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢١٦، الحديث ٦٢٥.

(٢) الكافي ٣: ٤، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٣٩: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

ورواية سماعة الأُخرى، قال: سألته عن الرجل يمرّ بالميتة في الماء، قال: «يتوضّأ من الناحية التي ليس فيها الميتة»[١].

بناءً على عدم انصراف الماء الذي يمرّ به الرجل إلى الغدير والنقيع ونحوه، وعلى أنّ الملحوظ في صرفه عن الوضوء من الناحية التي فيها الميتة هو التغيّر، لا مجرّد الملاقاة، إذ على الثاني لا فرق بين الناحيتين، كما هو واضح.

ولكنّ غير الرواية الأخيرة لا يخلو أيضاً من إشكالٍ سندي، كما هو الحال في رواية حريز.

أمّا النبويّ فمستنده ابن إدريس، إذ ذكره ووصفه بأنّه متّفق على روايته[٢]. ومن المحتمل أن يكون مقصوده من الاتّفاق على نقله الاتّفاق بين الفريقين، بمعنى كونه منقولاً في طرق السنة وطرق الشيعة، لا بمعنى كونه متّفقاً على روايته من قبل تمام أصحاب الحديث من الخاصّة؛ لكي يرجع إلى دعوى الاستفاضة والتواتر.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصحيح سند النبويّ رغم كونه مرسلاً من قبل ابن إدريس: إنّه ﷺ نسب الحديث إلى النبيّ ابتداءً، وهذا يعني إخباره بذلك وجزمه بصدوره من النبيّ ﷺ، وهذا الجزم وإن كان في نفسه مردّداً بين الجزم الحدسيّ الاجتهاديّ الذي لا يكون الإخبار المستند إليه حجّةً، والجزم الحسيّ أو ما يقرب من الحسّ المستند إلى استفاضة نقل الرواية وتواترها الذي يكون الإخبار المستند إليه حجّةً غير أنّ مقتضى أصالة الحسّ تعيّن الثاني.

إن قيل: إنّ أصالة الحسّ إنّما تجري فيما إذا كان الإخبار متعلّقاً بواقعةٍ

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) السرائر ١: ٦٤.

معاصرةٍ قابلةٍ للحسّ بالنسبة إلى المخبر، لا في مثل المقام ممّا يفرض فيه صدور الحديث قبل مدّةٍ طويلةٍ من الزمان.

قلنا: إنّ الحسّية بالنسبة إلى وقائع متقدّمةٍ من هذا القبيل ليست بمعنى الإحساس المباشر بها، بل بمعنىً يشمل وضوحها واشتهار نقلها، فهو من قبيل إخبار الشيخ الطوسيّ بوثاقة عمّار الساباطيّ مثلاً، أو غيره من الرواة المتقدمين عليه بأجيال، فإنّ هذا الإخبار حجّة بعد إجراء أصالة الحسّ، لا بمعنى افتراض أنّ الشيخ عاشر عمّار الساباطيّ بنفسه، بل بمعنى افتراض أنّه استند إلى مقدّماتٍ يكون إنتاجها للعدالة، وكشفها عنها إنتاجاً وكشفاً عرفياً، لا كشفاً اجتهادياً نظرياً.

فكما يبنى على حجّية إخبار الشيخ الطوسيّ بوثاقة عمّار كذلك يبنى على حجّية إخبار ابن إدريس بصدور الكلام من المعصوم؛ ولا فرق بين الموردين، لأنّ احتمال كون الخبر مستنداً إلى وضوح المطلب ومدارك عرفيةٍ عليه، إن كان كافياً للبناء على حجّية الخبر فيكون كلا الخبرين حجّة، وإن لم يكفِ فكلاهما يسقط عن الحجّية.

ولكنّ هذا البيان إنّما يتمّ لو كان يوجد احتمال عقلائيّ معتدّ به لوجود اشتهارٍ للحديث الذي نقله ابن إدريس واستفاضةٍ في نقله، ولكنّ هذا الاحتمال في نفسه غير موجود، إذ كيف يحتمل احتمالاً معتدّاً به الاشتهار والوضوح في حديثٍ لم يصل إلينا مسنداً ولو بطريق ضعيف من طرق الخاصّة؟! ومع هذا لا يمكن التعويل على نقل ابن إدريس ﷺ.

وأمّا رواية سماعة الأُولى فقد صرّح الشيخ الطوسيّ في متن التهذيب والاستبصار[1]، بطريقه إليها، فقال: أخبرني الشيخ، عن أحمد بن محمّد، عن

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢١٦، الحديث ٦٢٤. الاستبصار ١: ١٢، الحديث ١٨.

أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة.

وهذا الطريق غير تامٍّ ولو فرض البناء على وثاقة الحسين بن الحسن بن أبان؛ وذلك لأنّ أحمد بن محمّد الذي أخبر عنه الشيخ المفيد لم يثبت توثيقه. ولو أنّ الشيخ ﷺ، بدأ بالحسين بن سعيد ـ مثلاً ـ وحذف طريقه إليه لصحّت الرواية؛ لأن معنى ذلك أنّه ﷺ قد أخذ الرواية من كتب الحسين بن سعيد، فتشمله جميع الطرق التي ذكرها في المشيخة للروايات التي نقلها عن الحسين بن سعيد، فإذا كان بعضها صحيحاً وخالياً من أحمد بن محمّد كفى ذلك في تصحيح الرواية.

وأمّا مع التصريح بطريقٍ مخصوصٍ إلى الحسين بن سعيد مشتملٍ على أحمد بن محمّد فهل يمكن مع هذا تطبيق الطريق الصحيح على الرواية، بدعوى أنّ ذكر الطريق المشتمل على أحمد بن محمّد كان من باب المثال، أو يقال: إنّ هذا متعذّر، إذ مع التصريح بالطريق المشتمل على أحمد بن محمّد لا يعلم بأن الرواية مأخوذة من كتب الحسين بن سعيد لتشملها طرق المشيخة؟

في ذلك كلام وبحث مفصّل، نتعرّض له في موضعٍ أنسب فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا الطائفة الثانية الواردة في الماء الراكد فقد مثّل لها السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ برواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدوابّ، فقال: «إن تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه، وإن لم تغيّره أبوالها فتوضّأ منه، وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»[2].

(١) التنقيح ١: ٧٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

وقد جعل محلّ الاستشهاد فيها قوله: «وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه». وأمّا صدرها الذي دلّ على نجاسة أبوال الدوابّ فلعلّه محمول على التقية؛ لأنّ العامّة ذهبوا إلى نجاسة بول البغال والحمير ونحوهما.

والظاهر أنّ رواية أبي بصير لا تخلو من إشكالٍ سنداً ودلالةً:

أمّا الإشكال السنديّ فبلحاظ ورود ياسين الضرير فيها، الذي لم يثبت توثيقه عندنا، وبلحاظ ورود أحمد بن الحسن على الكلام المتقدم.

وأمّا الإشكال الدلاليّ فلأنّنا إذا حملنا الجملة الأُولى المتعلّقة بأبوال الدوابّ على التقية ـ كما صنع السيّد الأُستاذ ـ فقد يمكن الاستدلال بالجملة الثانية، وهي قوله: «وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»، ولكن إذا حملنا النهي في الجملة الأُولى على التنزّه فليس الأمر كذلك.

وتوضيح ذلك: أنّ قوله في الجملة الأُولى: «لا تتوضّأ منه» إمّا أن يفرض كونه إرشاداً إلى النجاسة، بلسان النهي عن الوضوء منه فتكون النجاسة مستفادةً منه ابتداءً. وإمّا أن يفرض كونه إرشاداً إلى بطلان الوضوء.

وحيث يعلم بأنّه لا منشأ للبطلان إلّا النجاسة فتثبت النجاسة بالدلالة الالتزامية لقوله: «لا تتوضّأ منه».

وعلى كلّ حالٍ فبعد فرض معلومية طهارة أبوال الدوابّ، وطهارة الماء المتغيّر بها، وجواز الوضوء منه لا بدّ من أحد تصرّفين في مدلول هذه الجملة:

فإمّا أن نبقيَ المدلول الاستعماليّ على حاله في إفادة النجاسة، أو بطلان الوضوء، ونرفع اليد عن أصالة الجدّ بحمل هذه الجملة على التقية.

وإمّا أن نتصرّف في المدلول الاستعماليّ بحمل النجاسة وبطلان الوضوء على مرتبةٍ تنزّهيةٍ من النجاسة أو البطلان؛ جمعاً بينه وبين ما دلّ على نفي المرتبة اللزومية من النجاسة والبطلان.

ويظهر الأثر العمليّ بين هذين الوجهين بلحاظ الجملة الثانية، وهي قوله: «وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه»؛ لأنّ المدلول الاستعماليّ للجملة الثانية ليس ناظراً إلّا إلى إسراء المدلول الاستعماليّ للجملة الأُولى إلى مورد الدم وأشباهه.

فإذا بنينا على التصرّف بالوجه الأوّل في الجملة الأُولى فهذا يعني التحفّظ على مدلولها الاستعماليّ الأولي، وهو النجاسة والبطلان، ويكون المدلول الاستعماليّ للجملة الثانية إسراء تلك النجاسة والبطلان إلى مورد الدم وأشباهه، ومقتضى أصالة الجدّ جِدّية كلا المدلولين الاستعماليّين، فإذا علم بعدم جِدِّية أحدهما فلا موجب ـ مثلاً ـ لرفع اليد عن أصالة الجدِّ في الآخر.

وأمّا إذا بنينا على التصرّف بالوجه الثاني في الجملة الأُولى بجعل دليل طهارة أبوال الدوابّ قرينةً على أنّ مدلولها الاستعماليّ مرتبة تنزّهية من النجاسة فيكون مفاد الجملة الثانية إثبات نفس تلك المرتبة في مورد الدم وأشباهه، كما هو مقتضى قوله: «وكذلك» المتكفّل لإسراء المدلول الاستعماليّ للجملة الأُولى إلى مورد الدم وأشباهه، فلا يمكن الاستدلال بالرواية حينئذٍ على المطلوب في المقام.

ويمكن التعويض عن رواية أبي بصير بروايات أُخرى، من قبيل رواية عبد الله بن سنان، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا حاضر ـ عن غدير أتوه وفيه جيفة، فقال: «إن كان الماء قاهراً ولا توجد منه الريح فتوضّأ»[1].

ورواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان الماء أكثر من رَاوية لم ينجّسه شيء، تفسّخ فيه أو لم يتفسّخ، إلّا أن يجيء له ريح تغلب على ريح

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

الماء»[١].

وأمّا الطائفة الثالثة فمثالها صحيحة ابن بزيع، عن الرضا عليه‌السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه... إلىٰ آخره»[٢].

وهناك طائفة رابعة وردت في ماء المطر لم يتعرّض لها السيّد الأُستاذ، وسوف تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

وعلى أيّ حالٍ فلا إشكال في تمامية الدليل في نفسه على انفعال الماء المطلق بتمام أقسامه بالتغيّر.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه في مقام التمسّك بهذا الدليل لإثبات انفعال كلّ قسمٍ من أقسام الماء المعتصم بالتغيّر لا بدّ من ملاحظة النسبة بين دليل الانفعال بالتغيّر ودليل اعتصام ذلك القسم من الماء، فقد تكون النسبة بينهما العموم من وجهٍ بنحوٍ يتساقطان في مادّة الاجتماع، ويرجع إلى أصالة الطهارة، ولهذا سوف نتكلّم من أجل تحقيق هذه الناحية في عدّة جهات:

الجهة الأُولى: في تحقيق النسبة بين دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر ودليل اعتصام الماء الراكد المطلق.

فقد يقال: إنّ النسبة بينهما العموم من وجه؛ لأنّ دليل الاعتصام المتمثّل في مثل قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» يقتضي بإطلاقه عدم تنجّس الكرّ بالملاقاة، سواء تغيّر بسبب ذلك، أو لا. ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر يقتضي بإطلاقه أنّ الكرّ ينفعل بالتغيّر أيضاً. فمادّة الاجتماع هو الكرّ المتغيّر، ومادة الافتراق لدليل الاعتصام الكرّ الملاقي للنجس بدون تغيّر، ومادة الافتراق لدليل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

انفعال الماء الراكد بالتغيّر الماء القليل وبعد سقوط العامّين من وجهٍ في مـادة الاجتماع يرجع إلى الأصول المقتضية للطهارة.

وما يمكن أن يجاب به على ذلك أحد وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ دليل اعتصام الكرّ ليس مفاده قضيّةً تعبديةً تأسيسيةً يصحّ الجمود على إطلاقه؛ لوضوح أنّ عصمة الكرّ ومانعية الكثرة في الماء عن الاستقذار عند ملاقاة الماء للقذر أمر عرفيّ مركوز، ومن أجل ذلك يكون للعرف نظر حسب مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في ذهنه.

ومن المعلوم أنّ المركوز في الذهن أنّ مانعية الكثرة عن الاستقذار ليس بما هي كثرة في نظر العرف، بل بما هي موجبة للغلبة على القذر والقاهرية عليه، فمناسبات الحكم والموضوع الارتكازية تكون قرينةً عرفيةً على أنّ الكـثرة المأخوذة موضوعاً للحكم بالاعتصام إنّما أُخذت بما هي مساوقة للغلبة والقاهرية على القذر الملاقي للماء، فمع فرض تغيّر الماء بالقذر وسيطرة القذر على لونه وطعمه وريحه لا إطلاق لدليل الاعتصام ليتمسّك به.

الثاني: أنّه مع فرض قطع النظر عن تحكيم المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع، والتسليم بوجود إطلاقٍ في دليل اعتصام الكرّ يقال: إنّ المعارضة تكون بنحو العموم من وجهٍ بين دليل اعتصام الكرّ ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر، وحيث دلّ دليل ثالث على أنّ الماء القليل ينفعل بمجرّد الملاقاة قبل حصول التغيّر فهذا الدليل الثالث يكون أخصّ مطلقاً من دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر، فيخرج عن موضوعه الماء القليل؛ لأنّ الدليل الثالث يثبت أنّ المنجّس له هو مجرّد الملاقاة، لا التغيّر، وإذا خرج الماء القليل عن موضوع دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر أصبح هذا الدليل أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام الكرّ، فيقيَّد به.

ويرد عليه: أنّ هذا التقريب مبنيّ على القول بانقلاب النسـبة فـيما إذا

تعارض عامّان من وجهٍ، ووجد خاصّ يُخرج من نطاق أحد العامّين مادة الافتراق له عن العامّ الآخر، بحيث يصبح العامّ المخصّص بعد تخصيصه مخصّصاً بدوره للعامّ المعارض له. وقد حقّقنا في الأُصول[١] أنّ انقلاب النسبة غير تامّ.

نعم، لو فرض أنّ تنجّس الماء القليل بمجرّد الملاقاة بلا حاجةٍ إلى التغيّر أمر ارتكازيّ في ذهن المتشرعة، بحيث يكون الارتكاز بمثابة المخصّص اللبّيّ المتّصل بدليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر فهذا يعني، أنّ دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر انعقد ظهوره من أول الأمر في خصوص الكرّ، نتيجةً لاتّصال ذلك المخصّص اللبّيّ به، فيكون أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام الكرّ فيخصصه، بلا حاجةٍ إلى القول بانقلاب النسبة.

الثالث: الاستعانة بكبرى انقلاب النسبة أيضاً، ولكن بوجهٍ آخر. فقد كنّا في الوجه السابق نفرض نشوء انقلاب النسبة من مخصّصٍ يُخرج مادة الافتراق لأحد العامّين من وجه، وفي هذا الوجه يُدَّعى إمكان انقلاب النسبة على أساس وجود مخصّصٍ لأحد العامّين المتعارضين بنحو التساوي، بأن يقال: إنّ لدينا دليلاً يدلّ بإطلاقه على عدم انفعال الكرّ بالملاقاة، سواء حصل التغيّر أو لا، ولدينا أيضاً دليل ثاني يدلّ بإطلاقه على انفعال الكرّ بالملاقاة، سواء حصل التغير أوْ لا، وهذا الدليل هو رواية أبي بصير، قال: سألته عن كرٍّ من ماءٍ مررت به وأنا في سفر، قد بال فيه حمار أو بغل أو انسان، قال: «لا توضّأ منه، ولا تشرب منه»[٢].

وهذان الدليلان متعارضان بنحو التساوي، بمعنى: أنّ كلّاً منهما يشمل كلتا حالتي التغيّر وعدمه. وهناك دليل ثالث، وهو ما ورد في نفي الانفعال عن الكرّ في

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٩١ ـ ٢٩٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

مورد الملاقاة غير المغيِّرة، من قبيل قوله في رواية أبي بصير : «لا تشرب من سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه»[١]، فإنّ العادة قاضية بأنّ شرب الكلب من حوضٍ كبيرٍ لا يوجب تغيّره، فهذه الرواية مختصة مورداً بالملاقاة غير المُغيِّرة، فتكون أخصّ مطلقاً من الدليل الثاني الدالّ على انفعال الكرّ بالملاقاة فيقيّد الدليل الثاني بما إذا أوجب البول تغيّر الماء، وبذلك يصبح أخصّ مطلقاً من الدليل الأوّل الدال على أنّ الكرّ لا ينجّسه شيء، فينتج : أنّ الكرّ ينجس بالتغيّر، ولا ينجس بالملاقاة.

وهذا الوجه مبنيّ على انقلاب النسبة أيضاً، والتحقيق خلافه على ما بيّنّا في الأُصول[٢].

نعم، لو استظهرنا من الدليل الثاني وروده في مورد التغيّر، بحيث كان مختصّاً بصورة التغيّر في نفسه لا بمخصّصٍ منفصلٍ كان مخصّصاً للدليل الأوّل على القاعدة، وذلك يتوقّف على دعوى : أن المستظهر من فرض السائل مروره ـ وهو مسافر ـ بكرٍّ قد بال فيه إنسان أو حمار أو غيره أنّه لم يرَ الإنسان أو الحمار يبول في الكرّ حين مروره عليه، وإنّما مرّ بكرٍّ قد بال فيه الإنسان أو الحمار، وهذا يعني أنّه إنّما عرف ذلك بتبيّن آثار ذلك في الماء، فتكون الرواية واردةً في مورد التغيّر.

الرابع : التمسّك برواية شهاب بن عبد ربّه[٣]، حيث إنّها وردت في الكرّ بعنوانه، ودلّت على انفعاله بالتغيّر، فيكون لها ميزة على سائر ما دلّ على انفعال

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٧ : ٢٩١.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٦١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

الماء الراكد بالتغيّر، وهي أنّها أخصّ مطلقاً من دليل الاعتصام.

ويرد عليه: أنّ هذه الرواية وإن عبّر عنها بالصحيحة ولكنّ الصحيح: أنّ سندها غير تامٍّ؛ لأنّها يرويها صاحب الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات، وطريق صاحب الوسائل إلى بصائر الدرجات إنّما هو بتوسّط الشيخ، والشيخ طريقه إلى الصفار وإن كان صحيحاً ولكنّ طريقه الصحيح إلى الصفار لا يشمل بصائر الدرجات، وطريقه إلى بصائر الدرجات ليس صحيحاً، فالرواية غير تامّةٍ سنداً.

الخامس: التمسّك برواية العلاء بن الفضيل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض يبال فيها؟ قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[1].

وذلك بدعوى: أنّ عنوان الحياض إن لم يكن منصرفاً إلى الكثير البالغ مقدار الكرّ فلا أقلّ من عدم إمكان تقييده بخصوص القليل، فيكون بمفهومه أخص من دليل اعتصام الكرّ.

غير أنّ هذه الدعوى لو سلّمت فالإشكال في سند الرواية ثابت على كلّ حال؛ لأنّ في سندها محمّد بن سنان.

نعم، يمكن أن نستبدل رواية الحياض برواية الراوِية المتقدّمة عن زرارة، بعد فرض كون الراوِية مساوقةً أو مقاربةً للكرّ، بنحوٍ لا يمكن تقييدها بما هو أقلّ من كرّ، فإنّ قوله في تلك الرواية: «إذا كان الماء أكثر من راوِيةٍ... إلىٰ آخره» قد رواه الكلينيّ[2] بسندٍ معتبرٍ وإن كان طريق الشيخ إليه غير نقي.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) الكافي ٣: ٢، الحديث ٣ وعنه في وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

السادس : التمسّك بصحيحة ابن بزيع[1] الواردة في البئر ، بعد ضمّ دعوى أنّ الغالب في ماء البئر أنّه لا يقلّ عن كرّ ، فإذا كان الكرّ من ماء البئر ينفعل بالتغيّر مع أنّ له مادة فانفعال الكرّ المجرد عن المادة ، ثابت بالفحوى أو الأولوية العرفية .

ويرد عليه : أنّا لم نحرز مثل هذه الغلبة في الآبار ، خصوصاً الآبار التي يخرج ماؤها بنحو الرشح . هذا ، مضافاً إلى أنّ النزاع الذي وقع بين الفقهاء في انفعال البئر بالملاقاة ولو كان كرّاً ـ مع التسالم على عدم انفعال الكرّ الراكد بالملاقاة ـ كأنّه يكشف عن عدم التزامهم بهذه الأولوية ، فإذا كان من المحتمل أن ينفعل البئر البالغ كرّاً بالملاقاة ـ مع أنّ الكرّ من غيره لا ينفعل بالملاقاة ـ فليكن من المحتمل أن ينفعل البئر البالغ كراً بالتغيرّ ، مع أنّ الكرّ من غيره لا ينفعل بالتغيّر .

السابع : أن يدّعىٰ عدم وجود إطلاقٍ في دليل اعتصام الكرّ يقتضي نفي انفعاله بالتغيّر ؛ وذلك بتقريب : أنّ المستظهر من هذا الدليل كونه ناظراً إلى ما ثبت كونه منجّساً للماء لولا الكثرة ، ومسوقاً لبيان أنّه لا ينجس الماء مع الكثرة ، فيكون مرجع قوله : « لا ينجّسه شيء » ـ بناءً على دعوى هذا الاستظهار ـ أنّ الماء مع الكثرة لا ينجّسه شيء ممّا كان منجّساً له مع عدم الكثرة . وحيث إنّ ما هو المنجّس للماء مع عدم الكثرة مجرّد الملاقاة لا التغير ـ لأنّ التغيّر بسبب الملاقاة مسبوق دائماً بالتنجّس بالملاقاة ـ فيكون مفاد قوله : « لا ينجّسه شيء » متّجهاً إلى نفي منجّسية الملاقاة ، ولا ينفي منجّسية التغيّر .

والحاصل : أنّه ينفي كون المنجّس للماء القليل منجّساً للكثير ، وحيث إنّ التغيّر ليس منجّساً للقليل ، بل المنجّس للقليل هو الملاقاة السابقة على التغيّر دائماً فالمنفي عن الكرّ هو التنجّس بالملاقاة ، لا التنجّس بالتغيّر .

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٧٠ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

وهذا التقريب إن تمّ في بعض روايات الاعتصام فتتميمه في سائر الروايات في غاية الإشكال.

الثامن: أنّا لو فرضنا التعارض بين دليل اعتصام الكرّ ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر، وكان التعارض بالعموم من وجه، وفرض التساقط في مادة الاجتماع فلا تصل النوبة إلى الأُصول العملية المقتضية للطهارة إذا أمكن الحصول على عامٍّ فوقانيٍّ يدلّ على انفعال الماء عند ملاقاة النجاسة بحيث يكون مطلقاً شاملاً للقليل والكثير، ولحالة التغيّر بالملاقاة، وحالة عدم التغيّر بها، فإنّ مثل هذا المطلق يكون دليل اعتصام الكرّ أخصّ مطلقاً منه؛ لأنّ المطلق يشمل القليل والكثير بحسب الفرض، بينما يختصّ دليل الاعتصام بالكثير. كما أنّ دليل منجّسية التغيّر أخصّ مطلقاً منه أيضاً؛ لأنّ مقتضى إطلاق المطلق المفروض أنّ الملاقاة منجّسة، سواء انضمّ إليها تغيّر أو لا، فما يدلّ على إناطة الانفعال بانضمام التغيّر إلى الملاقاة يكون أخصّ من ذلك المطلق. وعليه فيكون المطلق المفروض مرجعاً فوقانياً بعد تساقط دليل اعتصام الكرّ مع معارضه في مادة الاجتماع، فإنّ الملاقاة المغيّرة للماء بين النجس والكرّ لم يثبت خروجها عن المطلق المفروض؛ لأنّ خروجها فرع حجّية إطلاق دليل اعتصام الكرّ، والمفروض سقوطه بالمعارضة، فيحكم بنجاسة الكرّ الملاقي للنجاسة بملاقاة مغيّرة، عملاً بإطلاق ذلك المطلق بوصفه مرجعاً فوقانياً بعد تساقط الخاصّين.

وهذا التقريب تامّ إذا وجدنا مرجعاً فوقانياً من هذا القبيل، ولكنّ الكلام في وجوده؛ لأنّ وجود ما يدلّ على انفعال الماء الشامل بإطلاقه للقليل والكثير قد يكون متوفّراً في كثيرٍ من الروايات، ولكنّ الغالب فيها فرض أنحاءٍ من الملاقاة التي لا تستلزم التغيّر عادةً، فتكون مختصّةً مورداً بالملاقاة المجرّدة عن التغيّر، وبهذا لا تصلح أن تكون مرجعاً في المقام. وذلك من قبيل ما جاء في رواية

عمّار: سُئل عن ماءٍ شربت منه الدجاجة، قال: «إن كان في منقارها قذر لم تتوضّأ منه ولم تشرب»[١]. فإنّ من المعلوم أنّ القذر الذي يقع على منقار الدجاجة لا يوجب التغيّر عادةً.

نعم، قد يُدَّعى توفّر شروط ذلك المرجع الفوقانيّ في رواية عليّ بن جعفر، التي نقلها صاحب الوسائل عن كتابه، قال: سألته عن جرّة ماءٍ فيه ألف رطلٍ وقع فيه أُوقية بول، هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: «لا يصلح»[٢].

فإنّ كلمة «الرطل» لمّا كانت مجملةً ومردّدة بين العراقيّ وغيره فينعقد لجواب الإمام عليه السلام إطلاق بملاك ترك الاستفصال يقتضي أنّ الماء البالغ ألف رطلٍ ـ سواء كان بالأرطال العراقية أو بغيرها ـ يخرج عن الصلاحية بوقوع أُوقية بولٍ فيه، وبهذا يصبح الموضوع شاملاً للقليل والكثير؛ لأنّ ألف رطلٍ بالعراقيّ قليل، وألف رطلٍ بالمكّيّ أو المدنيّ كثير، بناءً على المفروغية عن أنّ الكرّ هو ألف ومائتا رطلٍ بالعراقي.

كما أنّ وقوع أُوقيةٍ من البول مناسب لكلٍّ من حالة التغيّر وحالة عدم التغيّر، وهذا يعني أنّ الرواية تحقق شروط المرجع الفوقاني، لأنّها تدل على انفعال الماء بملاقاة البول، سواء كان قليلاً أو كثيراً، وسواء تغيّر أو لم يتغيّر. وخرج عن هذا الإطلاق مادة الافتراق؛ لدليل اعتصام الكرّ ـ أي الكثير ـ عند ملاقاته للبول بدون أن يتغيّر.

وأمّا مادة التعارض بين دليل اعتصام الكرّ ودليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر ـ وهي ملاقاة النجس للكثير المؤدّية إلى التغيّر ـ فلا موجب لإخراجها عن إطلاق المطلق، بعد تساقط دليل الاعتصام ودليل الانفعال في مادة الاجتماع.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦.

والحقيقة أنّ مرجعية رواية عليّ بن جعفر المذكورة تتوقّف على تحقيق أنّ إجمال الرطل في السؤال هل يوجب سريان الإجمال إلى الجواب؟ فإن كان الإجمال يسري فلا يكون للجواب إطلاق يشمل القليل والكثير معاً ليكون مرجعاً فوقانياً، وإن كان لا يسري بل ينعقد الإطلاق للجواب بملاك ترك الاستفصال فلا بأس بالمرجعية.

وسوف ندرس[1] هذه النقطة بصورةٍ أساسيةٍ في بعض البحوث المقبلة ـ إن شاء الله تعالى ـ تحت عنوان «أنّ إجمال السؤال هل يسري إلى الجواب، أوْ لا؟».

التاسع: أنّ دليل انفعال الماء بالتغيّر حاكم على دليل اعتصام الكرّ، فيقدّم عليه بالحكومة؛ لأنّ رواية حريز ـ مثلاً ـ التي دلّت على انفعال الماء بالتغيّر فرضت ماءً لا ينفعل بالملاقاة، وحكمت عليه بأنّه ينفعل بالتغيّر، وفرض ماء لا ينفعل بالملاقاة هو فرض اعتصام الماء، فتكون الرواية ناظرةً إلى دليل الاعتصام، ومبيّنةً أنّ الماء الذي لا ينفعل بالملاقاة ينفعل بالتغيّر، فتكون حاكمةً بملاك النظر على دليل عدم الانفعال بالملاقاة.

وهذا الوجه غير تامٍّ؛ لأنّ رواية حريز، لم تجعل الماء الذي لا ينفعل بالملاقاة أمراً مفروضاً مفروغاً عنه بحيث تتّجه فقط إلى بيان حيثية أنّه ينفعل بالتغيّر؛ لكي يكون لها نظر إلى دليل الاعتصام، بل إنّ الرواية بنفسها تصدّت لبيان أنّ الماء لا ينفعل بالملاقاة، وينفعل بالتغير.

ففرق بين أن تكون رواية حريز هكذا: «الماء الذي لا ينفعل بالنجاسة يتنجّس إذا تغيّر» وبين أن تكون هكذا: «الماء لا ينفعل بالملاقاة وينفعل

---

(١) يأتي في الصفحة ٣٥٨.

بالتغيّر». فالعبارة الأُولى هي التي تقتضي حكومة رواية حريز على تمام أدلّة الاعتصام، دون العبارة الثانية التي لا تستبطن افتراض حكمٍ مفروغٍ عنه بالاعتصام وعدم الانفعال بالملاقاة، وإنّما تتصدّى هي لبيان ذلك في عرض تصدّيها لبيان أنّ الماء ينفعل بالتغيّر.

العاشر: أنّ دليل اعتصام الكرّ ودليل الانفعال بالتغيّر وإن كانا متعارضين بالعموم من وجهٍ غير أنّ تقديم دليل الانفعال على دليل الاعتصام في مادة التعارض لا يلزم منه إلغاء دليل الاعتصام رأساً، بخلاف تقديم دليل الاعتصام على دليل الانفعال فإنّه يلزم منه إلغاء دليل الانفعال رأساً، وفي حالةٍ من هذا القبيل يقدَّم دليل الانفعال.

وتوضيحه: أنّ مفاد رواية حريز ـ مثلاً ـ التي تمثّل دليل الانفعال بالتغيّر هو إناطة النجاسة بالتغيّر، بمعنى: أنّ النجاسة تابعة للتغيّر نفياً وإثباتاً. فالماء لا ينجس بالملاقاة غير المغيِّرة، وينجس بالملاقاة المغيِّرة. وأمّا قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» الذي يمثّل دليل الاعتصام، فله منطوق ومفهوم، ومقتضى إطلاق منطوقه أنّ الكرّ لا ينجس بملاقاة النجس مطلقاً، سواء كانت مغيِّرةً أوْ لا، ومقتضى إطلاق مفهومه أنّ غير الكرّ ينجس بملاقاة النجس، سواء كانت مغيِّرةً أوْ لا[1].

---

(١) إن قيل: ـ سوف يأتي[1]، في محلّه إن شاء الله تعالى ـ إنّ القضية الشرطية «الماء إذا بلغ قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» ليس لها مفهوم على نحو الموجبة الكلية، وإنّما مفهومها الموجبة الجزئية، وعليه فلا يمكن استفادة الاطلاق من مفهومها لكلٍّ من الانفعال بالملاقاة والانفعال

---

(١) يأتي في الصفحة ٤٢٩ وما بعدها.

←

ومن الواضح أنّ كلّاً من المنطوق والمفهوم لو لوحظ بصورةٍ مستقلّةٍ فهو معارض لرواية حريز بنحو العموم من وجه، فالمنطوق ينفي بإطلاقه تنجّس الكرّ بالتغيّر، بينما رواية حريز تثبت بإطلاقها أنّ الكرّ ينجس بالتغيّر، والمفهوم يثبت بإطلاقه تنجّس القليل بالملاقاة غير المغيِّرة، بينما رواية حريز تنفي بإطلاقها

---

← بالتغيّر، إذ لعلّ المقدار المندرج تحت هذا المفهوم الجزئيّ هو الانفعال بالتغيّر فحسب، ومعه لا يكون المفهوم معارضاً مع رواية حريز، بل المعارضة بينها وبين إطلاق المنطوق فقط.

قلنا: إنّنا تارةً نستظهر من كلمة «لا ينجّسه شيء» الإطلاق الأفرادي لكلٍّ من الملاقاة والتغيّر، بمعنى أن يكون التغيّر شيئاً منجّساً على حدّ سائر الأشياء والأفراد المنجّسة، فهنالك لا نستطيع إثبات الإطلاق في المفهوم للملاقاة المغيِّرة وغير المغيِّرة بعد أن كان مفهوم القضية الشرطية جزئيةً لا كلّية، أي: «أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كرٍّ فينجّسه بعض الأشياء»، فلعلّ هذا البعض هو التغيّر.

وتارةً أُخرى تقول: إنّ مناسبات الحكم والموضوع تأبىٰ من أن يندرج التغيّر تحت الإطلاق الأفرادي لكلمة «شيء»، باعتبار أنّ المركوز عرفاً في باب الاستقذار والتقذّر كون النجس هو الملاقي النجس، وحتّى في حالات التغيّر يكون الانفعال بالملاقي، ولا يلحظ التغيّر إلّا بوصفه مزيد تأثيرٍ للملاقي النجس في الماء.

إذن فكلمة «شيء» في «لا ينجّسه شيء» إطلاقها الأفرادي عبارة عن الأشياء النجسة التي يلاقيها الماء، لا التغيّر، فإنّه ليس فرداً من هذا الإطلاق. نعم، هو مشمول لإطلاقٍ آخر هو الإطلاق الأحواليّ في كلمة «شيء»، حيث إنّ الملاقي المنجّس: تارةً يكون مغيّراً للماء، وأُخرى لا يكون مغيّراً، ومقتضى الإطلاق الأحواليّ ثبوت الانفعال للماء القليل في كلتا الحالتين.

وهذا الإطلاق ثابت في مفهوم القضية الشرطية، سواء كان مفهومها بلحاظ أفراد النجس كلّياً أو جزئياً، على ما يتّضح ذلك لدى التعرّض إلى النكات الفنية في تحديد مدلول هذه القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً في بحث الماء الراكد إن شاء الله تعالى.

تنجّس القليل بمجرد الملاقاة.

فرواية حريز إذن معارضة لكلٍّ من إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم بنحو العموم من وجه، فلو قدَّمنا إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم معاً على رواية حريز ـ كلّاً منهما بلحاظ مادة تعارضه مع رواية حريز ـ فهذا يعني أنّ الماء القليل ينفعل بالملاقاة مطلقاً حتى بدون تغيّر، والكثير لا ينفعل بالملاقاة أصلاً حتّى مع التغيّر، ويؤدّي ذلك إلى إلغاء رواية حريزٍ رأساً، إذ لا يبقى ماء يكون منفعلاً بالتغيّر لا بالملاقاة، كما هو مفاد رواية حريز. كما إذا قدّمنا رواية حريز الممثّلة لدليل الانفعال على كلٍّ من إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم معاً في قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»، فهو يؤدّي إلى أنّ الماء ـ سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ لا ينفعل بالملاقاة، وينفعل بالتغيّر، وهو يعني إلغاء الفرق بين القليل والكثير رأساً، أي إلغاء القضية الشرطية.

وأمّا تقديم رواية حريزٍ على أحد الإطلاقين في القضية الشرطية فلا يلزم منه محذور الإلغاء لأيّ واحدٍ من الدليلين، فإن قدّمنا رواية حريزٍ على إطلاق المنطوق أنتج أنّ القليل ينجس بالملاقاة، والكثير لا ينجس إلّا بالتغيّر. وبذلك يحفظ الفرق بين القليل والكثير، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغيّر بلحاظ الكثير.

وإن قدّمنا رواية حريزٍ على إطلاق المفهوم أنتج أنّ القليل لا ينفعل بالملاقاة، بل بالتغيّر، وأنّ الكثير لا ينفعل حتى بالتغيّر. وبهذا ينحفظ أيضاً الفرق بين القليل والكثير، ويحفظ الفرق بين الملاقاة والتغيّر بلحاظ القليل.

وخلاصة الموقف على هذا الأساس: أنّ العمل بكلا الإطلاقين في دليل اعتصام الكرّ غير ممكن؛ لاستلزامه إلغاء رواية حريزٍ رأساً. كما أنّ العمل برواية حريزٍ في مقابل كلا الإطلاقين معاً غير ممكن؛ لاستلزامه إلغاء القضية الشرطية في دليل الاعتصام رأساً، فيتعيّن رفع اليد عن أحد الإطلاقين: إمّا إطلاق المنطوق،

وإمّا إطلاق المفهوم. فإذا لم نفرض مرجّحاً لأحد الإطلاقين على الآخر وقع التعارض بين الإطلاقين نفسيهما، وبالتعارض يتساقطان، ومع التساقط لا يبقى ما يعارض إطلاق رواية حريزٍ للماء الكثير، فيثبت انفعال الكثير بالتغيّر.

والتحقيق: أنّ لغة هذا التقريب ليست صحيحةً من الناحية الفنّية؛ لأنّ جعل خبر حريزٍ مسوّغاً لرفع اليد عن أحد الإطلاقين لا يكفي فيه أنّ إعمال الإطلاقين معاً يؤدّي إلى إلغاء خبر حريز، بل لا بدّ أن يكون بدعوى قرينية خبر حريزٍ وأخصّيّته، أو ما هو بحكم الأخصّية، ممّا يوجب صلاحيّته عرفاً للقرينية على تقييد أحد الإطلاقين.

ومن هنا نقول: إنّنا إذا قلنا بانقلاب النسبة وخصّصنا رواية حريزٍ بخصوص الماء الكثير بلحاظ دليل انفعال القليل بالملاقاة فسوف يصبح خبر حريز مقدّماً على إطلاق المنطوق في القضية الشرطية لدليل اعتصام الكرّ بملاك القرينية؛ لأنّه يصبح بعد انقلاب النسبة أخصّ مطلقاً من منطوق القضية الشرطية.

وأمّا إذا لم نقل بانقلاب النسبة وبنينا على أنّ خبر حريزٍ يبقى على نسبة العموم من وجهٍ مع إطلاق دليل الاعتصام ـ ولو بعد التخصيص ـ فلا بدّ من الفحص عن أساسٍ آخر لقرينية خبر حريز.

وفي توضيح ذلك يمكن أن يقال: إنّ قوله في خبر حريز: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ» له ثلاث دلالات.

الأُولى: دلالة الجملة الأُولى على أنّ مجرّد الملاقاة لا ينجّس الماء، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير.

والثانية: دلالة الجملة الثانية على أنّ الملاقاة المغيِّرة تنجّس الماء، وإطلاقها يقتضي عدم الفرق بين القليل والكثير.

والثالثة : دلالة التفصيل بين فرضَي التغيّر وعدمه، على أنّ هناك نحو نجاسةٍ تثبت بالتغيّر ولا تثبت بدونه.

وهذه الدلالة محفوظة ولو لم يثبت الإطلاق في شيءٍ من الدلالتين السابقتين، فإنّ التفصيل يدلّ عرفاً على أنّ هناك نحو امتيازٍ للتغيّر في التنجيس، وإطلاق الدلالة الأُولى يعارض إطلاق مفهوم «اذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» بالعموم من وجه، وإطلاق الدلالة الثانية يعارض إطلاق منطوق هذه القضية الشرطية بالعموم من وجه، وليس في شيءٍ من هاتين الدلالتين ما يصلح للقرينية.

وأمّا الدلالة الثالثة فتعارض مجموع إطلاقي المنطوق والمفهوم للقضية الشرطية؛ لأن هذا المجموع يلغي الفرق بين صورة التغيّر وصورة عدمه. وهذه الدلالة الثالثة بحكم الأخصّ بالنسبة إلى مجموع إطلاقي المنطوق والمفهوم؛ لأنّها تقتضي بطلان أحد الإطلاقين على الأقلّ.

وكما قد يكون دليل أخصّ من دليلٍ آخر بعينه كذلك قد يكون أخصّ من مجموع دليلين، فيقدّم على المجموع بالقرينية. وهذا يعني لزوم رفع اليد عن أحد الإطلاقين في القضية الشرطية، وحيث لا مُعيِّن فيتساقطان، ويرتفع بذلك المعارض لإطلاق الدلالة الأُولى والدلالة الثانية في خبر حريز.

وهكذا يتّضح أنّ الدلالة الثالثة في خبر حريزٍ تشكّل قرينةً على مجموع الإطلاقين المعارضين للدلالتين الأُولَيَين في خبر حريز، وهذا يؤدّي إلى تساقطهما وسلامة دلالات خبر حريز عن المعارض.

وهذه الصياغة للتقريب فنية، ولكن يرد عليها : أنّ نفس الشيء نقوله عن القضية الشرطية لأخبار الكرّ، فإنّ فيها دلالات ثلاث :

الأُولى : دلالة المفهوم على أنّ القليل يتنجّس بالملاقاة، وإطلاقه يثبت

الانفعال بالملاقاة المجرّدة عن التغيّر.

الثانية: دلالة المنطوق على أنّ الكرّ لا يتنجّس، وإطلاقه ينفي الانفعال بالتغيّر.

الثالثة: دلالة التعليق والتفصيل على أنّ هناك نحو امتيازٍ للكثير على القليل.

والدلالة الأُولى معارضة للدلالة الأُولى من دلالات خبر حريز الثلاث، والثانية معارضة للثانية هناك.

وأمّا الدلالة الثالثة للقضية الشرطية فنسبتها إلى الدلالتين الأُولى والثانية من دلالات خبر حريز كنسبة الدلالة الثالثة لخبر حريز إلىٰ الدلالتين الأُولىٰ والثانية من دلالات القضية الشرطية، بمعنى أنّ الدلالة الثالثة للقضية الشرطية يمكن أن تعتبر أخصّ من مجموع إطلاقي الدلالتين الأُولى والثانية لخبر حريز، إذ مع الحفاظ على هذين الإطلاقين لا يبقى مائز بين القليل والكثير، وهذا يعني أنّ الدلالة الثالثة للقضية الشرطية تصلح مقيّدةً لمجموع ذينك الإطلاقين، وبعد لزوم رفع اليد عن أحدهما لوجود المقيّد للمجموع يقع التعارض بينهما والتساقط، فلا يسلم الإطلاق في دليل الانفعال بالتغير على نحوٍ يشمل الكرّ.

وعلى أيّ حالٍ فقد ثبت ببعض التقريبات المتقدّمة أنّ إطلاق دليل الانفعال بالتغيّر للكرّ ثابت بلا إشكال.

الجهة الثانية: في نسبة دليل اعتصام ماء المطر إلى دليل الانفعال بالتغيّر، وقد يلاحظ في روايات اعتصام ماء المطر أنّ جملةً منها واردة في نفي الانفعال عن ماء المطر في موارد الملاقاة التي لا تقتضي عادةً التغيّر، بحيث لا يكون فيها إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتّى في صورة التغيّر، ولكنّ بعض الروايات الدالّة على اعتصام ماء المطر يمكن أن يُدَّعى فيها الإطلاق والشمول لفرض التغيّر، من

قبيل رواية عليّ ابن جعفر، قال: وسأله عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله، ويصلّي فيه ولا بأس»[١].

فإنّ فرض كون الخمر موجباً لتغيّر ماء المطر مشمول للإطلاق.

ورواية هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام: في ميزابين سالا، أحدهما بول، والآخر ماء المطر، فاختلطا فأصاب ثوب رجلٍ «لم يضرّه ذلك»[٢].

فإنّ العادة وإن كانت جاريةً بأن يكون ماء المطر الذي يبلغ إلى حدٍّ يجري من الميزاب أكثر بكثيرٍ من البول الذي يسيل لتبوّل صبيٍّ ونحوه ولكنّ الأكثرية لا تكفي لاستحالة التغيّر، ففرض التغيّر مشمول للإطلاق أيضاً.

وعليه فيكون في دليل اعتصام ماء المطر ما يدلّ بإطلاقه على عدم انفعاله حتّى بالتغير، وعليه فتكون النسبة بينه وبين ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر العموم من وجه، وفي مادة التعارض قد يلتزم بتساقط الإطلاقين، والرجوع إلى أصالة الطهارة، نظير ما تقدّم في الكرّ.

وبعض ما تقدّم في الجواب على هذه الشبهة في الكرّ يأتي هنا بلا تعديل، وبعضه يأتي بتعديل، وهناك وجوه يختصّ بها المقام، ويتّضح ذلك من خلال الأُمور التالية:

الأوّل: أنّنا فيما سبق كنّا نجعل المعارض لإطلاق دليل اعتصام الكرّ ما دلّ على انفعال الماء الراكد بالتغيّر، والنسبة بينهما هي العموم من وجه، وبعد إخراج الماء القليل من دليل انفعال الماء الراكد بالتغيّر يختصّ هذا الدليل بالكثير، فيصبح

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام الكرّ، فيخصّصه بناءً على انقلاب النسبة.

وأمّا في المقام فالمعارض لدليل اعتصام ماء المطر إنّما هو ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر، لا ما ورد في الماء الراكد خاصّةً، وما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر يشمل القليل غير المعتصم، ويشمل المعتصم بأقسامه من المطر وغيره.

وبهذا لا ينفع القول بانقلاب النسبة وإخراج الماء القليل غير المعتصم عن دليل الانفعال بالتغيّر في جعل هذا الدليل أخصّ مطلقاً من دليل اعتصام ماء المطر، بل تكون النسبة بين دليل اعتصام ماء المطر ودليل انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر بعد إخراج غير المعتصم منه هي العموم من وجه، ومادة الاجتماع ماء المطر المتغيّر، ومادة الافتراق لدليل الانفعال المتغيّر من سائر المياه المعتصمة، ومادة الافتراق لدليل اعتصام ماء المطر ماء المطر الملاقي للنجاسة دون أن يتغيّر.

وعلى هذا الأساس لا يكون انقلاب النسبة نافعاً في جعل النسبة بين الدليلين العموم والخصوص، كما كان نافعاً في الجهة السابقة.

بل لا بدّ من ضمّ عنايةٍ زائدة؛ وذلك بأن يقال: إنّ ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر ـ بعد فرض خروج القليل غير المعتصم منه موضوعاً وملاحظته بعد ذلك كما هو مقتضى انقلاب النسبة ـ إذا قايسناه مع دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص فالنسبة بينهما وإن كانت هي العموم من وجهٍ ولكن إذا قايسناه مع مجموع أدلّة اعتصام المياه المعتصمة من مطرٍ وكرٍّ ونابعٍ نجد أنّه يكون أخصّ مطلقاً من مجموع أدلّة الاعتصام؛ لأنّ كلّ واحدٍ من أدلّة الاعتصام يقتضي بإطلاقه نفي النجاسة حتّى مع التغيّر، فمجموعها يقتضي أنّ مطلق المعتصم لا ينفعل حتّى مع التغيّر.

مع أنّ المفروض أنّ دليل الانفعال بالتغيّر قد أصبح مورده مختصّاً بالمياه

المعتصمة بعد إخراج القليل غير المعتصم بالتخصيص، فيكون أخصّ مطلقاً من مجموع أدلّة الاعتصام، فيقدّم على المجموع بالأخصّية. وبعد تقديمه على المجموع بالأخصّية تقع المعارضة بين نفس إطلاقات أدلّة الاعتصام وتتساقط، من قبيل ما يقال في «لا ضرر» من أنّه لو لوحظ دليل «لا ضرر» مع كلّ دليلٍ بالخصوص ـ كدليل وجوب الوضوء مثلاً ـ فالنسبة بينهما العموم من وجه، لكن حينما يلحظ دليل «لا ضرر» مع مجموع الأدلّة فهو أخصّ مطلقاً منها، فيقدم على المجموع، وتتساقط إطلاقات الأدلّة بالتعارض.

وهكذا يتّضح أنّ انقلاب النسبة في المقام إنّما يجعل دليل الانفعال بالتغيّر بعد تخصيصه أخصّ مطلقاً من مجموع أدلّة الاعتصام، لا من دليل اعتصام ماء المطر بالخصوص.

ولكنّ هذا التقريب غير تامٍّ حتّى مع القول بانقلاب النسبة:

أمّا أوّلاً فلأنّه مبنيّ على افتراض أن يكون لدليل كلّ قسم من أقسام الماء المعتصم إطلاق يقتضي نفي الانفعال حتّى مع التغيّر، وسوف يأتي[1] ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ دليل اعتصام الماء النابع ليس له مثل هذا الإطلاق. وعليه فلا يتصوّر تقديم دليل الانفعال على مجموع أدلّة الاعتصام لكي تقع المعارضة بعد ذلك بين إطلاقات نفس أدلّة الاعتصام؛ لأنّ مجموع أدلّة الاعتصام لا يقتضي نفي الانفعال عن مطلق المعتصم مع التغيّر ما دام دليل اعتصام بعض أقسام المعتصم لا إطلاق له.

وأمّا ثانياً فلو سلّم أنّ في أدلّة كلّ قسمٍ من أقسام المعتصم ما يكون مطلقاً وشاملاً حتّى لحال التغيّر، إلّا أنّ الإطلاق الموجود في أدلّة بعض تلك الأقسام

---

(١) يأتي في الصفحة ٢٥٥.

مقيّد بما دلّ على الانفعال بالتغيّر في خصوص ذلك القسم ـ كما في النابع فإنّه قد وردت بعض روايات الانفعال بالتغيّر فيه بالخصوص ـ فيكون مقيّداً لما يوجد من إطلاقٍ في بعض أدلّة اعتصامه، ومعه فلا معنى لإيقاع المعارضة بين دليل انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر ومجموع أدلّة الاعتصام وتقديمه على المجموع بالأخصّية.

الثاني: أنّنا لو افترضنا استحكام التعارض بنحو العموم من وجهٍ بين إطلاق دليل اعتصام ماء المطر وإطلاق دليل الانفعال بالتغير في طبيعيّ الماء وتساقط الإطلاقين فلا يصحّ الرجوع إلى قاعدة الطهارة، بل يرجع إلى بعض أدلّة انفعال الماء القليل.

وتوضيح ذلك: أنّ مقتضى ما دلّ على أنّ الماء القليل مطلقاً ينفعل بملاقاة النجاسة أنّ الماء القليل ينفعل بالنجاسة، سواء كان مطراً أو غيره، وسواء كانت الملاقاة مع التغيّر أو بدونه، ودليل اعتصام ماء المطر يدلّ على أنّ الماء القليل إذا كان مطراً لا ينفعل بالنجاسة، فهو أخصّ مطلقاً من الدليل المفروض لانفعال الماء القليل فيخصّصه، فإذا ابتلي إطلاق الدليل المخصّص بالمعارض وسقط معه لزم الرجوع إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل.

فيقال: إنّ ماء المطر القليل إذا لاقته النجاسة بدون تغيّرٍ فلا ينجس، عملاً بدليل اعتصام المطر المخصِّص لدليل انفعال الماء القليل.

وأمّا إذا لاقته النجاسة وغيّرته فحيث إنّ إطلاق دليل الاعتصام المقتضي لنفي النجاسة في هذه الحالة قد سقط بالمعارض، فيرجع إلى إطلاق دليل الانفعال، اقتصاراً في الخارج منه على المتيقّن.

فإن قيل: إنّ دليل انفعال الماء القليل لا يصلح أن يكون مرجعاً وأن يتمسّك به لإثبات نجاسة المطر القليل بالتغيّر؛ لأنّ مفاد دليل انفعال الماء القليل هو انفعاله بالملاقاة، وما هو المحتمل هو انفعال المطر القليل بالتغيّر، لا بالملاقاة، فكيف

يمكن أن نثبت نجاسته بعد تساقط إطلاق دليل اعتصام المطر مع معارضه بدليل انفعال الماء القليل ؟ !

قلنا : إنّ مفاد دليل انفعال الماء القليل هو تنجّس الماء القليل بالملاقاة ، ومقتضى الإطلاق فيه عدم تقيّد الملاقاة بالتغيّر ، وما هو المحتمل في المطر القليل انفعاله بالملاقاة المغيّرة ، لا بصرف التغيّر ولو لم تكن ملاقاة ، فنحن نثبت بإطلاق دليل انفعال الماء القليل أنّ المطر القليل ينفعل بالملاقاة ، ولكن لا مطلقاً ، بل بالملاقاة المغيّرة ، فالمراد إثباته بدليل انفعال الماء القليل ليس هو الانفعال بصرف التغيّر ولو لم تكن ملاقاة حتّى يقال : إنّ هذا ليس هو مدلول دليل الانفعال في الماء القليل . بل المراد إثباته : انفعال المطر القليل بالملاقاة ، ولكن لا مطلقاً ، بل في حال التغيّر .

وأمّا المطر البالغ درجة الكرّية إذا لاقى النجاسة وتغيّر بها ، وفرض سقوط إطلاق دليل الانفعال بالتغيّر مع إطلاق دليل اعتصام المطر بالمعارضة فلا يمكن الرجوع فيه إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل ، كما هو واضح .

الثالث : التمسّك في المقام بالنبويّ « خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء ، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه »[١] .

فإنّ هذا الحديث يتميّز عن سائر الروايات الدالّة على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر بنكتةٍ تجعله مقدّماً على إطلاق دليل اعتصام ماء المطر ، وهي : أنّ الظاهر من الحديث أنّ الأحكام المذكورة فيه ثابتة للماء من حين خَلْقِ الله له ، ولهذا جعلت أوصافاً للماء ، وأُسند الخلق الإلهيّ إليه بما هو موصوف بتلك الصفات من الطهورية وعدم الانفعال إلّا بالتغيّر ، فإذا ضممنا إلى ذلك دعوى : أنّ مياه الأرض

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٥ ، الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩ .

الأصلية كلها خلقت بنحو المطر في ابتداء وجودها فيثبت أنّ ماء المطر ينفعل بالتغيّر؛ لأنّنا لو بنينا على أنّ المطر لا ينفعل حتّى بالتغيّر فهذا معناه أنّ الله خلق الماء لا ينجّسه شيء حتّى ما غيّر لونه وطعمه وريحه.

والحاصل: أنّ الحالة الأوّلية التي خلق عليها الماء منظور إليها بالخصوص في هذا الحديث، وحيث إنّ هذه الحالة هي حالة المطرية ـ بحسب الفرض ـ فلا يمكن تخصيص الحديث، والالتزام بأنّ المطر لا ينفعل حتّى بالتغيّر، لأنّ معنى ذلك ـ كما عرفت ـ أنّ الله خلق الماء بنحوٍ لا ينفعل حتّى بالتغيّر.

وهذا الوجه إذا سلّمنا استظهاراته وفروضه فهو غير تامٍّ مع ذلك؛ لعدم التعويل على سند النبويّ المذكور[١].

الرابع: الاستدلال ببعض الروايات الواردة في ماء المطر بعنوانه، بدعوى استفادة منجّسية التغيّر منها، فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ بإطلاقه على عدم انفعال المطر حتّى بالتغيّر، وتلك هي رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء، فيَكِف[٢] فيصيب الثوب، فقال: «لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه»[٣].

فإنّ قوله: «ما أصابه من الماء أكثر منه» بمثابة التعليل لعدم الانفعال، فيكون دالّاً على أنّ الميزان في عدم الانفعال ـ الذي يدور عدم الانفعال مداره ـ هو أكثرية الماء من البول، وليس المراد بالأكثرية هنا الأكثرية الكمّية، بمعنى كون

---

(١) راجع البحث حول سند النبوي الصفحة: ٢٢٥.

(٢) يَكِفُ: أي يتقاطر من سقفه علينا فيصيب الثوب، يقال: وَكَفَ البيت بالمطر... سال قليلاً. مجمع البحرين ٥: ١٣١ «مادّة وَكَفَ».

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

كمّية المطر النازل على السطح أكثر من كمّية البول الواقع عليه؛ وذلك لأنّه: إن أُريد كون الماء أكثر من البول الموجود فعلاً على السطح فهذا خلاف الظاهر، إذ لم يفرض في الرواية وجود البول فعلاً على السطح، وإنّما فرض أنّ السطح يبال عليه، ومع عدم فرض وجود البول فعلاً على السطح لا معنى لحمل الأكثرية على أكثرية الماء من شيءٍ لم يفرض وجوده. وإن أُريد كون الماء أكثر من البول الواقع على السطح خلال مدّة استعماله مبالاً فهذا أيضاً خلاف الظاهر، إذ لا طريق حينئذٍ إلى دعوى كون ماء المطر النازل أكثر من مجموع ما أصاب السطح من بول.

مضافاً إلى أنّ كثرة ما أصاب السطح وقلّته على طول الزمان لا دخل له في الارتكاز العرفيّ بالانفعال فعلاً وعدمه، فيتعيّن أن يكون المراد بالأكثرية الأكثرية المعنوية، لا الكمّية. والمراد بالأكثرية المعنوية: القاهرية والغالبية المساوقة لعدم التغيّر، فيكون التعليل في هذه الرواية بنفسه دليلاً على أنّ اعتصام ماء المطر مشروط بعدم التغيّر.

الجهة الثالثة: في النسبة بين دليل اعتصام ماء الحمّام ودليل الانفعال بالتغيّر.

والتحقيق في ذلك: أنّ كثيراً من روايات ماء الحمّام الدالّة على عدم انفعاله بالنجاسة ليس لها إطلاق لحالة التغيّر؛ لورودها في أنحاءٍ من الملاقاة التي لا توجب التغيّر عادةً، أو لأنّ المتيقّن منها ذلك بنحوٍ لا يكون له إطلاق؛ وذلك من قبيل رواية محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الحمّام يغتسل فيه الجنب وغيره أغتسل من مائه؟ قال: «نعم،... إلى آخره»[1]. فإنّ فرض اغتسال الجنب لا يستلزم عادةً التغيّر بأوصاف النجاسة فلا يكون له إطلاق يقتضي نفي

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

الانفعال حتّى في حال التغيّر.

وبعض روايات ماء الحمّام استفيد منها الاعتصام، بلسان أنّ ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري، كما في رواية داود بن سرحان[1].

وسوف يأتي[2] أنّ الماء الجاري لا يوجد في دليل اعتصامه إطلاق ينفي الانفعال في حال التغيّر، فلا يكون في هذا اللسان ما يقتضي نفي الانفعال عن ماء الحمّام في حال التغيّر.

وفي روايات الاعتصام خبر بكر بن حبيب، عن أبي جعفر عليه السلام «ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادة»[3].

فإن استفدنا من هذا الخبر تنزيل ماء الحمّام منزلة ما له مادة فلا يزيد اعتصامه على اعتصام ما له مادة.

وسوف يأتي أنّ دليل اعتصام ما له مادة ليس له إطلاق لحال التغيّر.

نعم، يمكن أن يدّعىٰ الإطلاق في مثل رواية إسماعيل بن جابر، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: ابتدأني فقال: «ماء الحمّام لا ينجّسه شيء»[4]. بدعوى: أنّ مقتضى إطلاقه عدم الانفعال حتّى مع التغيّر، فيكون معارضاً بالعموم من وجهٍ؛ لِمَا دلّ على الانفعال بالتغيّر.

بل قد يقال علاوة على ذلك: إنّ أدلّة انفعال الماء بالتغيّر في نفسها ليس لها

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) يأتي في الصفحة ٢٥٥.

(٣) المصدر السابق: ١٤٩، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٨.

إطلاق يشمل ماء الحمّام بعد فرض الاستشكال في سند النبويّ[١] وسند رواية حريز[٢]، إذ أنّ سائر الروايات وردت بعنوان الغدير[٣]، أو النقيع[٤] أو الماء يمرّ به الرجل[٥]، ونحو ذلك من العناوين التي تنصرف عرفاً عن ماء الحمّام، فالمقتضي في دليل الانفعال بالتغيّر قاصر عن الشمول لماء الحمّام.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذا كلّه إنّما يكون له مجال لو كان من المحتمل أن يكون لماء الحمّام بعنوانه خصوصية ونكتة تقتضي الاعتصام، ولكن سوف يأتي في محلّه[٦] ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ عنوان ماء الحمّام من العناوين التي يلغيها العرف بقرينة مناسبات الحكم والموضوع.

ولهذا فإنّ الحكم بالاعتصام المستفاد من روايات الباب ليس موضوعه ـ بعد إلغاء خصوصية الحمّامية ـ إلّا مطلق الماء السافل المتّصل بماءٍ عالٍ، وليس المراد جعل هذه الهيئة الاتّصالية بين السافل والعالي بنفسها ملاكاً للاعتصام في مقابل الكرية والنابعية، فإنّ هذا أيضاً على خلاف الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع، فإنّ اختلاف السطوح يناسب عرفاً مع ترقب كونه مانعاً عن الاعتصام، لا ترقّب كونه بنفسه ملاكاً للاعتصام ولو لم تكن هناك كرّية أو نبع.

فالمتفاهم عرفاً من تلك الروايات بيان أنّ كون أحد الماءين سافلاً والآخر

---

(١) راجع الصفحة ٢٢٥.

(٢) راجع الصفحة ٢٢٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الحديث ١٣.

(٤) المصدر السابق: ١٣٨، الحديث ٣.

(٥) المصدر السابق: ١٣٩، الحديث ٣.

(٦) يأتي في الجزء الثاني: ٥٢.

عالياً لا يمنع عن ملاحظتهما ماءً واحداً، والحكم عليهما بما يحكم به على الماء الواحد، فلا يكون المجعول في هذه الروايات اعتصاماً جديداً وراء الاعتصام المجعول بطبيعي الماء إذا بلغ كرّاً ليتمسّك بإطلاقه حتّى لحال التغيّر، بل لا يكون فيها إطلاق أزيد من إطلاق أدلّة الاعتصام الأولية للكرّ في نفسها.

الجهة الرابعة: في النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ودليل الانفعال بالتغيّر.

والتحقيق في ذلك: أنّ دليل اعتصام الماء النابع أو الجاري ليس له إطلاق في نفسه يشمل صورة التغيّر لكي تقع المعارضة بينه وبين ما دلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالتغيّر على نحو العموم من وجه؛ لأنّ مهمّ الدليل على اعتصام الماء النابع أو الجاري أحد وجهين:

الأوّل: رواية داود بن سرحان، التي دلّت على أنّ ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري، وحيث نعرف من الخارج أنّ ماء الحمّام معتصم فيثبت أنّ المنزَّل عليه محكوم بالاعتصام.

وهذا التقريب لا يمكن أن يثبت للماء الجاري اعتصاماً أوسع من الاعتصام الثابت لماء الحمّام، وحيث إنّ اعتصام ماء الحمّام لا إطلاق في دليله لحالة التغيّر ـ كما عرفنا في الجهة السابقة ـ فكذلك اعتصام الجاري المستفاد من هذه الرواية.

الثاني: رواية ابن بزيع، وهي أيضاً قاصرة عن إثبات عدم الانفعال في صورة التغيّر، سواء كان الاستدلال بمتنها المختصر الوارد في أحد طريقيها ـ وهو: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر»[1] ـ بدعوى أنّ السعة الثابتة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

لماء البئر ثابتة له لا بما هو بئر، بل بما هو نابع، بإلغاء خصوصية البئرية بالارتكاز العرفيّ لمناسبات الحكم والموضوع. أو بمتنها المفصَّل المذيَّل بقوله: «فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنّ له مادة»[1] بدعوى أنّ مقتضى التعليل بأنّ له مادةً ـ بناءً على كونه تعليلاً للحكم بالسعة ـ هو شمول الاعتصام لكلّ نابع.

أمّا المتن المختصر فواضح؛ لأنّ الحكم المجعول على البئر إنّما هو عدم الانفعال المشروط بعدم التغيّر، فبعد إلغاء خصوصية البئر وإسراء الحكم لطبيعيّ النابع لا يثبت إلّا نفس ذلك العدم المشروط.

وأمّا المتن المفصّل فلأنّ المادة جعلت فيه علّةً للمقدار المجعول في صدر الرواية من الاعتصام من غير ناحية التغيّر. وعليه فدليل اعتصام الجاري والنابع في نفسه لا إطلاق له لصورة التغير.

نعم، لو تمّ لدينا الاستدلال على اعتصام الماء الجاري برواية سماعة ـ قال: سألته عن الماء الجاري يبال فيه؟ قال: «لا بأس»[2] ـ لأمكن أن يدّعى أنّها مطلقة حتّى لصورة حصول التغيّر على نحوٍ تقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق ما دلّ على انفعال الماء بالتغيّر، وتعالج المعارضة عندئذٍ ببعض ما تقدّم[3] من علاجات.

غير أنّ جملةً من الأكابر، ومنهم السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ لم يرتضِ دلالة تلك الرواية على الاعتصام، على ما يأتي تفصيله في بحث الماء الجاري إن شاء الله تعالى[4].

---

(١) المصدر السابق: ١٤١، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) في الصفحات ٢٣١ وما بعدها.

(٤) راجع الصفحة ٣٥٧ وما بعدها.

وهكذا يتّضح أنّ تمام أقسام المياه المعتصمة تنفعل بالتغيّر.

وكما أنّ التعميم بلحاظ أقسام المياه ثابت كذلك بلحاظ أقسام النجاسات العينية. فإنّ بعض روايات الباب، فرض فيها التغيّر بنحوٍ مطلقٍ يشمل التغيّر بأيّ نجاسةٍ عينية، كما في رواية ابن بزيع.

وبعض روايات الباب وإن فرض فيها التغيّر بنجاسةٍ معيّنةٍ ـ كالروايات التي وقع السؤال فيها عن الماء المتغيّر بالجيفة والميتة[1] ونحو ذلك ـ ولكن مع هذا يصحّ التمسّك بإطلاقها.

ولا ينبغي أن يُدَّعى اختصاصها مورداً بالتغيّر بالميتة مثلاً، فلا تشمل التغيّر بغيره من النجاسات؛ وذلك لأنّ السؤال والجواب في هذه الروايات، منصرف بحسب الارتكاز المتشرّعيّ إلى حيثية نجاسة هذه الجيفة والميتة، فالسؤال عن الماء المعتصم وإلى جانبه الجيفة والميتة والجواب بالتفصيل بين التغيّر وعدمه كلاهما ـ بحسب الارتكاز المتشرّعيّ ـ ينصرفان إلى أنّ النظر إلى الجيفة بما هي نجاسة، لا بما هي ميتة بالخصوص، ومنشأ هذا الانصراف مركزية كبرى سريان النجاسة بالملاقاة، فإنّ ارتكاز هذه الكبرى في الذهن المتشرّعيّ بل والعرفيّ يوجب انصراف الذهن إلى كون الملحوظ في السؤال عن الماء الذي إلى جانبه الجيفة، وفي الجواب على ذلك بالتفصيل بين التغيّر وعدمه إلى تلك الكبرى الارتكازية، فيكون المقصود: بيان حكم الميتة بما هي نجاسة، لا بما هي ميتة، فيشمل الحكم سائر النجاسات.

وهذا نحو من التبادر الناشئ من قرينية الارتكاز، وبهذا التقريب نستفيد إلغاء الخصوصية في كثيرٍ من المقامات.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٦.

في أحد أوصافه الثلاثة : من الطعم والرائحة واللون [١].

---

(١) أمّا الطعم والرائحة فمنصوص عليهما ، ولا إشكال فيهما . نعم ، استشكل في اللون ، والاستشكال في اللون يمكن أن يبيَّن بأحد تقريبين :

الأوّل : ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من عدم التعرّض له في الأخبار الدالّة على الانفعال بالتغيّر ، بعد فرض عدم الاعتماد على النبويّ المرسل .

وأجاب على ذلك : بأنّ الأمر ليس كما ادُّعي ، فإنّ اللون مذكور في الروايات ، فدونك رواية حريز المشتملة على قوله : «وكذلك الدم» ، فإنّ التغيّر بالدم ـ على ما يستفاد منه عرفاً ـ ليس إلّا التغيّر باللون . ورواية العلا بن الفضيل : «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول» .

وعلى تقدير المناقشة في الرواية بضعفها ، فحسبك صحيحة محمّد بن الحسن الصفّار في كتاب بصائر الدرجات ، وفيها تطبيق للتغيّر على الصفرة ، وهي من أنحاء التغيّر اللوني [١] .

أقول : إنّ هذه الروايات الثلاث كلّها غير تامّة السند :

أمّا رواية حريز فالمراد بها خبر حريز ، عن أبي بصير ، وهو ضعيف السند ، بياسين الضرير ، كما تقدّم [٢] .

وأمّا رواية العلا بن الفضيل فضعيفة بمحمد بن سنان [٣] .

---

(١) التنقيح ١ : ٧٨.

(٢) تقدّمت الرواية والإشكال في سندها في الصفحة ٢٢٨.

(٣) راجع الرواية وما أُورد على سندها في الصفحة ٢٣٤.

وأمّا رواية بصائر الدرجات[١] فهي ساقطة سنداً؛ لأنّ الشيخ الحرّ ينقلها في الوسائل عن كتاب بصائر الدرجات، وهو يروي هذا الكتاب بطريقه إلى الشيخ الطوسي، وبطريق الشيخ الطوسيّ إلى الكتاب، والشيخ الطوسيّ له طريقان إلى الصفار:

أحدهما: صحيح، ويروي به سائر روايات الصفار، ولكن استثنى من ذلك كتاب بصائر الدرجات، فهو غير مرويٍّ بذلك الطريق الصحيح.

والآخر: طريق يروي به الشيخ كتاب بصائر الدرجات، ولكنّه غير صحيح، كما يظهر من مراجعة الفهرست[٢].

نعم، يمكن أن يستدلّ على كفاية التغيّر اللونيّ في التنجيس بخبرين آخرين:

أحدهما: صحيح ابن بزيع بمتنه المختصر الذي رواه الشيخ، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل، عن الرضا عليه‌السلام قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر»[٣]، فإنّ مقتضى إطلاق التغيّر فيه الشمول للتغيّر اللوني.

إلّا أنّ التمسّك بهذا الإطلاق فرع كون هذا المتن روايةً مستقلّة، لا جزءاً من

---

(١) بصائر الدرجات: ٢٣٨ ـ ٢٣٩، الحديث ١٣. وسائل الشيعة ١: ١٦١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٢) قال في الفهرست في ترجمة محمّد بن الحسن الصفّار القمّي: (... أخبرنا بجميع كتبه ورواياته ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عنه. وأخبرنا بذلك أيضاً جماعة، عن ابن بابويه، عن محمّد بن الحسن، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن رجاله، إلّا كتاب بصائر الدرجات فإنّه لم يروهِ عنه ابن الوليد. وأخبرنا به الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن الصفّار...). الفهرست: ٢٢٠ ـ ٢٢١، الرقم ٦٢١.

(٣) التهذيب ١: ٤٠٩، الحديث ١٢٨٧.

المتن المفصّل المرويّ عن نفس الراوي، والذي جاء فيه: «إلّا أن يتغيّر ريحه وطعمه، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه»[١].

والخبر الآخر: صحيح هشام بن سالم المتقدّم[٢] الذي ورد في ماء المطر، وعلّل فيه عدم انفعاله بالبول بالأكثرية، فإنّ الأكثر ـ بعد إرجاعها إلى القاهرية كما عرفت سابقاً ـ تكون دالّةً على أنّ عدم الانفعال منوط بقاهرية الماء على البول، فإذا لم يكن قاهراً لم يحكم بعدم الانفعال، بل يحكم بالانفعال بمقتضى مفهوم التعليل. ومن المعلوم أنّ القاهرية منتفية مع فرض تغيّر لون الماء بسبب البول، فيتمسّك بإطلاق مفهوم التعليل لإثبات النجاسة.

ولكنّ هذا التقريب يتوقّف على وجود مفهومٍ للتعليل بحيث يتمسّك بإطلاقه، وهو لا يخلو عن إشكال، فإنّ مقتضى التعليل إلغاء خصوصية المورد وإسراء الحكم المعلّل إلى سائر موارد العلّة، وليس مقتضاه حصر الحكم المعلّل بالعلّة بحيث ينتفي بانتفائها.

فإذا قلنا: «أكرم زيداً لأنّه عالم» دلّ التعليل على إسراء الحكم بوجوب الإكرام إلى سائر العلماء، ولكن لا يدلّ التعليل على أنّ ملاك وجوب الإكرام منحصر بالعلم بحيث لا يجب إكرام غير العالم ولو كان عادلاً، أو كبير السن مثلاً. ففي المقام تعليل عدم انفعال ماء المطر بقاهريّته على البول يقتضي إسراء عدم الانفعال إلى سائر موارد قاهرية الماء، ولا يقتضي انتزاع المفهوم بحيث يدلّ على أنّه في مورد عدم القاهرية يحكم بالانفعال مطلقاً.

والتحقيق: أنّ التعليل وإن كان ليس له مفهوم بحيث يتمسّك بإطلاقه لنفي

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الحكم عند انتفاء العلّة المنصوصة مطلقاً ولكنّه يدلّ على مدخلية العلّة في موارد وجودها، ومؤثّريتها في الحكم بلا إشكال.

وفي خبر هشام بن سالم ـ بعد حمل الأكثرية على القاهرية ـ نقول: إنّ مقتضى إطلاق القاهرية قاهرية الماء بقول مطلق، أي طعماً وريحاً ولوناً، إذ لو كان مغلوباً للبول في واحدةٍ من هذه الصفات لم يكن قاهراً بقولٍ مطلق، فمقتضى إطلاق القاهرية القاهرية في الصفات الثلاث، فيكون مقتضى التعليل استناد عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة، أي القاهرية في الصفات الثلاث.

فلو قيل بأنّ التغيّر اللونيّ ليس منجّساً أصلاً لاختلّ بذلك ظهور التعليل في كون القاهرية المطلقة علّةً لعدم الانفعال.

وإن شئت قلت: إنّ ظاهر التعليل كون القاهرية المطلقة علّةً لعدم الانفعال، وهذا لا يمكن انحفاظه إلّا إذا كان الانفعال يكفي في ثبوته مقهورية الماء ولو في واحدة من صفاته الثلاث.

وأمّا إذا كانت المقهورية في اللون ـ مثلاً ـ ليست كافيةً للحكم بالانفعال فلا يعقل أن يستند عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة للماء، أي إلى القاهرية طعماً وريحاً ولوناً، بل يستند إلى القاهرية طعماً وريحاً فقط، مع أنّ مقتضى إطلاق القاهرية والأكثرية في رواية هشام بن سالم استناد عدم الانفعال إلى القاهرية المطلقة، فيدلّ على كفاية التغيّر اللونيّ في الحكم بالانفعال.

هذا كلّه في التقريب الأوّل للاستشكال في منجّسية التغيّر اللوني، بلحاظ عدم شمول الأدلّة له.

التقريب الثاني: دعوى دلالة بعض روايات التغيّر على نفي منجّسية التغيّر اللوني، بحيث لو وجد ما يدلّ بإطلاقه على كفاية التغيّر اللونيّ في التنجيس تقع تلك الروايات معارضةً له؛ وذلك من قبيل رواية حريز «فإذا تغيّر الماء وتغيّر

الطعم»[١]، فإنّ مقتضى الجمود على ظاهر اللفظ أنّه إذا لم يتغيّر الطعم لا يحكم بالانفعال، ومقتضى إطلاق ذلك أنّه لا نجاسة حتّى مع تغيّر اللون.

وكذلك رواية القمّاط «إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه فلا تشرب»[٢]، فانّ مقتضى الإطلاق في المفهوم أنّه إذا لم يتغيّر ريحه أو طعمه فلا نجاسة، سواء تغيّر لونه أوْ لا. وكذلك رواية ابن بزيع «إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه».

ولو تمّت دلالة هذه الروايات بإطلاقها على عدم كفاية التغيّر اللونيّ فتقع معارضة مع ما يدلّ بإطلاقه على كفايته، والنسبة بينهما العموم من وجه، وبعد التساقط: إن كان لدليل اعتصام ذلك الماء المتغيّر لوناً ـ لا طعماً ورائحةً ـ إطلاق يشمل صورة التغيّر، وإنّما خرجنا عنه في صورة التغيّر، لمقيّدية دليل منجّسية التغيّر فيكون هذا الإطلاق هو المرجع لإثبات عدم الانفعال، بعد سقوط إطلاق المقيّد بالمعارضة في مورد التغير اللوني.

وإذا لم يكن لدليل الاعتصام إطلاق في نفسه كان المرجع دليلاً أعمّ منه، وهو دليل انفعال الماء بملاقاة النجاسة؛ لأنّ مقتضى هذا الدليل هو انفعال ذلك الماء المتغير لونه بملاقاة النجاسة، غاية الأمر أنّنا خرجنا عن إطلاق دليل الانفعال بلحاظ مقيّدية دليل الاعتصام له، وبعد فرض أنّ المقيّد ليس له إطلاق لصورة التغيّر اللونيّ فالمرجع هو إطلاق دليل الانفعال.

ولو فرض أنّ دليل الانفعال بالملاقاة لم يصلح للمرجعية أيضاً لعدم وجود إطلاقٍ فيه فالمرجع هو الإطلاق الأحواليّ في دليل طهورية الماء لو كان، وإلّا فأصالة الطهارة واستصحابها.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

هذا كلّه لو فرض تمامية الإطلاق في الروايات التي أشرنا إليها بنحوٍ يقتضي نفي منجّسية التغيّر اللوني. إلّا أنّ تمامية الإطلاق فيها بنحوٍ يقتضي نفي منجّسية التغيّر اللونيّ محلّ إشكال.

أمّا رواية حريز التي ورد فيها: «إذا تغيّر الماء وتغير الطعم» ففي عطف تغيّر الطعم فيها على تغيّر الماء احتمالان:

الأوّل: أن يكون المقصود والملحوظ حقيقةً تغيّر الطعم، وقد أُتي بالجملة الأُولى الدالّة على طبيعيّ التغيّر في الماء تمهيداً لبيان التغيّر الخاصّ، أي التغيّر الطعمي.

الثاني: أن يكون كلّ من طبيعيّ التغيّر والتغيّر الطعميّ مقصوداً وملحوظاً، فالتغيّر ملحوظ مناطاً للتنجيس، والتغيّر الطعميّ كذلك، ويكون من باب عطف الخاصّ على العامّ بنكتة المورد، حيث إنّ العادة جارية في مورد الرواية ـ وهو الماء الذي فيه الجيفة ـ أن يحدث فيه التغيّر من ناحية الطعم.

والاستدلال بالرواية على عدم كفاية التغيّر اللونيّ موقوف على الاحتمال الأوّل، الذي لا معيّن له في مقابل الثاني، فمع احتمال كونه من باب عطف الخاصّ على العامّ لا من باب الإتيان بالعامّ لصرف التمهيد إلى ذكر الخاصّ لا يتمّ الاستدلال.

هذا، مضافاً إلى أنّنا لو فرضنا الاحتمال الأوّل، وأنّ الملحوظ هو التغير الطعمي، وأنّ الجملة الأُولى سيقت تمهيداً للجملة الثانية فلا يمكن مع هذا التمسّك بإطلاق مفهوم قوله: «إذا تغيّر الطعم» لإثبات عدم تنجّس الماء إذا لم يتغيّر طعمه بالجيفة ولو تغيّر لونه؛ لأنّ فرض تغيّر اللون بالجيفة مع عدم تغيّر الطعم ليس فرضاً متصوّراً تصوّراً عرفياً ليشمله إطلاق المفهوم؛ لأنّ العادة جارية في الماء الذي فيه الجيفة ـ الذي هو مورد الرواية ـ أنّه إذا لم يتغيّر طعمه فلا يكون لونه متغيّراً؛ نظراً

بشرطِ أن يكون بملاقاة النجاسة، فلا يتنجّس إذا كان بالمجاورة، كما إذا وقعت ميتة قريباً من الماء فصار جائفاً [(١)].

---

إلى أنّ التغيّر اللونيّ بالجيفة مرتبة أشدّ من التغيّر الطعمي، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق.

ويضاف إلى ذلك: الإشكال السنديّ في رواية حريز، كما تقدّم[(١)].

وممّا ذكرناه يظهر الحال في رواية القمّاط الواردة في ماءٍ راكدٍ مبتلىً بالميتة، فإنّ مفهوم قوله: «إن كان الماء قد تغيّر ريحه أو طعمه» هو عدم الانفعال في فرض عدم تأثّر الماء طعماً وريحاً بالميتة، وهذا الفرض ليس له إطلاق عرفيّ لفرض التغيّر باللون لكي يتمسّك بإطلاق المفهوم لنفي منجّسية التغيّر اللوني.

وعلى وجه العموم يمكن أن يناقش في سائر الإطلاقات بأنّ سبق التغيّر الطعميّ على التغيّر اللونيّ ـ بحسب العادة ـ يمكن أن يكون من القرائن اللبّية التي يعتمد عليها المولى في تقييد الإطلاق.

وقد تلخّص من مجموع ما ذكرناه: أنّ التغيّر اللونيّ منجّس.

**[شروط الانفعال بالتغيّر]**

(١) توضيح الحال في ذلك: أنّ اكثر روايات الباب ليس فيها ما يوهم الإطلاق لفرض التغيّر بالمجاورة، إذ جاءت في مقام الجواب على أسئلةٍ فرض فيها وقوع النجاسة في الماء، ففصّل بين فرض التغيّر وعدمه، وحكم بالنجاسة

---

(١) تقدّم في الصفحة: ٢٢٤.

على الأوّل دون الثاني، فلا إطلاق في هذه الروايات لفرض التغيّر بدون ملاقاة.

وما يوهم كونه موجباً للحكم بالنجاسة في فرض التغيّر بالمجاورة إحدى رواياتٍ ثلاث، حيث إنّها لم ترد في مقام الجواب على سؤالٍ فرض فيه وقوع النجاسة في الماء، فقد يتوهّم التمسّك بإطلاقها لإثبات ذلك.

الأُولى: التمسّك بإطلاق النبويّ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»[١]، على القول باعتباره.

وتقريبه أن يقال: إنّ المستثنى عبارة عن الشيء المغيّر، ولم يؤخذ فيه قيد الملاقاة، فيثبت أنّ طبيعيّ المغيّر منجّس، وهذا يشمل المغيّر بالمجاورة.

وتفصيل الكلام في هذا الحديث: أنّه لا بدّ من تشخيص ما هو الشيء المنفيّ عنه التنجيس في طرف المستثنى منه، حيث إنّ المستثنى قد أُخرج من هذا الشيء، فيلزم أوّلاً معرفة حدود هذا الشيء ليعرف ما هي حدود الحصّة التي استثنيت منه.

وتوضيحه أن يقال: إنّ نفي الحكم عن صنفٍ من الطبيعيّ: تارةً يرد في موردٍ يحتمل فيه احتمالاً عرفياً اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفي، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم. وأُخرى يرد في موردٍ لا يحتمل فيه احتمالاً عرفياً اختصاص ذلك الصنف بالحكم المنفيّ من بين أصناف الطبيعي، وإنّما المحتمل عرفياً ثبوت الحكم له ضمن ثبوته للطبيعي، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على ذلك الصنف: إمّا لأنّ الحكم لم يثبت للطبيعيّ رأساً، وإمّا لأنّه يثبت له ولكنّه لم يشمل هذا الصنف.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩. وتقدّم البحث في السند في الصفحة ٢٢٥.

فمثال الأوّل أن يقال : « لا يجب إكرام العالم » ، فإنّ اختصاص صنف العالم بوجوب الإكرام، محتمل احتمالاً عرفياً، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم.

ومثال الثاني أن يقال : « لا تَحْرُمُ غيبة الفاسق »، فإنّ اختصاص الفاسق بحرمة الغيبة ليس محتملاً احتمالاً عرفياً، وإنّما المحتمل ثبوت الحرمة له في ضمن طبيعيّ المكلّف، فيرد النفي توضيحاً لعدم ثبوت الحكم على الفاسق : إمّا لأنّ الحكم بحرمة الغيبة لم يثبت للطبيعيّ رأساً، وإمّا لأنّه ثابت له ولكنّه لا يشمل الفاسق.

ثمّ إنّ نفي الحكم الوارد بالنحو الثاني ـ أي المنصبّ على صنفٍ لا يحتمل عرفاً اختصاص الحكم المنفيّ به من بين أصناف الطبيعي ـ تارةً يقترن بارتكازية ثبوت الحكم المنفيّ على الطبيعيّ بنحو القضية المهملة، بحيث يكون ثبوت الحكم على أصل الطبيعيّ أمراً مركوزاً. وأخرى لا يقترن بارتكازية ثبوت الحكم على أصل الطبيعي.

ففيما إذا اقترن بالارتكاز المذكور ينعقد للنفي ظهور عرفيّ في كونه ناظراً إلى ذلك الحكم المركوز ثبوته على أصل الطبيعي، وموضّحاً عدم دخول الصنف الخاصّ تحت ذلك الطبيعيّ المركوز حكمه، وهذا من قبيل أن يقال : « لا تجب الزكاة على الفقير »، أو : « لا يجب الوضوء على المريض »، ونحو ذلك، فإنّ المتبادر عرفاً من أمثال ذلك كونه ناظراً إلى كبرى وجوب الزكاة وكبرى وجوب الوضوء، وبصدد استثناء الفقير والمريض منها، وهذا التبادر وانصراف النفي إلى اللسان الاستثنائيّ نتيجة مجموع أمرين :

أحدهما : أنّ الفقير أو المريض لا يحتمل عرفاً اختصاصه بوجوب الزكاة أو وجوب الوضوء، وإنّما المحتمل ثبوت الحكم له في ضمن الطبيعي، وهذا يعني أنّ

نفي الحكم عنه مرجعه إلى نفي الحكم عنه: إمّا لأنّ الحكم لم يثبت للطبيعيّ رأساً، وإمّا لأنّه مختصّ بغيره من أصناف الطبيعي.

والأمر الآخر: ارتكازية ثبوت الحكم المنفيّ ـ وهو وجوب الزكاة أو الوضوء ـ على الطبيعي، فإنّه بضمّ هذا الارتكاز إلى الأمر الأوّل يتبادر إلى الذهن من نفي وجوب الزكاة على الفقير، أو نفي وجوب الوضوء على المريض أنّه لسان استثنائيّ ناظر إلى الكبرى المركوزة، وموضّح أنّ هذا الصنف غير مشمولٍ لها.

وبهذا البيان أثبتنا نظر «لا ضرر» إلى الأحكام الأولية، حيث إنّ ثبوت الحكم المنفيّ بـ «لا ضرر» في خصوص مورد الضرر غير محتملٍ عرفاً، وإنّما المحتمل ثبوته له في ضمن ثبوته للطبيعي. وهذا بضمّ ارتكازية ثبوت الأحكام الإلزامية للطبيعيّ يوجب انعقاد ظهورٍ لخطاب «لا ضرر» في النظر إلى الأحكام المجعولة وتحديدها، وبذلك تكون لها الحكومة على أدلّتها.

وهذه النكتة تنطبق على محلّ الكلام، فإنّ قوله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء» تصدّى إلى نفي التنجيس عن الماء، ويتوفّر في المورد كلا الأمرين، فإنّ الماء لا يحتمل عرفاً اختصاصه بالتنجيس أي كونه أقلّ عصمةً من سائر الأشياء، وإنّما المحتمل ثبوت التنجيس للطبيعيّ بنحوٍ يشمله. وحيث إنّ كبرى تنجّس الأشياء بالملاقاة للنجس ارتكازية فينصرف النفي المذكور إلى كونه لساناً استثنائياً وناظراً إلى الكبرى المركوزة، وموضّحاً خروج الماء عن تحتها.

وعليه فيكون المتحصّل عرفاً من الكلام المذكور: أنّ ما ينجّس غير الماء لا ينجّس الماء إلّا ما غيّره. ومن الواضح أنّ ما ينجّس غير الماء ـ بقطع النظر عن التغيير ـ هو ما يلاقيه من النجاسات، لا ما يجاوره، فالمغيّر للّون أو الطعم أو

الريح مستثنىً من الملاقي، فلا يشمل المغيِّر بالمجاورة.

الثانية: التمسّك برواية ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر» بدعوى التمسّك بإطلاق المستثنى ـ كما في الحديث السابق ـ بعد فرض عدم أخذ الملاقاة قيداً في مورد الرواية.

والتحقيق: أنّ قوله: «إلّا أن يتغيّر» تارةً يراد به محصّل قولنا: «إلّا التغير» بتأويل أن والفعل بالمصدر فيكون المستثنى نفس التغيّر. وأُخرى يراد به محصّل قولنا: «إلّا شيئاً حالة التغيّر»، فيكون التغيّر حالةً للمستثنى.

ولا إشكال في أنّ الثاني هو الظاهر من الرواية: إمّا بلحاظ ما أشرنا إليه من ظهور النفي في كونه ناظراً إلى الكبرى المركوزة، وبياناً لعدم تنجّس الماء بما يكون منجّساً لغيره، ومن المعلوم أنّ ما ينجّس غير الماء إنّما هو مجرّد الملاقاة لا التغيّر.

وإمّا بلحاظ أنّ كلمة «شيء» اسم صريح، و «أن يتغيّر» اسم مؤوَّل، واستثناء الاسم المؤوّل من الاسم الصريح لا يخلو من عناية.

وإمّا بلحاظ أنّ التنجيس يضاف عرفاً إلى العين: من الدم والبول وغيرهما من الأجسام، لا إلى الملاقاة والتغيّر، بل الملاقاة والتغيّر يعتبر شرطاً في تنجيس تلك العين، من قبيل النار التي يضاف الإحراق إليها عرفاً، وتعتبر الملاقاة شرطاً في تأثيرها. فإذا قيل: «لا يحرقه شيء» يراد بذلك لا تحرقه أيّ نار، فكذلك في المقام حين قيل: «لا ينجّسه شيء»، يراد بالشيء الدم والبول وغير ذلك من الأجسام القذرة والمتقذِّرة، فلا يناسب أن يستثنى منها التغيّر. فالتغيّر إذن ليس هو المستثنى، بل حالة للمستثنى، فلا بدّ أن يفرض أن المستثنى سنخ شيءٍ كان داخلاً في المستثنى منه ثمّ استثني بلحاظ حالةٍ واحدةٍ من حالاته، وهي حالة التغيّر، فيكون محصّل العبارة في هذه الرواية هو محصّل قوله:

«لا ينجّسه شيء إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه» في الحديث السابق، ويجري عليه نفس الكلام.

الثالثة: رواية حريز «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فاذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضّأ ولا تشرب»[1]، بدعوى: أنّ التغيّر يشمل بالإطلاق التغيّر بالمجاورة.

ولكنّ الصحيح: أنّ الجملة الأُولى المتكفّلة لبيان عدم انفعال الماء بريح الجيفة ظاهرة بالنكتة التي شرحناها آنفاً، في كونها ناظرةً إلى الكبرى المركوزة للتنجيس، ومبيّنةً عدم شمول تلك الكبرى للماء.

وبهذا لا يكون النفي المجعول فيها شاملاً لفرض المجاورة؛ لأنّ فرض المجاورة خارج عن الكبرى المركوزة المنظور إليها؛ لوضوح أنّ مجرّد المجاورة للنجّس لا ينجّس شيئاً.

فالنفي إذن في الجملة الأُولى نفي لمنجّسية ما هو منجّس في نفسه، وهو الملاقى. وموضوع الجملة الثانية المثبتة للانفعال بالتغيّر هو نفس موضوع الجملة الأُولى؛ لأنّ الجملة الثانية وإن لم تكن بعنوان الاستثناء من الجملة الأُولى ـ كما هو في الروايتين السابقتين ـ ولكنّ الظاهر في هذه الرواية، فرض شيء واحد، حكم عليه بعدم التنجيس عند غلبة الماء، وبالتنجيس عند تغيّر الماء، فكما أنّ الأوّل لا يشمل فرض المجاورة كذلك الثاني، أي الحكم بالتنجيس.

فتحصّل: أنّ الماء لا ينفعل بالتغيّر بمجاورة النجس، بل لا بدّ في انفعاله من التغيّر بملاقاة النجس.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وأن يكون التغيّر بأوصاف النجاسة دون أوصاف المـتنجِّس، فـلو وقع فيه دبس نجس فصار أحمر أو أصفر لا ينجس إلّا إذا صيَّره مضافاً. نعم، لا يعتبر أن يكون بوقوع عين النجس فيه، بل لو وقع فيه مـتنجّس حامل لأوصاف النجس فغيَّره بوصف النجس تنجّس أيضاً (١).

---

(١) فُرّعت هذه المسألة إلى فروع:

الفرع الأوّل: ما إذا فرض أن المتنجّس كان حاملاً لعين النجس بحيث كان عين النجس موجوداً وجوداً عرفياً، وتغيّر الماء بملاقاته لذلك المتنجّس بلحاظ ما يحمل المتنجّس من أجزاء النجس. ولا إشكال هنا في انفعال الماء المعتصم بالتغيّر؛ لأنّه تغيّر بنفس ملاقاة النجاسة، وكون المتنجّس حاملاً لها لا يـضرّ بالتنجيس.

نعم، يقع هنا بحث في أنّه لو فرض استناد التغيّر إلى الحامل والمحمول معاً لا إلى خصوص النجاسة العينية المحمولة فهل يحكم بالنجاسة، أوْ لا؟ وسوف تأتي الإشارة إلى ذلك إن شاء الله تعالى.

الفرع الثاني: ما إذا فرض أنّ المتنجّس لم يكن عين النجس موجوداً فيه وجوداً عرفياً، ولكنّه أوجب خروج الماء المعتصم عن الإطلاق إلى الإضافة فبناءً على عدم اعتصام المضاف الكثير يحكم بانفعاله؛ لأنّه بعد خروجه عن الإطلاق ينفعل بمجرّد الملاقاة للمتنجّس إذا لم يكفِ ما وقع قبل الإضافة فـي تـطهير المتنجّس.

الفرع الثالث: ما إذا فرض أنّ النجس ليس له وجود عرفيّ في المتنجّس، وأنّ المتنجّس لم يوجب خروج الماء المعتصم عن الإطلاق، وإنّما أوجب تغيّره بأوصاف المتنجّس، كما إذا ألقينا كمّيةً من ماء الرمّان أو ماء الورد المتنجّس في

المطلق المعتصم فتغيّر الماء بلون ماء الرمان، أو رائحة ماء الورد مع بقائه على الإطلاق.

ومن الواضح أنّ أكثر روايات الباب الدالّة على النجاسة بالتغيّر ليس فيها إطلاق لهذا الفرض؛ لأنّها واردة في مورد ملاقاة الماء لنفس النجاسة العينية، فلا تشمل التغيّر بملاقاة المتنجّس.

وغاية ما يمكن أن يستدلّ به على الحكم بالنجاسة في فرض التغيّر بملاقاة المتنجّس أمران:

الأوّل: التمسّك بإطلاق النبويّ «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا ما غيَّر لونه».

بتقريب: أنّ محصّل هذه العبارة ـ بعد استظهار كونها ناظرةً إلى المنجّسات المفروغ عن منجّسيتها ارتكازاً ـ هو أنّ الماء لا ينجّسه ما ينجّس غيره إلّا مع التغيير، وحيث إنّ غير الماء كما يتنجّس بعين النجس يتنجّس بالمتنجّس أيضاً، فالمستثنى منه يشمل كلّ ما يلاقي الماء من النجاسات أو المتنجّسات، فيكون المستثنى شاملاً لكلّ ما يوجب التغيّر من تلك النجاسات أو المتنجّسات، فيثبت الانفعال في صورة التغيّر بملاقاة المتنجّس عملاً بإطلاق المستثنى.

والجواب على ذلك مضافاً إلى الإشكال السنديّ في النبويّ المذكور: أنّ ظاهر الاستثناء استثناء ما كان مغيّراً بما هو محكوم بالنجاسة، أي كون الحيثية التي بها صار الشيء محكوماً بالنجاسة هي الحيثية التي تغيّر الماء بها بحيث تكون حيثية الحكم بالنجاسة حيثيةً تقييديةً في المغيّر، فما كان مغيّراً بالحيثية التي بها صار نجساً يشمله المستثنى، وما كانت حيثية التغيير فيه غير الحيثية التي بها صار نجساً فلا يشمله المستثنى.

فالدم ـ مثلاً ـ إذا غيّر الماء بحمرته فحيث إنّ الحمرة من شؤونه بما هو دم،

والنجاسة حكم له بما هو دم فالحيثية التي بها صار نجساً هي بنفسها الحيثية التي استوجبت التغيّر، فالمغيّر في هذا الفرض غيَّر الماء بما هو نجس، فيشمله المستثنى.

وأمّا ماء الورد المتنجّس بملاقاة الدم إذا غيّر الماء برائحته فلا يشمله المستثنى؛ لأنّ الرائحة من شؤونه بما هو ماء ورد، والنجاسة حكم له لا بما هو ماء ورد، بل بما هو ملاقٍ للدم مثلاً، فالحيثية التي بها صار نجساً ليست هي نفس الحيثية التي استند التغيير إليها، فماء الورد لم يغيّر رائحة الماء بما هو نجس، أي بما هو ملاقٍ للدم، إذ لا دخل لهذه الحيثية في التغيير.

هذا إذا استظهرنا الحيثية التقييدية ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية التي هي المرجع في تعيين كون الحيثية تقييدية أو تعليلية، وإلّا فلا أقلّ من الإجمال واحتمال كون الحيثية تقييدية، ومعه لا يكون الاطلاق محرزاً ليتمسّك به.

الثاني: التمسّك برواية ابن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب الطعم»[1].

وتقريب الاستدلال هو التقريب المتقدّم في النبويّ، باعتبار أنّه لم يفرض في هذه الرواية الملاقاة لعين النجس، فيتمسّك فيها بإطلاق المستثنى.

ويمكن الجواب على الاستدلال بهذا الإطلاق بعدّة وجوه:

الأوّل: ما أشرنا إليه في الجواب على الاستدلال بإطلاق المستثنى في النبويّ المتقدّم.

الثاني: يقوم على أساس نكتةٍ تختصّ برواية ابن بزيع، وقد لا تأتي في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

النبويّ المتقدم.

وحاصل هذه النكتة: أنّ موضوع الكلام في هذه الرواية، ليس هو طبيعيّ الماء، بل ماء البئر خاصّةً، بخلاف النبويّ الذي لم يقيّد موضوع الكلام فيه بقسمٍ خاصٍّ من أقسام الماء، ولهذا كان النبويّ في نفسه من أدلّة اعتصام مطلق الماء لولا دليل انفعال الماء القليل. وأمّا رواية ابن بزيع فهي من أدلّة اعتصام ماء البئر خاصّة.

وبهذا يختلف النفي المستفاد من قوله: «لا ينجّسه شيء» في النبويّ عن النفي المستفاد من قوله: «لا ينجّسه شيء» في رواية ابن بزيع، فإنّ كلا النفيين وإن كان ناظراً إلى ما ثبت كونه منجّساً للغير وموضّحاً أنّ ما يكون منجّساً للغير لا يكون منجّساً لما هو مورد الكلام غير أنّ النظر في رواية ابن بزيع في قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء» يمكن أن يُدَّعى كونه متّجهاً إلى ما ثبت كونه منجّساً لغير ماء البئر من المياه، فيكون ناظراً إلى دليل انفعال الماء القليل، ومبيّناً لخروج ماء البئر من تحته. وعليه فلا يشمل النفي في المستثنى منه إلّا ما كان منجّساً للماء القليل في نفسه. ويكون محصَّل الاستثناء في رواية ابن بزيع: أنّ ما يكون منجّساً للماء القليل لا ينجِّس ماء البئر إلّا إذا فرض التغيّر. والمختار في محلّه: أنّ المتنجّس الخالي من عين النجس لا ينجِّس الماء القليل بالملاقاة، فلا يكون مشمولاً للنفي في عقد المستثنى منه في رواية ابن بزيع، ويترتّب على ذلك أن لا يكون فرض تغييره للماء داخلاً في عقد المستثنى.

وهذه النكتة قد لا تكون ثابتةً في النبويّ؛ لأنّ لسان النبويّ في نفسه إذا كان لسان الحكم باعتصام طبيعي الماء فلا معنى لدعوى انعقاد ظهورٍ فيه للنظر إلى دليل انفعال الماء القليل وما يكون منجّساً له، بل يكون نظره إلى ما يكون منجّساً في الجملة ولو لغير الماء، ومن المعلوم أنّ المتنجّس بعين النجس ينجّس غير الماء

بالملاقاة ولو كان خالياً من عين النجس.

الثالث: ما يظهر من عبارة الشيخ الأعظم ﷺ، في طهارته[1]، حيث ذكر: أنّ عقد المستثنى ليس له إطلاق للتغيّر بأوصاف المتنجّس؛ لأنّ المستثنى منه ـ وهو شيء ـ لا يشمل المتنجّس، بل المراد منه في قوله: «لا ينجّسه شيء» عين النجس؛ لأنّ المتنجّس إنّما ينجّس بالنجس لا بذاته.

وهذه العبارة لا تخلو من إجمال، ولعلّ مراده ﷺ أنّه لا معنى لأن تشمل كلمة «شيء» النجس والمتنجّس في عرضٍ واحد، بحيث يكون المولى في مقام نفي تنجيس النجس في عرض كونه في مقام نفي تنجيس المتنجّس؛ لأنّ تنجيس المتنجّس إنّما يتوهّم باعتبار انتهائه إلى النجس. فملاقي ماء الورد المتنجّس ـ مثلاً ـ إن تنجّس فهو إنّما يتنجّس باعتبار كونه ملاقياً بالواسطة وبالعناية مع عين النجس، لا باعتباره ملاقياً مع المتنجّس بما هو ماء ورد.

وحينئذٍ فلا محصّل عرفاً لأن يكون المولى في مقام نفي منجّسية المتنجّس في عرض كونه في مقام نفي منجّسية النجس، إذ مع نفي منجّسية النجس عند ملاقاته حقيقةً للشيء كيف يبقى احتمال لمنجّسية النجس عند ملاقاته بالعناية وبتوسّط المتنجّس لكي يتصدّى في عرض النفي الأوّل لنفي ذلك؟! فهذا التصدّي ليس عرفياً، وعدم عرفيّته قرينة على عدم الإطلاق في كلمة «شيء»، واختصاصه بعين النجس.

والجواب على ذلك: أنّ التصدّي لنفي منجّسية المتنجّس في عرض التصدّي لنفي منجّسية النجس إن كان يتمثّل في مؤونةٍ زائدةٍ في مقام البيان، فقد يقال: إنّ ارتكاب هذه المؤونة الزائدة ليس عرفياً، ولكنّ هذا التصدّي في المقام

---

(١) كتاب الطهارة ١: ٨١.

ليس كذلك، فإنّ المُدَّعى حصوله بنفس الإطلاق، والإطلاق ليس فيه مؤونة زائدة دقّةً وعرفاً، أو عرفاً فقط، فلا يكون مثل هذا التصدّي خارجاً عن كونه بياناً عرفياً.

هذا، مضافاً إلى أنّ كلمة «شيء» وقعت موضوعاً لحكمين في الرواية:

أحدهما: عدم التنجيس في طرف المستثنى منه.

والآخر: التنجيس على فرض التغيير في طرف المستثنى.

وعلى هذا فيمكن للمولى عرفاً أن يلحظ كلتا الحصّتين: النجس والمتنجّس في كلمة «شيء» ولو كان في ذلك مؤونة زائدة، استطراقاً إلى بيان سريان التنجيس في فرض المستثنى إلى كلتا الحصتين أيضاً، ولا يكون مثل هذا اللحاظ لغواً أو خارجاً عن كونه لحاظاً عرفياً في مقام التفهيم والمخاطبة.

الرابع: دعوى وجود قرينةٍ متّصلةٍ على تقييد إطلاق كلمة «شيء» بخصوص عين النجس، على ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ، في طهارته[1]، حيث ذكر أنّ قوله: «ينزح حتّى يطيب الطعم» يستبطن فرض كون الطعم خبيثاً بحيث يطيب بالنزح، وهذا ظاهر في أنّ ما هو مفروض إنّما هو التغيّر بوصف عين النجس، لا التغيّر بوصف المتنجّس؛ لأنّ وصف المتنجّس لا يساوق الخباثة، بل قد يكون طيباً كرائحة ماء الورد، فقوله: «حتّى يطيب الطعم» ظاهر في أنّ الوصف المفروض كونه منجّساً سنخ وصفٍ مساوقٍ مع الخباثة، وليس هذا إلّا وصف عين النجس.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ الطيب والخبث فيه احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يراد: الطيب والخبث في النظر العرفيّ بقطع النظر عن الشرع

---

(١) كتاب الطهارة ١: ٧٧ وراجع الصفحة ٨١ أيضاً.

والشريعة.

وهذا الاحتمال ساقط؛ لأنّ العرف المنفصل عن الشرع والشريعة لا يرى خبث كلّ النجاسات، ولا طيب كلّ ما يكون طاهراً. فالخمر، والمسك من الميتة، أو حليب الكافرة لو قيل بنجاستهما شرعاً لا يرى العرف خبثها رغم نجاستها شرعاً. كما أنّ جيفة اللحم الطاهر يرى العرف استخباثها رغم طهارتها. فليس المناط في التنجيس هو الاستخباث والطيب بالنظر العرفيّ المستقلّ جزماً.

ثانيها: أن يراد: الطيب والخبث في النظر المتشرّعي، ويراد بطيب الطعم طيب ذي الطعم، وبخبثه خبث ذي الطعم. فمعنى قوله: «حتّى يطيب الطعم» أي حتى يذهب الطعم الخبيث، بمعنى أن يذهب طعم الخبيث الشرعيّ الذي هو النجس.

وهذا الاحتمال خلاف الظاهر. فإنّ ظاهر إسناد الطيب والخبث إلى الطعم هو الإسناد الحقيقي، لا الإسناد اليه باعتبار متعلّقه. لكن لو تمّ هذا الاحتمال لأمكن دعوى وجود الإطلاق في الرواية للمتنجّس؛ لأنّ طعم المتنجّس طعم للخبيث الشرعيّ وإن لم يكن نفس الطعم خبيثاً.

ثالثها: أن يراد بالطيب والخبث: الطيب والخبث المسند إلى نفس الطعم، لكن لا بلحاظ الأنظار العرفية المستقلّة، بل بلحاظ الأنظار العرفية بما هي متشرّعة، وبحسب المناسبات المركوزة في ذهنهم الناشئة من التشريعات.

وبناءً على هذا الاحتمال تكون الرواية شاملةً لطعم البول والدم ونحوهما من النجاسات العينية؛ لأنّ عدم قابلية الشيء من البول أو الدم للطهارة يجعل ملازمةً بين طعمه والنجاسة. وهذه الملازمة توجب بالنظر العرفيّ للمتشرّعة سريان الاستخباث من الذات إلى الصفة. فهم بوصفهم متشرّعة يرون الدم أو البول خبيثاً، وبوصفهم عرفيين يرون سريان هذا الاستخباث من العين إلى الصفة بنكتة

التلازم بين هذه الصفة وتلك العين الخبيثة، فكأنّ ما لا ينفكّ عن الخبيث خبيث. فالخبث هنا مسند إلى الطعم حقيقةً، لكنّ ملاك إسناده إلى الطعم هو تلك الملازمة.

وأمّا طعم المتنجّس فلا تشمله الرواية؛ لأنّ المتنجّس وإن كان خبيثاً بالنظر المتشرّعيّ بما هو متنجّس ولكنّ الاستخباث لا يسري إلى وصفه؛ لعدم تطرّق تلك النكتة التي أوجبت سريان الاستخباث في الأعيان النجسة من البول والدم ونحوهما، وهي الملازمة بين الوصف والنجاسة؛ لأنّ وصف المتنجّس موجود في المتنجّس قبل تنجّسه، وهذا يعني عدم تلازمه مع النجاسة، فلا يسري الاستخباث اليه.

وإن شئتم قلتم: إنّ الوصف: تارةً يكون ناشئاً من نفس الحيثية التي هي ملاك الاستخباث، وأُخرى يكون ناشئاً من حيثيةٍ ثانية، وإن اجتمعت الحيثيتان في شيء واحد.

فالأول من قبيل أوصاف الدم والبول، فإنّ حيثية ثبوت الطعم المخصوص للدم أو البول هي كونه دماً أو بولاً، والحيثية الموجبة لاستخباث الدم أو البول هي دمّيته أو بوليّته، وفي مثل ذلك يسري الاستخباث إلى الطعم؛ لأنّ حيثيته وحيثية النجاسة واحدة.

والثاني من قبيل أوصاف ماء الورد المتنجّس، فإنّ حيثية الطعم المخصوص الثابت لماء الورد هي كونه ماء ورد، والحيثية الموجبة لاستخباث ماء الورد هي كونه ملاقياً للنجس؛ فلم تتّحد الحيثيتان، فلا يسري عرفاً الاستخباث إلى الطعم في مثل ذلك.

وعلى هذا فالرواية ـ بقرينة كون الطعم المفروض فيها طعماً خبيثاً ـ لا تشمل طعوم المتنجّسات، وتختصّ بطعوم البول والدم ونحوهما من أعيان النجاسات.

فإن قيل : إنّ مغايرة الحيثية للطعم ، مع الحيثية الموجبة للنجاسة موجودة في بعض النجاسات العينية أيضاً ، كحليب الكافرة .

قلنا : إنّ ما كان من هذا القبيل من النجاسات العينية وإن لم يكن مشمولاً لإطلاق الرواية ؛ لعدم كون الطعم فيها خبيثاً ولكن يتعدّى في الحكم إليها ؛ لعدم احتمال الفرق فقهياً بين التغيّر بنجسٍ دون نجس ، خلافاً للمتنجّسات التي لا يمكن التعدّي في الحكم إليها بعد عدم شمول الإطلاق للتغيّر بطعمها ؛ لأنّ احتمال الفرق بين التغيّر بالنجس والتغيّر بالمتنجّس موجود .

الخامس : أنّا لو سلّمنا الإطلاق في قوله : «إلّا أن يتغيّر» بحيث يشمل التغيّر بأوصاف المتنجّس يمكننا أن نوقع المعارضة بينه وبين ما دلّ بإطلاقه على نفي التغيّر بأوصاف المتنجّس ، من قبيل ما ورد في بعض أدلّة اعتصام ماء البئر من أنّه طاهر لا يفسده شيء إلّا أن ينتن . فقد قيّدت النجاسة بحال النتن ، ومقتضى إطلاق المستثنى منه هو أنّه إذا لم ينتنْ لا بأس به ، وهو خبر معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : «لا يغسل الثوب ، ولا تعاد الصلاة ممّا يقع في البئر إلّا أن ينتن»[1] .

فمقتضى إطلاق المستثنى منه في هذا الخبر أنّ ماء البئر لا ينفعل بغير النتن ، فلو أُلقي فيه ماء الورد المتنجّس وتغيّرت رائحته بسبب ذلك يكون مشمولاً لإطلاق المستثنى منه .

وهذا يعارض مع إطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع بالعموم من وجه ؛ لأنّ مقتضى إطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع أنّ الماء ينفعل بالتغيّر ، سواء كان بصفة النجاسة ، أو بصفة ماء الورد المتنجّس . ومقتضى إطلاق المستثنى منه في رواية

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٧٣ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٠ .

معاوية بن عمّار أنّ الماء إذا لم ينتن لا يتنجّس، سواء تغيّر برائحة ماء الورد المتنجّس أوْ لا. فالتغيّر بصفة ماء الورد المتنجّس هو مادة الاجتماع والتعارض.

وقد يشكل في المقام بأنّ صفة النتن في هذه الرواية ـ إثباتاً ونفياً ـ ليست دائرةً مدار عين النجس؛ لوضوح أنّ النتن إثباتاً لا يختصّ بعين النجس، بل يشمل التغيّر بوصف المتنجّس أيضاً، كجيفة اللحم المذكّىٰ المتنجّس فإنّها توجب النتن أيضاً. كما أنّ التغيّر لا بنحو النتن لا يختصّ بالمتنجّس، بل قد يحصل التغيّر بعين النجس بدون نتن.

والصحيح: أنّ الرواية ليس لها إطلاق في نفسها يرجع إليه في المقام؛ لأنّ استثناء النتن فيها يفهم منه عرفاً أنّ اسم الموصول في قوله: «ممّا وقع في البئر» يراد به الحيوانات التي تقع في البئر فتموت فيها، وتكون في معرض أن ينتن البئر بها، بمعنى أنّ استثناء حالة النتن قرينة على أنّ المفروض وقوعه في البئر سنخ شيءٍ في معرض أن يوجد نتناً في الماء على تقدير تغيّر الماء به، فلا إطلاق في الرواية ينظر إلى ملاقاة النجس.

هذا تمام الكلام في الفرع الثالث، وهو ما إذا تغيّر الماء بأوصاف المتنجّس.

الفرع الرابع: وفرضه نفس فرض الفرع الثالث، إلّا أنّا نفرض هنا تغيّر الماء بأوصاف عين النجس التي اكتسبها المتنجّس.

وقد اتّضح حكمه ممّا تقدّم، حيث إنّ النكات المعتبرة التي على أساسها منعنا ـ في الفرع السابق ـ شمول إطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع لصورة التغيّر بأوصاف المتنجّس لا تأتي في صورة التغيّر بأوصاف النجس التي اكتسبها المتنجّس منه.

فنكتة استظهار الحيثية التقييدية التي كانت تشكّل الجواب الأوّل على التمسّك بإطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع محصّلها كما عرفنا: أنّ ظاهر الرواية

أنّ ما يكون مغيّراً بما هو نجس يتنجّس، فلا بدّ أن تكون الحيثية التي بها صار نجساً هي نفس الحيثية التي بها صار مغيّراً. وهذا لا يصدق في التغيّر برائحة ماء الورد المتنجّس كما عرفت، ولكن يصدق في التغيّر بالمتنجّس باستمداد أوصاف عين النجس التي يحملها منه، فإنّ المتنجّس في هذا الفرض كانت الحيثية التي صار بها نجساً ـ وهي ملاقاته لعين النجاسة وتأثّره بها ـ عين الحيثية التي بها صار مغيّراً؛ لأنّ المفروض أنّه صار مغيّراً بالصفات التي اكتسبها من تلك الملاقاة، فظهور الدليل في كون المغيّر مغيّراً بما هو نجس محفوظ، فيشمله الإطلاق.

كما أنّ نكتة استظهار الاختصاص بصفة عين النجاسة بلحاظ فرض كون الطعم خبيثاً ـ التي كانت تشكّل الجواب الرابع من الأجوبة المتقدّمة في الفرع السابق ـ لا تقتضي في المقام عدم شمول الإطلاق لمحلّ الكلام في هذا الفرع؛ لأنّ المفروض في هذا الفرع أنّ التغيّر كان بوصف عين النجاسة ـ الذي هو وصف خبيث ـ بملاك التلازم والترابط النوعيّ بينه وبين عين النجس، ففرض كون الطعم خبيثاً لا يأبى عن الشمول لما هو محلّ الكلام.

نعم، يبقى الكلام في الجواب الثاني من الأجوبة التي دفعنا بها التمسّك باطلاق المستثنى في رواية ابن بزيع في الفرع السابق، وهو: أنّ محصّل الرواية: أنّ ما يكون منجّساً للماء القليل لا يكون منجّساً لماء البئر إلّا إذا غيّره، والمتنجّس لا ينجّس الماء القليل، فلا يكون مشمولاً للمستثنى منه، وبالتالي لا يكون فرض التغيّر به مشمولاً للمستثنى.

فإنّ هذا الجواب قد يقتضي عدم شمول المستثنى لفرض التغيّر بالمتنجّس مطلقاً، سواء كان التغيّر بأوصافه الأصلية، أو بأوصاف النجاسة التي اكتسبها؛ لأنّ شمول المستثنى للمتنجّس المغيّر بأحد هذه الأنحاء فرع شمول المستثنى منه له، وبعد فرض خروج المتنجّس رأساً من دائرة المستثنى منه فلا يمكن إدخاله تحت

المستثنى ولو بلحاظ بعض انحاء التغير.

وقد استدلّ على النجاسة في هذا الفرع بوجوهٍ أُخرى لا تخلو من إشكال:

الوجه الأوّل: أنّنا لو لم نلتزم بكفاية التغيّر بأوصاف عين النجس التي يحملها المتنجّس لأشكل الأمر في أكثر الموارد أو كلّها، إذ الغالب في تأثير عين النجاسة في فرض ملاقاتها للماء توسيط المتنجّس الحامل لأوصاف عين النجاسة؛ لأنّ عين النجاسة حيثما يلاقي مع الماء المعتصم لا يؤثّر ابتداءً في تغيير تمام الماء المعتصم، وإنّما يغيّر مقداراً من الماء الذي حوله. ثمّ هذا الماء الذي حوله باعتبار شدّة ما فيه من التغيّر بأوصاف النجاسة يؤثّر باختلاطه مع ما حوله، وهكذا.

فلو قيل بأنّ التغيّر بأوصاف النجس التي يحملها المتنجّس لا يكفي للتنجيس لاختصّ الانفعال في موارد ملاقاة عين النجاسة والتغيّر بها بدائرةٍ صغيرةٍ من الماء، وهي الدائرة التي استمدّت التغيّر من عين النجس ابتداءً. ولَما شمل الانفعال باقي الماء.

وهذا الوجه لا ينتج المقصود، إذ غاية ما ينتجه: أنّ التغيّر بأوصاف عين النجس الموجودة في المتنجّس يكفي في حالة اقترانه بملاقاة عين النجاسة، وأمّا استفادة كفاية ذلك في فرض عدم اقترانه بملاقاة النجاسة فهي بلا موجب.

الوجه الثاني: أنّه لو وجد عندنا ماء متغيّر بعين النجاسة وجمعناه مع ماءٍ آخر طاهرٍ معتصمٍ ولم يستهلك كلّ منهما في الآخر، وإنّما تغيّر ذلك الكرّ الطاهر المعتصم بسبب اتصاله بالمتنجّس الحامل لأوصاف النجاسة فصار المجموع ماءً واحداً متغيّراً: فإمّا أن يقال بأنّ تمام الماء ينجس، أو يقال بأنّ تمامه يطهر، أو يقال بأنّ ما كان متغيّراً بعين النجاسة يبقى على النجاسة، والمقدار الآخر الذي تغيّر بملاقاة المتنجّس يبقى على الطهارة.

والأوّل هو المقصود، ويثبت به أنّ التغيّر بأوصاف النجس التي يحملها المتنجّس كافٍ في الانفعال.

والثاني باطل؛ لأنّه خلاف إطلاق رواية ابن بزيع الدالّة بظاهرها على أنّ النجاسة في الماء المتغيّر لا تزول إلّا بزوال التغيّر، كما هو مقتضى قوله: «فينزح حتّى يطيب الطعم»، والمفروض أنّ الماء الذي كان متغيّراً من الأوّل لم يذهب تغيّره، وإنّما سرى تغيّره إلى الكرّ الملحق به، فكيف يطهر؟!

والثالث باطل أيضاً؛ لأنّ التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة غير متعقّلٍ بحسب الارتكاز العرفي، أو على خلاف إجماعٍ تعبّديٍّ قائمٍ على أنّ كلّ ماءٍ واحد له حكم واحد من حيث الطهارة والنجاسة.

وقد اعترض على ذلك السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ بأنّ مقتضى الصناعة في ذلك هو الحكم بطهارة الجميع؛ لأنّ إطلاق رواية ابن بزيع الدالّة على أنّ الماء المتغيّر يبقى على النجاسة ما لم يذهب تغيّره يقتضي الحكم ببقاء النجاسة في الماء الذي كان متغيّراً ولا يزال على تغيّره بعد إلحاق الكرّ به.

وإطلاق ما دلّ على اعتصام الكرّ وعدم انفعاله إلّا بالتغيّر بملاقاة عين النجاسة يقتضي بقاء الكرّ المخلوط بذلك الماء المتغيّر على الطهارة، حيث إنّه لم يتغيّر بملاقاة عين النجاسة. وحيث إنّنا نعلم بأنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان، ويرجع إلى قاعدة الطهارة في الماء، بلا فرقٍ في ذلك بين القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وعدمه، إذ بناءً على القول بجريانه أيضاً كان الاستصحابان متعارضين، فيرجع بالنتيجة إلى قاعدة الطهارة.

---

(١) التنقيح ١ : ٨٧.

وحول ما أفاده السيّد الأُستاذ عدّة نقاطٍ لا بدّ من تحقيقها :

النقطة الأُولى : أنّ الرجوع إلى الأُصول العملية ـ بعد تساقط الإطلاقين ـ فرع عدم وجود عامٍّ فوقاني ، وإلّا تعيّن الرجوع إليه بعد التساقط ، فمثلاً : لو لوحظت رواية عمّار «سألته عن الدَنِّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كامخ أو زيتون ؟ قال : إذا غسل فلا بأس»[1] وقلنا بأنّها تدلّ على انفعال ما في الدَنّ بملاقاة المتنجّس ؛ نظراً إلى أنّ الدَنّ متنجّس بالخمر ، سواء كان كرّاً أو أقلّ من كرّ ، إذا قيل بذلك أمكن جعل الرواية مطلقاً فوقانياً ، دالّاً بإطلاقه على انفعال الكرّ من الماء بملاقاة المتنجّس ، سواء تغيّر أو لم يتغيّر .

وهذا المطلق مخصّص بدليل اعتصام الماء الكرّ الدالّ على عدم الانفعال ، غير أنّ هذا المخصّص قد وقع إطلاقه طرفاً للمعارضة مع إطلاق رواية ابن بزيع ، بالنحو الذي بيّنه السيّد الأُستاذ ، ففي مورد ابتلاء المخصّص بالمعارضة يرجع إلى العامّ الفوقاني ، فيتمسّك به لإثبات انفعال الماء الكرّ بملاقاة المتنجّس المقرونة بالتغيّر التي هي مادة التعارض بين دليل الاعتصام ورواية ابن بزيع .

النقطة الثانية : أنّه لو لم يكن هناك عامّ فوقانيّ وتعيّن الرجوع إلى الأُصول العملية فلا نسلّم عدم إمكان إجراء الاستصحاب على كلا المبنيين في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

وتوضيح ذلك : أنّنا تارةً نقول بأنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة واقعاً ، مع إمكان تبعّضه في مقام التعبّد والحكم الظاهري . وأُخرى نقول بأنّه لا يمكن أن يتبعّض ويتّصف بعضه بالطهارة وبعضه بالنجاسة ، لا واقعاً ولا ظاهراً .

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٤ ، الباب ٥١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

فإن قلنا بالأول أمكن الالتزام بجريان كلا الاستصحابين: استصحاب الطهارة في الكرّ، واستصحاب النجاسة في الماء المتغيّر، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ولا معارضة بين الاستصحابين؛ لأنّ مجرّد العلم الإجماليّ بمخالفة أحدهما للواقع لا يوجب التعارض ما لم يؤدِّ جريانهما معاً إلى المخالفة العملية القطعية لتكليفٍ معلومٍ بالإجمال.

وحيث لا يوجد في المقام علم إجماليّ بالتكليف أصلاً فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً، بل قد يُدَّعى حينئذٍ أنّ استصحاب النجاسة يكون موجباً لِلَغْويّة جريان استصحاب الطهارة، إذ لا أثر للحكم بطهارة ماءٍ مختلطٍ بالنجس، بخلاف استصحاب الطهارة فإنّه لا يوجب لَغْوية التعبّد بنجاسة الماء المختلط به، كما هو واضح، فيجري استصحاب النجاسة فيما كان متغيّراً، ولا يجري استصحاب الطهارة في الكرّ، لا للمعارضة، بل لِلَّغْوية.

وإن قلنا بالثاني ـ أي بأنّ الماء الواحد لا يتبعّض واقعاً وظاهراً ـ فالاستصحابان متعارضان، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية.

ولكن على مبنى السيّد الأُستاذ ـ القائل بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية[1] ـ كان ينبغي له أن يتمسّك باستصحاب الطهارة في الكرّ؛ لأنّه يفصل بين الأحكام الإلزامية والأحكام الترخيصية، فهو يرى أنّ الاستصحاب في الشبهة الحكمية لا يجري في الحكم الإلزامي، ولكنّه يجري في الأحكام الترخيصية، من قبيل الطهارة أو الإباحة، فكان بإمكان السيّد الأُستاذ ـ على مبناه ـ أن يجري استصحاب الطهارة في الماء الكرّ.

(١) مصباح الاصول ٣: ٤٠.

وبعد أن فرضنا التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً فيكون دليل الاستصحاب ـ الدالّ بالمطابقة على التعبّد الاستصحابيّ بطهارة الماء الكرّ ـ دالّاً بالالتزام على التعبّد بطهارة الماء الآخر المختلط به أيضاً، وبذلك تثبت طهارة جميع الماء بدليل الاستصحاب، أحد جزأيه بالمطابقة، والآخر بالالتزام.

وليس هذا من إثبات اللوازم العقلية بالاستصحاب؛ لأنّ المفروض أنّ التلازم ثابت حتّى في مرحلة الظاهر، فاللازم الذي نثبته ـ وهو طهارة الماء المتغيّر ظاهراً ـ لازم لنفس الاستصحاب لا للمستصحب، فلا إشكال في إمكان إثباته[1].

---

(١) يجب الانتباه هنا إلى أنّ عدم تبعّض الماء الواحد في الحكم واقعاً وظاهراً قد يكون مدركه هو الإجماع، وقد يكون مدركه هو الارتكاز العرفي. ويلاحظ أنّ ما ذكر في النقطة الثانية من جريان استصحاب الطهارة دون أن يعارضه استصحاب النجاسة قد علّق في المتن على مدركية الإجماع، وكونه هو الدليل على عدم تبعّض الماء الواحد في الحكم ولو ظاهراً؛ وذلك لأنّ المدرك لو كان هو الارتكاز لسقط استصحاب الطهارة بالمعارضة مع استصحاب النجاسة، حتّى بناءً على مبنى إنكار إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية الإلزامية.

وتوضيح النكتة في ذلك: أنّ المدرك إذا كان هو الارتكاز فسوف لن يتمّ البيان المذكور لإثبات الطهارة؛ لأنّ استصحاب الطهارة في الماء الكرّ يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيّراً. ولا يجدي مخلصاً عن المعارضة كون استصحاب النجاسة معارضاً مع استصحابٍ آخر هو استصحاب عدم الجعل الزائد، إذ الأصل الواحد يعارض الأصلين في عرضٍ واحد، ولا معنى لترجيح إحدى المعارضتين على الأُخرى.

وحيث إنّ كلتا المعارضتين في داخل دليلٍ واحدٍ ـ وهو دليل الاستصحاب، إحداهما بملاك التناقض، والأُخرى بملاك الارتكاز الذي هو أيضاً كاستحالة التناقض قرينة متّصلة

←

النقطة الثالثة: أنّه لو فرض عدم وجود العامّ الفوقانيّ وعدم شمول دليل الاستصحاب لمفروض الكلام فهل يمكن التمسّك بدليل قاعدة الطهارة لإثبات طهارة تمام الماء؟

إنّ تحقيق ذلك مربوط بنكتةٍ أشرنا إليها سابقاً، فقد ذكرنا في ما تقدّم: أنّ دليل قاعدة الطهارة لا يشمل موارد الشكّ في بقاء النجاسة، لا من أجل حكومة دليل الاستصحاب لكي يتمسّك به، حيث لا يوجد استصحاب حاكم، بل من أجل قصورٍ في إطلاقه في نفسه.

الوجه الثالث: استفادة ذلك من رواية ابن بزيع، بتقريبٍ حاصله: أنّ الإمام عليه السلام قد أمر فيها بنزح ماء البئر حتّى يطيب طعمه، حيث إنّ النزح يوجب تجدّد نبع المادة، وكلّما نبعت المادة يخفّ التغيّر حتّى يزول، فما لم يزل التغيّر يحكم بنجاسة الماء، وهذا يعني أنّ المتجدّد نبعه من المادة ينفعل ما لم يغلب على وأن يكون التغيّر حسّياً[1]، فالتقديري لا يضرّ، فلو كان لون الماء

---

← بالخطاب ـ فلا محالة يبتلى دليل الاستصحاب بالإجمال، وعدم شمول شيءٍ من الاستصحابات الثلاثة.

وإذا كان المدرك لعدم تبعض حكم الماء الواحد هو الاجماع الذي لا يشكّل قرينةً متّصلةً بل منفصلةً فالبيان المذكور تامّ عندئذٍ، حيث يجري استصحاب الطهارة في الماء الكرّ لإثبات طهارة تمام الماء. ولا يعارض باستصحاب النجاسة فيما كان متغيّراً؛ لأنّ دليل الاستصحاب بلحاظه قد ابتلي بالإجمال الداخليّ على أساس المناقضة مع استصحاب عدم الجعل الزائد. وأمّا المنافاة بينه وبين استصحاب الطهارة فليست قائمةً على أساس قرينةٍ متّصلةٍ داخليةٍ كي يصبح مجملاً فيه أيضاً، وإنّما تقوم على أساس الإجماع الذي لا يشكّل إلّا قرينةً خارجيةً منفصلةً لا تمنع عن انعقاد الإطلاق في نفسه. إذن، فإطلاق الدليل لاستصحاب الطهارة تامّ، بخلاف إطلاقه لاستصحاب النجاسة، فيثبت الأوّل، ويسقط الثاني لا محالة؛ لأنّ المجمل لا يمكنه أن يعارض المبيّن.

أحمر أو أصفر فوقع فيه مقدار من الدم كان يغيّره لو لم يكن كذلك لم ينجس. وكذلك إذا صبّ فيه بول كثير لا لون له بحيث لو كان له لون غيَّره. وكذا لو كان جائفاً فوقع فيه ميتة كانت تغيّره لو لم يكن جائفاً، وهكذا، ففي هذه الصور ما لم يخرج عن صدق الإطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى.

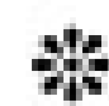
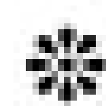
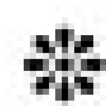
---

التغيّر ويعدمه، وليس ذلك إلّا لتغيّره بملاقاة المتنجّس الحامل لأوصاف عين النجس، فيثبت بذلك أنّ المتغيّر بهذا النحو منجّس.

ولا بدّ أن يلاحظ بصدد هذا الوجه: أنّ النبع المتجدّد إذا افترضنا أنّه يمتزج عادةً بالماء المتغيّر خلال عملية النزح فهذا يعني أنّ خطّ اتصاله بالنبع ينقطع، ويتخلّل بينه وبين منبعه الماء المتغيّر النجس، فيكون ماءً قليلاً، وينفعل بملاقاة الماء المتنجّس على القاعدة، ولا يكون داخلاً فيما هو محلّ الكلام.

فالاستدلال بالوجه المذكور ـ على أنّ الماء المعتصم ينفعل بالتغيّر بملاقاة الماء المتنجّس ـ يتوقّف على أن لا يكون فرض النزح في رواية ابن بزيع مساوقاً لامتزاج ما يتجدّد نبعه وتخلّله في الماء المتغيّر النجس، وإلّا لكان ماءً قليلاً، وخرج عن كونه معتصماً بانقطاع خطّ اتّصاله عن منبعه، ومعه ينفعل بالملاقاة ويخرج عن موضوع مسألتنا.

ثمّ إنّ هذا الوجه وسابقيه لو تمّ شيء منها فإنّما يثبت انفعال الماء عند التغيّر بالماء المتنجّس المتغيّر، لا عند التغيّر بكل متنجّسٍ يحمل أوصاف النجس.

(١) إنّ البحث عن كفاية التغيّر التقديري وعدم كفايته من أهمّ بحوث الباب، وينبغي أن يعلم بهذا الصدد أنّ التغيير الذي أُخذ موضوعاً للحكم بالتنجيس ليس

المراد منه التغيير الواقعيّ الذي يمكن اكتشافه ولو بالوسائل العلمية الدقيقة، وذلك:

أمّا أوّلاً فلانصراف النصوص في أنفسها عن مثل هذا التغيّر.

وأمّا ثانياً فلأنّ ذلك لا يناسب عدداً من الروايات، كرواية شهاب بن عبد ربّه، فإنّه سأل ما هو التغيّر؟ قال: «الصفرة»[١]. مع أنّه من المعلوم أنّ هناك مراتب من التغيّر الواقعيّ قبل أن يصبح الماء أصفر.

وكذلك الروايات الواردة في ملاقاة الماء المعتصم لعين النجس، من قبيل قوله: «ماء تبول فيه الدوابّ والحمير وبال فيه إنسان»؛ لأنّ من الواضح أنّ وقوع مثل هذه الأعيان النجسة في الماء يوجب مرتبةً من التغيّر الواقعيّ القابل للاكتشاف بالوسائل الدقيقة.

فيعرف من كلّ ذلك أنّ التغيّر بمطلق مراتبه ليس موضوعاً للحكم بالنجاسة، بل موضوع النجاسة هو التغيّر بدرجةٍ يكون بها قابلاً للإحساس والإدراك الحسّي.

وبعد الفراغ عن ذلك يقع البحث في أنّ هذه المرتبة القابلة للإحساس ـ التي هي موضوع التنجيس ـ أهي موضوعة له بوجودها الفعلي، أو بوجودها التعليقي، أي أنّ مناط الانفعال حدوث تلك المرتبة من التغيّر فعلاً، أو كونها حادثةً على تقدير؟ وهذا التقدير: إمّا أن يرجع إلى استناد عدم فعلية التغيّر إلى عدم تمامية المقتضي، كما لو كانت النجاسة فاقدةً للصفة. أو إلى استناد عدم فعلية التغيّر إلى فقدان الشرط، كما لو كان من شروط تأثّر رائحة الماء بالميتة درجة معيّنة من الحرارة ولم تكن هذه الدرجة متوفّرة. أو إلى استناد عدم فعلية التغيّر إلى وجود

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦١ ـ ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

المانع، كما لو اُلقي الدم الأحمر في ماءٍ مصبوغٍ بصبغٍ أحمر يمنع عن تأثّر الماء وتغيّره بحمرة الدم.

وسوف نبدأ بالكلام في الفرض الثالث للتغيّر التقديريّ الذي يستند فيه عدم فعليّة التغيّر إلى وجود المانع، فإن تمّ الدليل في هذا الفرض على النجاسة تكلّمنا بعد ذلك في شموله لفرض عدم المقتضي أو عدم الشرط.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّه يمكن أن يقرّب الحكم بالنجاسة في فرض وجود المانع عن فعلية التغيير بوجوهٍ عديدة:

الأوّل: أنّ اختفاء الوصف الطبعيّ للماء الذي اُلقي فيه الصبغ ثمّ الدم يستند حدوثاً إلى الصبغ، ويستند بقاءً إلى مجموع الأمرين: الصبغ والدم، حيث إنّ كلّاً منهما صالح في نفسه لأن يكون علّةً تامّةً لخفاء الوصف الطبيعي. فعند اجتماع العلّتين التامّتين يصبح كلّ منهما جزء العلّة للتغيير، ويكون التغيير واختفاء الوصف الطبعيّ للماء مستنداً إليهما معاً في مرحلة البقاء، والأثر كما يصحّ إسناده بلا عنايةٍ عرفاً إلى علّته التامّة كذلك يصحّ إسناده بلا عنايةٍ عرفاً إلى جزء العلّة له إذا كان في نفسه صالحاً للاستقلال بالعلّية والتأثير، وإنّما صار جزء العلّة لاجتماع علّتين مستقلّتين في وقتٍ واحد.

وعليه فيصحّ إسناد التغيير واختفاء الوصف الطبعيّ بقاءً إلى الدم باعتباره جزء العلّة لذلك في مرحلة البقاء، مع صلاحيته للاستقلال بالعلّية، فيشمله إطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر المستند إلى الدم.

وهذا المقدار من البيان لا يكفي؛ لإمكان الجواب عليه: بأنّ التغيير الذي اُخذ موضوعاً للحكم بالانفعال في الأدلّة عنوان منتزع عن العدم الحدوثيّ للوصف، لا عن العدم البقائي، بمعنى أنّ عدم الوصف بعد ثبوته يكون تغييراً، وأمّا بقاء عدم الوصف واستمراره معه فليس تغييراً، فحينما يحدث للماء أن يفقد صفته

ينتزع عن ذلك عنوان التغير، وأما استمرار هذا الفقدان والعدم، فلا ينطبق عليه عنوان التغيير عرفاً.

فاذا اتّضح أنّ التغيير هو العدم الحدوثيّ لا العدم البقائيّ نقول: إنّ الدم في مفروض المسألة ليس مؤثّراً في العدم الحدوثيّ أصلاً، أي أنّه ليس مؤثّراً في إحداث العدم لأيّ وصفٍ من أوصاف الماء؛ لأنّنا إذا لاحظنا وصفه ولونه الطبعيّ فهو معدوم عرفاً من حين إلقاء الصبغ فيه، وليس الدم هو المحدث لعدمه، وإذا لاحظنا لونه العَرَضيّ الذي حصل بسبب الصبغ فهو ثابت ولم يعدم بعد إلقاء الدم.

نعم، لو كان المأخوذ في موضوع الأدلّة عنوان مؤثّرية الدم في الماء لا عنوان التغيير لأمكن أن يقال: إنّ المؤثّرية موجودة في مفروض الكلام؛ لأنّ عدم الوصف الطبعيّ للماء مستند حدوثاً إلى الصبغ، ومستند ببقائه إلى كلٍّ من الصبغ والدم. وسوف تأتي تتمّة الكلام في تحقيق ذلك.

الوجه الثاني: أنّنا لو فرضنا ماءً كرّاً وغير مصبوغٍ ألقينا فيه الصبغ الأحمر والدم في وقتٍ واحد، وكان كلّ منهما بكمّيةٍ كافيةٍ بمفردها لتغييره وإزالة وصفه الطبعيّ ففي مثل هذا الفرض يحكم بنجاسة الماء؛ لأنّ العدم الحدوثيّ ـ أي زوال الوصف الطبعيّ للماء ـ مستند إلى الصبغ والدم معاً، وحيث إنّ الدم صالح للاستقلال بالعلّيّة في نفسه فيصحّ إسناد ذلك العدم الحدوثيّ إلى الدم. وهذا يعني أنّ التغيّر يصحّ عرفاً إسناده إلى الدم، فيشمله إطلاق الدليل اللفظيّ الدالّ على انفعال الماء بالتغيّر المستند إلى الدم.

وبعد هذا يقال: بأنّ الارتكاز العرفيّ يأبى عن الفرق بين هذا الفرض وما هو محلّ الكلام الذي يلقى فيه الدم بعد إلقاء الصبغ، إذ لو لم نحكم بالنجاسة في محلّ الكلام مع الحكم بالنجاسة في فرض إلقاء الصبغ والدم في وقتٍ واحد لكان معنى ذلك: أنّ كون الماء مصبوغاً يزيد في عصمته وطهارته، وهذا على

خلاف الارتكاز العرفي. فالدليل الشامل بلسانه اللفظي لفرض اقتران الصبغ مع الدم يدلّ بتوسّط ذلك الارتكاز وبالملازمة العرفية على ثبوت الحكم فيما إذا أُلقي الدم بعد الصبغ أيضاً. وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك.

الوجه الثالث: أنّنا لو فرضنا ماءين كُرَّين متساويين أحدهما مصبوغ دون الآخر، وجئنا بكمّيّتين متساويتين من الدم فألقينا في كلٍّ من الكرَّين مقداراً مماثلاً لِمَا ألقيناه في الآخر فتغيّر الماء غير المصبوغ، ولم ينعكس التغيّر على الماء المصبوغ فلا إشكال في شمول دليل الانفعال بالتغيّر للماء غير المصبوغ لحدوث التغيّر فيه بالفعل، فلو بني على عدم انفعال الماء الآخر المصبوغ لكان معناه: أنّ الماء يعتصم بالصبغ الأحمر. وحيث إنّ هذا على خلاف الارتكاز العرفي، فالدليل الدال على انفعال الماء غير المصبوغ، دال بالالتزام العرفي، على انفعال الماء المصبوغ.

ومرجع هذا الوجه، والوجه السابق إلى نكتة واحدة، وهي: أنّ البناء على عدم الانفعال في الماء المصبوغ معناه اعتصام الماء بالصبغ.

ويمكن الجواب على ذلك: بأنّ بالإمكان الالتزام بأنّ الكرّ المصبوغ لا ينفعل، مع أنّ الكرّ الآخر ينفعل، وليس ذلك لكون الصبغ الأحمر دخيلاً في تقوية اقتضاء المقتضي للاعتصام في ذلك الكرّ، بل اقتضاء الاعتصام في كلٍّ من الكرّين على نحوٍ واحد، والمقتضي للاعتصام فيهما معاً هو كثرة الماء، دون أن يكون للصبغ دخل في الاقتضاء للاعتصام. وهذا المقتضي الثابت فيهما معاً له مانع يعيقه عن التأثير لو اقترن به، ولا يقوىٰ المقتضي أن يتغلّب على ذلك المانع، وهذا المانع سنخ مانعٍ واحد في كلٍّ من الكرّين وهو التغيّر، فكلّ ما يغلب اقتضاء المقتضي في الكرّ غير المصبوغ يغلب اقتضاءَه في الكرّ المصبوغ أيضاً. فلا دائرة الاقتضاء في المصبوغ أكبر، ولا دائرة المانع في غير المصبوغ أوسع، بل المقتضي

هو المقتضي، والمانع هو المانع في كليهما. غاية الأمر أنّ الصبغ يتدخّل في منع وجود المانع في الكرّ المصبوغ، إذ يحول دون تغيّر الماء بالدم، وهذا لا يعني دخله في تقوية اقتضاء الماء للاعتصام، فكم فرق بين أن يتقوّى اقتضاء الكرّ المصبوغ للاعتصام بحيث يتغلّب على المانع الذي يمنع عن تأثير اقتضاء الكرّ الآخر للاعتصام، وبين أن يكون اقتضاء الكرّ المصبوغ للاعتصام ـ كاقتضاء الكرّ الآخر ـ غير قادرٍ على التغلّب على المانع لو وجد، ولكنّ الصبغ يحول دون وجوده، وما هو مستلزم لكون الصبغ دخيلاً في تأكّد الاعتصام إنّما هو الأوّل، وما هو اللازم من التفرقة بين الكرّين في المقام هو الثاني.

وإن شئتم توضيح ذلك فلاحظوا حال الماء الكثير مع الماء القليل، حيث يقال: إنّ الكثير لا ينفعل بالملاقاة، والقليل ينفعل، فإنّ هذا يعني أنّ الكثرة مؤكِّدة لاقتضاء الماء للطهارة؛ لأنّها توجب أن يكون الشيء المانع عن الطهارة في القليل ـ وهو الملاقاة ـ غير مانعٍ لو وجد في الكثير. وأمّا إذا وجد ماءان قليلان وهمَّ كلب بأن يشرب من كلٍّ منهما، إلّا أنّه وجد أحدهما نتناً فانصرف عنه وشرب من الآخر فإنّه ينجس ما شرب منه الكلب دون ذلك الماء النتن.

ولا يقال هنا: إنّ النتن صار مؤكّداً لاقتضائه للطهارة، بل إنّ النتن سبب في أن لا يوجد المانع، لا في أن لا يكون المانع مانعاً.

ومحلّ الكلام من هذا القبيل، فإنّ الصبغ سبب في أن لا يوجد التغيّر، لا في أن لا يكون التغيّر مانعاً. ومثل هذا ليس معناه تقوية اعتصام الماء بالصبغ.

وهذا الجواب وإن كان فنّياً ـ لتوضيح: أنّه لا يلزم من البناء على عدم الانفعال في موارد النقض دخل الصبغ في تقوية ملاك الاعتصام ـ ولكنّه لا ينافي كون الحكم بعدم الانفعال في الكرّ المصبوغ على خلاف الارتكاز العرفي، وإذا كان على خلاف الارتكاز حقّاً فهذا يكشف عن وجود نكتةٍ أُخرى لهذا الارتكاز

العرفي، غير نكتة استلزام عدم الانفعال لكون الصبغ دخيلاً في تـقوية مـلاك الاعتصام، وتكون فائدة هذه الفرضيّات المذكورة في الوجه الثـاني والثـالث المساعَدةَ على التنبّه إلى ذلك الارتكاز، على ما سوف نشرحه إن شاء الله تعالى.

الوجه الرابع: نفرض ماءً ألقينا فيه صبغاً أحمرَ لكن بدرجةٍ لا تكفي لتغيّره، وبقي بينه وبين أن يظهر عليه علائم التغيّر شيء يسير جدّاً، فجئنا بمقدارٍ قليلٍ من الدم فألقيناه في ذلك الماء الذي أصبح على وشك التغيّر فتغيّر الماء ففي هذا الفرض يستبعد الفقيه جدّاً الحكم بانفعال الماء بذلك الدم القليل؛ لأنّه وإن تغيّر الماء بسببه ولكنّ قلّته وضآلته تأبىٰ عن قبول الشمول في إطلاق دليل النجاسة بالتغيّر لهذا الفرض، وهذا يعني: أنّ التغيير الذي يكون منجّساً هو التغيير الذي يحصل في الماء حينما يلحظ لو لا الطوارئ، وحيث إنّ الماء ـ في هذا الفرض ـ لو لوحظ لولا الأصباغ التي اُلقيت فيه لَما تغيّر بالدم القليل الذي ألقيناه فـيه فلا يحكم بنجاسته.

فالميزان في التنجيس ـ إثباتاً ونفياً ـ هو التغيير لولا الطوارئ، فكما أنّنا لا نحكم بالنجاسة مع وجود تغييرٍ بالفعل في الفرض المـذكور ـ لأنّ التـغيير لولا الطوارئ لم يحصل ـ كذلك نحكم بالنجاسة مع عدم التغيير بالفعل في محلّ الكلام؛ لأنّ التغيير لو لا الطوارئ حاصل.

والجواب على هذا الوجه: أنّ الحكم بعدم نـجاسة المـاء فـي المـثال المفروض قد يكون الملاك فيه عدم حصول التغيّر الفعليّ بالدم، لا مجرّد عدم التغير لو لا الطوارئ. وأمّا التغيّر الفعليّ الذي ظهر في الماء عقيب إلقاء الدم فيه فهو ليس تغيّراً فعلياً بالدم وحده، بل هو تغيّر فعليّ بالمجموع المركّب من الدم والصبغ السابق، فالحكم بعدم النجاسة في الماء المفروض ينسجم مع كون الميزان في التنجيس هو التغيّر الفعليّ بالدم.

وتوضيح ذلك : أنّ الصبغ الملقىٰ أوّلاً في الماء إن كان مجرّد مقدّمةٍ إعداديةٍ مكمّلةٍ لاستعداد الماء، ومقربةٍ له نحو التغيّر، ويكون التغيّر مستنداً بنحو الإيجاد والتأثير للدم فيصدق إسناد التغيير إلى نفس الدم، من قبيل شخصٍ يبتلىٰ بأمراضٍ عديدةٍ تؤدّي إلى أن يموت بضربةٍ عاديةٍ فإنّ الموت يسند عرفاً إلى الضربة، ويرى أنّ تلك الأمراض مقدّمات إعدادية لمؤثّرية الضربة في الموت، فعلى هذا التقدير يكون التغيّر الفعليّ بالدم حاصلاً في المثال المفروض، ويتوقّف الحكم بعدم النجاسة حينئذٍ على دعوى : أنّ ملاك التنجيس ليس هو التغيّر الفعلي، بل التغيّر لو لا الطوارئ.

وأمّا إذا لم يكن الصبغ السابق مجرّد مقدمةٍ إعداديةٍ، بل جزء العلّة للتغيير بحيث يستند التغيير إلى الصبغ والدم معاً فلا يوجد تغيير فعليّ مسند إلى الدم مستقلاً، ولا موجب للحكم بالنجاسة حتّى مع جعل الميزان في التنجيس التغيّر الفعليّ بالنجاسة. وهذا هو المتعيّن، فإنّ تغيّر لون الماء إنّما يكون بانتشار أجزاء الصبغ أو الدم فيه بنحوٍ يغطّي على لونه الطبعي، فالأجزاء الصبغية مع أجزاء الدم بانتشارها في الماء أوجبت تغطية لونه الطبعي، فهذه التغطية مستندة إلى أجزاء الصبغ والدم فعلاً، فالتغيّر الفعليّ بالدم غير ثابت.

الوجه الخامس : التمسّك بما ورد من قوله : «إذا كان الماء قاهراً فلا بأس»[١]، وقوله : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ منه واشرب»[٢]، ممّا دلّ على أنّ العبرة في عدم النجاسة والاعتصام بالقاهرية والغلبة للماء، ومن

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١، مع اختلاف في اللفظ.

(٢) المصدر السابق : ١٣٧، الحديث ١.

المعلوم عدم القاهرية والغلبة فيما نحن فيه، فيحكم بالنجاسة.

ولكنّ هذا لو سُلّم لا يفيد؛ لأنّ إطلاقه الدالّ على النجاسة مع عدم قاهرية الماء ـ ولو لم يحصل تغيير فعليّ ـ معارض بما دلّ على عدم النجاسة بدون التغيّر الفعليّ ولو لم يكن الماء قاهراً، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى ما يقتضي الحكم بالطهارة.

الوجه السادس: أن نستظهر من أخبار التغيير كون التغيير ملحوظاً بنحو الطريقية.

وتوضيح ذلك: أنّ التغيير المأخوذ موضوعاً للحكم بالنجاسة في أخبار التغيير لو كان مأخوذاً على وجه الموضوعية لأمكن الاستشكال في الحكم بالنجاسة في محلّ الكلام؛ لعدم فعلية التغيّر. ولكن يمكن أن يستظهر بقرينة الارتكاز العرفي أخذ التغيّر بما هو طريق ومعرّف، لا بما هو، فلا بدّ من ملاحظة ما أُخذ التغيّر معرّفاً له ليرى أنّه موجود في محلّ الكلام أوْ لا؟

وفي هذا المجال نلاحظ أنّ المقدار الذي يستوجب التغيّر من الدم عادةً يختلف باختلاف شدّة لونه وضعفه مثلاً، فإذا فرضنا أنّه يتراوح من نصف أُوقيةٍ إلى أُوقيتين اتّجه السؤال إلى أنّ التغيّر يؤخذ طريقاً إلى أيّ مقدارٍ من تلك المقادير؟

وبهذا الصدد يمكن تصوير أخذ التغيّر طريقاً بأنحاء:

الأوّل: أنّ التغيّر يؤخذ موضوعاً للانفعال بما هو طريق إلى كَمٍّ مخصوصٍ بحيث يجعل التغيّر أمارةً عليه؛ لغلبة انحفاظه في موارد التغيّر.

والطريقية بهذا المعنى خلاف الظاهر ـ جدّاً ـ من أخبار التغيّر؛ لاستلزامها حمل النجاسة المجعولة للماء المتغيّر في هذه الأخبارعلى الحكم الظاهري، مع أنّها ظاهرة في بيان الحكم الواقعي.

الثاني : أنّ التغيّر يؤخذ موضوعاً للانفعال بما هو طريق إلى أصغرِ كمٍّ ومقدارٍ من المقادير الصالحة لإيجاد التغيّر، وهذا يعني : أنّ النجاسة في موارد التغيّر واقعية ؛ لعدم انفكاك التغيّر عن أصغرِ كَمٍّ صالح، ولكن تصبح الطهارة المجعولة في تلك الأخبار على غير المتغيّر ظاهريةً ؛ لإمكان تحقّق كَمٍّ صالحٍ مع انفكاكه عن التغيّر ؛ لفقدان الكيفية الدخيلة في التأثير ، وينفي ذلك ظهور الدليل في كون الحكم بالطهارة مع عدم التغيّر واقعياً ، كالحكم بالنجاسة عند التغيّر.

الثالث : أنّ التغيّر يؤخذ موضوعاً للنجاسة بما هو طريق إلى تماميّة الحيثيّات الدخيلة في التغيّر من ناحية الدم.

وتوضيحه : أنّ تغيّر ماءٍ بلون الدم ـ مثلاً ـ يتوقّف على ثلاثة أُمور :

أحدها : أن يكون للدم مقدار معتدّ به ، فلو كان ضئيلاً لم يغيّر مهما كان لونه شديداً.

ثانيها : أن يكون للدم كيف ولون مخصوص ، فلو كان فاقداً للّون لم يغيّر مهما كان كثيراً.

ثالثها : أن لا يكون الماء مشتملاً على لونٍ مماثلٍ للون الدم ، وإلّا لما تغيّر به.

وأخذ التغيّر على نحو الموضوعية معناه : دخل هذه الأُمور الثلاثة جميعاً في التنجيس. ومعنى أخذ التغيّر بنحو الطريقية : أخذه بما هو طريق إلى الأمرين الأوّلين ، فلا يكون للأمر الثالث دخل في الانفعال.

وذلك بتقريب : أنّ المتفاهم عرفاً من أخبار التغيير أنّ الحافظ لاعتصام الماء وطهارته هو عدم التغيير بوصفه كاشفاً عن نحو نقصٍ وضآلةٍ في النجس نفسه ، فلو لم يكن عدم التغيّر في موردٍ كاشفاً عن ذلك ـ بل كان بلحاظ خصوصيةٍ في نفس الماء ـ فلا يصلح أن يكون حافظاً لطهارته ، فكما أنّ المفهوم عرفاً من

دليل اعتصام الكرّ أنّ العاصم له هو كَمُّ الماء وكثرته كذلك المفهوم عرفاً من إناطة هذا الاعتصام بعدم التغيّر أنّ اعتصام هذا الماء منوط بأن لا يكون في مقابل كثرة الماء كثرة في النجاسة الملاقية له، وحيث إنّ هذه الكثرة في النجاسة محفوظة كمّاً وكيفاً ـ رغم عدم حصول التغيّر فعلاً ـ فيكون موضوع النجاسة محقّقاً في محلّ الكلام.

والتحقيق: أنّ الحكم بالنجاسة في محلّ الكلام لا يتوقّف على استظهار هذه الطريقية، بل حتّى إذا بنينا على أنّ التغيّر ـ إثباتاً ونفياً ـ مأخوذ على وجه الموضوعية يتعيّن المصير إلى الحكم بالنجاسة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الوجه السابع: أن نقول: إنّ التغيّر في محلّ الكلام فعليّ، وليس تقديرياً؛ وذلك لأنّ المفروض في محلّ الكلام أنّ الدم الذي اُلقي في الماء المصبوغ كان بمقدارٍ وبوصفٍ بحيث يكفي في نفسه لتغيّر الماء بالنحو الذي غيّره الصبغ، فإذا فرضنا ـ مثلاً ـ أنّ تأثير الدم في نفسه بمقدار تأثير الصبغ في نفسه كان مقتضى ذلك ـ بحسب العادة ـ أن تشتدّ الحمرة شدّةً محسوسةً حينما يلقى أحدهما في الماء بعد الآخر؛ لأنّ تأثير الصبغ أو الدم في احمرار الماء إنّما هو بانتشار أجزائه فيه. ومن المعلوم أنّ الأجزاء الحمراء المنتشرة في الماء إذا تضاعفت اشتدّت الحمرة فيه، وهذه الشدّة بنفسها مصداق للتغيّر؛ لأنّ التغيّر كما يحصل بزوال لونٍ كذلك يحصل بحدوث لونٍ أو مرتبةٍ جديدةٍ من اللون، فيكون التغيّر فعلياً.

نعم، يبقىٰ الكلام فيما إذا أمكن أن نفترض أنّ الماء حصل بالصبغ على مرتبةٍ عاليةٍ من الاحمرار، بحيث لا مجال للإحساس باشتدادها مهما ألقينا في الماء بعد ذلك من دمٍ، ولا بدّ أن يلتزم في الفرض أيضاً بأنّ شدّة الاحمرار التي اكتسبها الماء من الصبغ، والتي بلغت إلى مرتبةٍ غير قابلةٍ للاشتداد الحسيّ لم تُصَيِّر الماء مضافاً، وإلّا لتنجّس بالملاقاة مع الدم بلا إشكال، فإذا اُتيح تصوّر مثل هذا

الفرض فلا يكفي هذا الوجه لإثبات النجاسة فيه.

الوجه الثامن: أن يقال: إنّ إلقاء الدم بعد الصبغ ـ في مفروض الكلام ـ يؤثّر في شدّة الاحمرار دائماً، غاية الأمر أنّنا نتنازل عن الوجه السابق، ونعترف بأنّ هذه الشدّة ليست حسّية، ولكن لا مجال لإنكار أصل وجودها، إذ بعد فرض أنّ الدم المُلقىٰ بمقدارٍ كافٍ في نفسه لإيجاد الحمرة فلا بدّ أن يكون موجباً لاشتدادها فيما إذا أُلقي الدم بعد الصبغ، فالتغيّر غير الحسّيّ فعليّ إذن، وليس تقديرياً، وإنّما التقديريّ هو التغيّر الحسّي، فالتقديرية في حسّية التغيّر، لا في أصل التغيّر.

وإذا تمّ هذا تمسّكنا بإطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر؛ لأنّ ما دلّ على النجاسة بالتغيّر وإن كان لا يشمل التغيّرات غير الحسّية ولكنّ عدم شموله لها: إمّا للانصراف الناشئ من ارتكازية أنّ التغيّر بوجوده الواقعيّ ـ الذي لا يرى إلّا بالوسائل العلميّة والمكبّرات الحسّية ـ لا يضرّ بالاعتصام، وإمّا بلحاظ ما دلّ على أنّ الماء المعتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة، مع أنّ الملاقاة تستلزم التغيّر الواقعيّ غير المحسوس دائماً.

ومن المعلوم أنّ كلا هذين التقريبين لا يجريان في التغيير الواقعيّ غير المحسوس الذي هو ثابت في محلّ الكلام، إذ لا ارتكاز يقتضي عدم انفعال الماء المعتصم في محلّ الكلام. كما أنّ دليل عدم الانفعال بالملاقاة لا يستلزم عدم الانفعال بالملاقاة التي توجب التغيّر التقديري بالمعنى الذي هو محلّ الكلام.

وإن شئت قلت: إنّ التغير: تارةً يكون مستتراً بطبعه، وأُخرى يكون مستتراً لعارض، كما هو المفروض في محلّ الكلام. والقدر المتيقّن خروجه عن إطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر هو التغيير المستتر عن الحسّ بطبعه، لا المستتر لعارض، فيبقى هذا تحت إطلاق قوله: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلّا

ما غيّر لونه أو طعمه أو ريحه»[١]، لو أمكن الاعتماد على إطلاق مثل هذا الحديث.

الوجه التاسع: أنّ التغيّر في محلّ الكلام ليس تقديرياً، بل هو فعليّ لا بوجوده الواقعيّ فقط، بل بوجوده الواقعيّ الحسّي.

وتوضيح ذلك: أنّ تأثير الصبغ في احمرار الماء ليس إلّا باعتبار انتشار الأجزاء الصبغية في الماء، فالحمرة المرئيّة في الماء هي حمرة الأجزاء الصبغية حقيقةً، ويرى بها أنّ الماء أحمر، وبعد إلقاء الدم وانتشار أجزائه في الماء توجد حمرتان في الماء: حمرة الصبغ، وحمرة الدم، إحداهما تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة، والأُخرى تحملها الأجزاء الدموية المنتشرة، وكلتاهما مرئية.

وهذا يعني أنّ الدم أوجب تغيّراً حسّيّاً؛ لأنّه أوجب ظهور حمرةٍ جديدةٍ محسوسةٍ لم تكن قبله، وهي حمرة الدم، غاية الأمر أنّ الملاحِظ للماء فعلاً لا يستطيع أن يميّز الحمرة التي نشأت من الدم ـ والتي تحملها الأجزاء الدموية المنتشرة ـ من الحمرة التي نشأت من الصبغ، والتي تحملها الأجزاء الصبغية المنتشرة. وكون الأثر الذي تستوجبه النجاسة متميّزاً غير كونه فعلياً ومحسوساً، وما هو لازم لترتّب الانفعال كونه فعلياً ومحسوساً، وهو حاصل، وما هو مفقود ـ وهو التميّز ـ ليس له دخل في موضوع الحكم بالانفعال.

وبما ذكرنا ظهر أنّ دعوى استحالة تغيّر الماء المصبوغ صبغاً أحمر بالدم فعلاً؛ لاستحالة اجتماع المثلين ـ أي حمرتين في شيءٍ واحدٍ ـ مدفوعة: بأنّ حمرة الماء بالصبغ أو بالدم ليست إلّا بانتشار أجزاء المادّة الحمراء في الماء، وعليه فأيّ مادّةٍ حمراء تُلقى في الماء ولا تستهلك فيه تعطي للماء حمرتها.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

وليس هذا من اجتماع المثلين على موضوعٍ واحد لأنّ كلّ حمرةٍ قائمة بمادّتها الأصيلة، وإنّما تضاف حمرتان أو أكثر إلى الماء نتيجةً لانتشار المواد الحاملة لتلك الاحمرارات فيه.

وقد يقال: إنّ هذا البيان يقوم على أساس التحليل الواقعيّ لكيفية تغيّر الماء بلون الصبغ أو الدم التي تعني في الحقيقة انتشار أجزاء الأحمر في الماء دون أن يكتسب الماء لون الحمرة واقعاً. فإنّا من زاوية هذا التحليل يمكن أن نفترض حدوث حمرتين في الماء إحداهما بعد الأُخرى، إذ توجد حمرة الصبغ أوّلاً، ثمّ حمرة الدم ثانياً، دون أن يلزم محذور اجتماع المثلين. ولكنّ هذه الزاوية تحليلية وليست عرفية، بل العرف يقيم مفهومه عن كيفية تغيّر الماء بلون الصبغ أو الدم على أساس ما يتراءى في الإدراك الحسّيّ ـ ولو خطأً ـ من ثبوت الحمرة للماء، فالنظر العرفيّ يرى أنّ الماء حينما يُلقىٰ فيه الصبغ يصبح أحمر؛ لأنّ الأحمر ينتشر فيه فقط، وبهذا المنظار العرفيّ لا نرى تغيّراً في هذا الماء المصبوغ إذا أُلقي فيه الدم بعد ذلك؛ لأنّ الدم المُلقىٰ إن أثّر في شدّة الحمرة المرئية رجع هذا إلى وجهٍ سابق، وإن لم يؤثّر شدّةً فلا نرى بالمنظار العرفيّ حمرةً جديدة، فلا تغيّر في نظر العرف.

وعلى ضوء ما قلناه يتبيّن الحال في التغيّر التقديري الذي يستند عدم فعليته إلى عدم المقتضي، أو انتفاء الشرط، فإنّ مهمّ الوجوه التي قد يمكن الاعتماد عليها ـ فيما تقدّم ـ لا تأتي في موارد التقدير من ناحية المقتضي أو الشرط، فمقتضى ظهور أخبار التغيير في إناطة الحكم بالنجاسة في الماء المعتصم بالتغيير ـ إثباتاً ونفياً ـ كون المناط فعلية التغيير، كما هو الحال في سائر العناوين المأخوذة في موضوعات الأدلّة، فإنّها ظاهرة في الفعلية، وتوقّف الحكم على فعلية وجود تلك العناوين، ولا يكفي وجودها التقديري.

مسألة ( ١٠ ) : لو تغيَّر الماء بما عدا الأوصاف المذكورة من أوصاف النجاسة ـ مثل الحرارة والبرودة والرقّة والغلظة والخفّة والثقل ـ لم ينجس ما لم يَصِر مضافاً (١).

---

## [ فروع وتطبيقات ]

(١) قد يتمسّك للحكم بالنجاسة بالتغيّر في هذه الأوصاف بمطلقات التغيّر، إذ يمكن دعوى الإطلاق في بعض روايات الباب من قبيل : رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال : «إن تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه ... إلىٰ آخره»[١]. ورواية ابن بزيع المختصرة عن الرضا عليه السلام قال : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر»[٢].

وما يمكن أن نناقش به الإطلاق المدّعىٰ في روايتي أبي بصير وابن بزيع عدّة وجوه :

الأوّل : أنّ الظاهر من دليل انفعال الماء بالتغيّر بالنجاسة كون النجاسة مغيّرةً بما هي نجاسة، أي : أن يستند تغيّره إلى نفس الحيثية التي بها كانت النجاسة مستقذرة، فمتى كانت حيثية الاستقذار والتغيّر واحدةً حكم بالانفعال. وهذا معنى : أنّ حيثية الاستقذار ـ ملحوظةً ـ حيثية تقييدية بنحوٍ يكون التغيّر مستنداً إلى النجس بما هو متحيّث بتلك الحيثية.

ومنشأ هذا الاستظهار مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية، كما تقدّمت

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠.

الإشارة إليه[١]، فإذا تمّ هذا الاستظهار اختصّ الانفعال بالتغيّر بالأوصاف اللازمة والطبعيّة لعين النجس، لا الأوصاف المكتسبة من الحرارة أو البرودة أو الرائحة العرضية. فالبول إذا أوجب تغيّر الماء بلحاظ الرائحة الطبيعية للبول كان التغيّر مستنداً إلى البول بما هو بول، واتّحدت بذلك حيثية الاستقذار وحيثية التغيير.

وأمّا إذا أوجب البول تغيّر الماء بلحاظ رائحةٍ معطِّرةٍ اكتسبها البول من الخارج، أو بلحاظ برودةٍ شديدةٍ اكتسبها البول من الخارج فلا يكون التغيير مستنداً إلى البول بما هو بول، بل بما هو معطّر برائحة ماء الورد، أو بما هو بارد، وهي حيثيات لا ترجع إلى كونه بولاً.

نعم، لو كانت هنالك صفة أُخرى ثابتة للبول بطبعه فأوجب البول تغيّر الماء بلحاظها شمله الدليل؛ لاستناد التغيير حينئذٍ إلى البول بما هو بول ولو لم تكن الصفة طعماً أو ريحاً أو لوناً. فهذا الوجه يقتضي قصور المطلقات عن الشمول لموارد التغيير بالصفات العرضية للنجس.

الثاني: أنّ أهمّ ما ادّعي وجود الإطلاق فيه إنّما هو إحدى روايتين: رواية ابن بزيع المختصرة، ورواية أبي بصير، وكلتاهما غير تامّة:

أمّا الأُولى فللوثوق بأنّها نفس الرواية الموسّعة التي جاء فيها قوله: «إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه»؛ لاتّحادهما في الإمام، والراوي عنه، والراوي عن الراوي. وكون العبارة الواردة في الرواية المختصرة جزءاً من العبارة الواردة في الرواية المفصلة فلا يمكن التمسّك بالإطلاق فيها.

وأمّا الثانية ـ رواية أبي بصير ـ فلضعف سندها ـ كما تقدّم[٢] ـ بياسين

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٧١.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٢٨.

الضرير الذي لم يثبت توثيقه، مضافاً إلى إمكان منع إطلاقها؛ لأنّ موردها السؤال عن الماء تبول فيه الدوابّ، لا عن الماء يقع فيه بول الدوابّ، فلو كان السؤال على الوجه الثاني لأمكن أن يدّعى وجود الإطلاق لما إذا سال في الماء أبوال الدواب، بعد تجمعها واكتسابها صفات أوجبت تغيّر الماء بها، دون أن يتغيّر طعمه أو ريحه أو لونه.

ولكن حيث إنّ السؤال على الوجه الأوّل فليس من الفروض الممكنة عادةً أن تبول الدوابّ في الماء مباشرةً فيتغيّر الماء بوصفٍ لذلك البول غير الأوصاف الثلاثة قبل أن يتغيّر لونه أو طعمه أو ريحه، إذ لا يوجد لبول الدوابّ ـ بحسب طبعه ـ وصف قابل لتغيير الماء بنحوٍ أسرع من تغيّره بالصفات الثلاثة ليتمسّك بإطلاق الرواية.

ومثل رواية أبي بصير ـ من هذه الناحية ـ رواية هشام بن سالم في ماء المطر المتقدّمة[1]، بعد حمل الأكثرية فيها على القاهرية، فإنّ القاهرية في موردها لا يُتصوّر إلّا بلحاظ اللون أو الطعم أو الرائحة، فليس فيها إطلاق.

وقد يقال بوجود الإطلاق في بعض الروايات الأُخرى، من قبيل رواية سماعة، قال: سألته عن الرجل يمرّ بالميتة في الماء، قال: «يتوضّأ من الناحية التي ليس فيها الميتة»[2].

بدعوى: أنّ الجواب مطلق، وليس مختصّاً بفرض التغيّر في الصفات الثلاث.

ويندفع ذلك: بأنّ الرواية لم يفرض فيها شيء سوى ملاقاة أحد طرفي الماء

(١) تقدّمت في الصفحة ٢٥٠.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

للميتة، غير أنّ الترخيص في الوضوء من الطرف الآخر للماء قرينة على أنّ ملاك المنع في طرف الميتة ليس هو مجرّد الملاقاة؛ لارتكازية أنّ الماء غير المعتصم ينفعل بتمامه عند الملاقاة. فبهذه القرينة تكون الرواية ظاهرةً في افتراض شيءٍ زائدٍ على مجرّد الملاقاة، وهذا الشيء الزائد لم يبيّن صريحاً، فكان افتراض وقوع الميتة في طرف الماء المذكور في الرواية مساوق لافتراض ذلك الأمر الزائد، ولهذا استغني عن ذكره؛ باعتباره لازماً عرفياً لما هو مذكور، وليس هذا إلّا التغيّر برائحة الميتة، فلا يكون للرواية إطلاق.

الثالث: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من: أنّ الإطلاق مقيّد بما دلّ على حصر التغيّر المنجّس بالتغيّر في الأوصاف المخصوصة، من قبيل رواية ابن بزيع الموسّعة القائلة: «إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه»[2]. فإنّ مقتضى هذه الرواية حصر التغيّر الموجب للنجاسة بالتغيّر الطعميّ والريحي، وبعد عطف اللونيّ عليه أيضاً برواياتٍ أُخرى يقيّد إطلاق التغيّر في رواية ابن بزيع المختصرة، وغيرها من الروايات المطلقة بذلك.

والتحقيق: أنّ النسبة بين المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع التي يتمسّك بإطلاقها ـ أو ما يساويها من الروايات ـ والمستثنى في الرواية المفصّلة لابن بزيع التي جعلها السيّد الأُستاذ مقيّدةً وإن كانت هي نسبة العموم والخصوص المطلق ـ لأنّ المستثنى في الرواية المختصرة مطلق التغيّر، والمستثنى في الرواية المفصّلة التغيّر الطعميّ والريحيّ ـ ولكنّ طرفي المعارضة ليسا هما عقد المستثنى في الرواية الأُولى وعقد المستثنى في الرواية الثانية؛ لأنّ عقد المستثنى يدلّ على

---

(١) التنقيح ١: ٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

ثبوت النجاسة على موضوعه.

ولا تعارض بين المطلق والمقيّد إذا كانا مثبتين، وإنّما التعارض بين عقد المستثنى في الرواية المختصرة وعقد المستثنى منه في الرواية المفصّلة؛ لأنّ مفاد الأوّل هو ثبوت النجاسة بالتغيّر، ومقتضى إطلاقه ثبوتها بالتغيّر في غير الأوصاف الثلاثة أيضاً. ومفاد الثاني هو ثبوت الطهارة بدون تغيّرٍ في الأوصاف الثلاثة، ومقتضى إطلاقه: ثبوتها حتّى مع التغيّر في وصفٍ آخر.

والنسبة بين إطلاق المستثنى في الرواية المختصرة وإطلاق المستثنى منه في الرواية المفصّلة العموم من وجه.

ومادّة الاجتماع هي التغيّر في وصفٍ غير الأوصاف الثلاثة. ومادّة الافتراق للرواية الاُولى صورة التغيّر في الثلاثة، ومادّة الافتراق للرواية الثانية صورة عدم التغيّر رأساً، فلا موجب لجعل أحدهما مقيّداً للآخر، بل يحصل التعارض بين الإطلاقين.

والشيء نفسه نقوله في حقّ الرواية المفصّلة لابن بزيع مع رواية أبي بصير التي أشرنا إلى التمسّك بإطلاقها، فإنّ النسبة بين منطوق رواية أبي بصير الدالّ على كفاية مطلق التغيّر ـ مثلاً ـ وعقد المستثنى منه في الرواية المفصّلة لابن بزيع هي العموم من وجه، فلا موجب لتطبيق قانون التقييد.

ويتوقّف توجيه ما أفاده السيّد الاُستاذ من الالتزام بالتقييد على أحد تقريبين:

أحدهما: أن يقال بأنّ أداة الاستثناء تدلّ بظهورها الوضعيّ ومدلولها على حصر الخارج عن نطاق المستثنى منه بمدخولها، بحيث يكون مفادها ـ وضعاً ـ حصر نقيض حكم المستثنى منه في المستثنى، فتكون أداة الاستثناء بنفسها معارضةً مع إطلاق المستثنى في الرواية المختصرة، أو مع إطلاق رواية

أبي بصير، ويتعيّن عندئذٍ الالتزام بتقيّد هذين الإطلاقين بلحاظ الحصر المستفاد من أداة الاستثناء؛ لأن الإطلاق في منطوق رواية أبي بصير، أو في المستثنى الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع ثابت بمقدّمات الحكمة، وأمّا حصر المنجّس بالتغيّر الطعميّ والريحيّ فهو ثابت بالظهور الوضعيّ بحسب الفرض، فيقدّم الظهور الوضعيّ لأداة الاستثناء في الحصر على الإطلاقين المذكورين، بناءً على تقدّم الظهور الوضعيّ على الظهور الإطلاقي.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ أداة الاستثناء لا تدلّ وضعاً إلّا على إخراج مدخولها عن حكم المستثنى منه. وأمّا أنّ الخارج منحصر به فلا دلالة لأداة الاستثناء وضعاً على ذلك، وإنّما ينفي خروج غير المدخول عن حكم المستثنى منه، تمسّكاً بإطلاق المستثنى منه، فإنّه بناءً على هذا يكون طرف المعارضة مع الإطلاقين الدالّين على كفاية مطلق التغيّر إطلاق المستثنى منه في الرواية المفصّلة لابن بزيع، والنسبة حينئذٍ هي العموم من وجهٍ كما تقدّم.

والتقريب الآخر أن يقال: إنّ المقيّد لإطلاق المستثنى في الرواية المختصرة لابن بزيع مفهوم الوصف في عقد المستثنى من الرواية المفصّلة لابن بزيع، فإنّ عقد المستثنى في الرواية المفصّلة دلّ على ثبوت الانفعال بالتغيّر الطعميّ والريحيّ، ومنطوقه وإن كان مثبتاً ولا يعارض إطلاق المستثنى منه في الرواية المختصرة لابن بزيع ولكنّه بمفهوم الوصف فيه يدلّ على انتفاء الانفعال عند الوصف الذي قيّد به التغيّر، وهو الطعمية والريحية.

فهو من قبيل أن يقال: «لا يجب عليك إكرام أحدٍ سوى العالم»، ويقال: «لا يجب عليك إكرام أحدٍ سوى العالم العادل»، فإنّ إطلاق العالم في المستثنى الوارد في القول الاول يقيّد بمفهوم الوصف في المستثنى الوارد في القول الثاني؛ لأنّ مقتضى مفهوم تقيّد العالم بوصف العادل في المستثنى الوارد في القول الثاني

هو انتفاء الحكم بوجوب الإكرام عن العالم الفاقد للوصف، وبذلك يكون مقيِّداً لإطلاق المستثنى الوارد في القول الأوّل.

فالمقيِّد لإطلاق المستثنى الوارد في الرواية المختصرة لابن بزيع في المقام ليس هو منطوق عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصّلة لابن بزيع ليقال: إنّه لا تعارض بين المنطوقين، بل المقيِّد هو مفهوم الوصف في عقد المستثنى الوارد في الرواية المفصّلة.

غير أنّ هذا يتوقّف على الالتزام بمفهوم الوصف، حتّى في أمثال المقام الذي يكون مفهوم الوصف فيه أخفىٰ منه في غيره.

الرابع: أنّا لو سلّمنا الإطلاق الدالّ على كفاية مطلق التغير، وسلّمنا عدم وجود مقيِّدٍ له فلا أقلّ من كون النسبة بين ما دلّ بإطلاقه على كفاية مطلق التغيّر وما دلّ بإطلاقه على عدم الانفعال بدون تغيّرٍ في الطعم والريح واللون هي العموم من وجه، فيتعارضان ويتساقطان، وبعد ذلك يرجع إلى مطلقات أدلّة الاعتصام التي تنفي النجاسة عن الكرّ مطلقاً؛ لأنّ هذه المطلقات إنّما نخرج عنها بلحاظ المقيّد، وهو أخبار منجّسيّة التغيّر، فإذا ابتلي إطلاق المقيّد بالمعارض بنحو العموم من وجهٍ رجعنا في مادّة التعارض إلى تلك المطلقات.

وعلى كلِّ حالٍ فقد تحصّل: أنّ الماء المعتصم لا ينفعل بالتغيّر الخارج عن نطاق الأوصاف الثلاثة، بل لا نعرف قائلاً بالانفعال بمطلق التغيّر، وإن نقلت نسبة القول بالانفعال بالتغيّر في غير الأوصاف الثلاثة إلى صاحب المدارك قدس سره[١]. ونُسب إليه أيضاً القول بعدم دلالة الأخبار على انفعال الماء بالتغيّر في اللون[٢]،

(١) نقلها في التنقيح ١: ٩٤، ولكن لم نعثر عليه في مدارك الأحكام ولا على ناقل غيره.

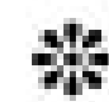
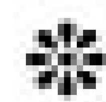
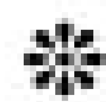
(٢) نسبه إليه في التنقيح ١: ٩٤، وراجع مدارك الأحكام ٤: ٥٧.

مسألة ( ١١ ) : لا يُعتبر في تنجّسه أن يكون التغيّر بوصف النجس بعينه، فلو حدث فيه لون أو طعم أو ريح غير ما بالنجس ـ كما لو اصفرّ الماء مثلاً بوقوع الدم ـ تنجّس. وكذا لو حدث فيه بوقوع البول أو العذرة رائحة اُخرى غير رائحتهما فالمناط تغيّر أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة وإن كان من غير سنخ وصف النجس [١].

---

وأدّى ذلك إلى الاستغراب منه، حيث إنّه كيف يقول بدلالة الأخبار على كفاية التغيّر في غير الأوصاف الثلاثة ثمّ يستشكل في كفاية التغيّر اللوني ؟ !

ولكنّ الظاهر أنّ صاحب المدارك لا يقول بكفاية التغيّر في غير الأوصاف الثلاثة، فقد قال في شرح المراد من نجاسة الماء الجاري باستيلاء النجاسة على أحد أوصافه : والمراد بها : اللون والطعم والرائحة، لا مطلق الصفات كالحرارة والبرودة، وهذا مذهب العلماء كافّة... إلى آخره[١].

(١) قد تُحمل هذه المسألة على التعرّض لحكم التغيير بالتأثير، حيث يقال : إنّ التغيّر قسمان : أحدهما يحصل بانتشار النجس في الماء، والآخر يحصل بالتأثير.

والقسم الأوّل يوجب اتّصاف الماء بأوصاف النجس ولو بمرتبةٍ ضعيفةٍ منها، ولا يتصوّر فيه إنتاج التغيير لظهور وصفٍ آخر غير وصف المنجّس، كما هو مفروض المسألة المبحوث عنها، وإنّما يتأتّىٰ ذلك في التغيّر بالتأثير، فالكلام حول انفعال الماء المتغيّر بظهور وصفٍ مغايرٍ لوصف النجس يعني البحث حول

---

(١) مدارك الأحكام ١ : ٢٨.

التغيّر بالتأثير.

ولكن يرد على ذلك: أنّ التغيير بالانتشار قد يؤدّي إلى ظهور وصفٍ غير وصف النجس، فهناك مجال للبحث بصورةٍ منفصلةٍ عن التغيّر بالتأثير، في أنّ التغيّر بالانتشار هل ينجّس الماء مطلقاً، أو بشرط ظهور نفس وصف النجس في الماء؟

ومثال التغيّر بالانتشار المؤدّي إلى ظهور وصفٍ آخر يتّضح في ماءٍ متّصفٍ بوصفٍ مضادٍ لوصف النجاسة.

توضيح ذلك: أنّ الماء إذا فرضنا أنّه مصبوغ بالأزرق وألقينا فيه كميّةً من الدم: فإن لم تُحدث فيه أي تغييرٍ فعليٍّ فلا ينجس، وإن كنّا نعلم بأنّ تلك الكمّية من الدم تصلح لتغييره لوكان الماء باقياً على لونه الطبيعيّ لأنّ هذا التغيّر التقديريّ يختلف عن التغيّر التقديريّ الذي قلنا بأنة منجّس في الماء المصبوغ بالأحمر إذا أُلقي فيه الدم فقد يقال هناك بالانفعال دونه هنا.

وأمّا إذا فرضنا أنّ الدم الملقىٰ كان بدرجةٍ أدّت إلى حصول تغيّرٍ في الماء الأزرق وظهور لونٍ جديدٍ فيه ففي هذه الحالة قد يكون هذا اللون الجديد هو نفس لون الدم؛ وذلك عندما تغلب حمرة الدم على زرقة الماء، وقد يكون هذا اللون الجديد لوناً آخر غير الأزرق والأحمر قد حصل من امتزاج اللونين وانتشارهما في الماء، وهذا تغيّر بوصفٍ غير وصف النجس عرفاً، وسبب التغيّر هو الانتشار.

ومقتضى الإطلاقات هو الحكم بالنجاسة في هذا الفرض؛ لصدق عنوان التغيّر. فإذا أُريد نفي النجاسة في هذا الفرض فلابدّ من إبراز قرينةٍ على تقييد تلك الإطلاقات، والقرينة المتصورة أحد أُمور:

الأوّل: ما ذكره السيّد الحكيم ﷺ في المستمسك من: أنّ الارتكاز العرفيّ يساعد على اعتبار ظهور وصف النجاسة في الماء؛ لاختصاص الاستقذار العرفيّ

بذلك، وطروء وصفٍ أجنبيٍّ أو زوال وصف الماء لا يوجب النفرة[١]، فيكون هذا الارتكاز بنفسه قرينةً لبّيّةً على تقييد الإطلاق.

والتحقيق: أنّه: إن أُريد باختصاص الاستقذار العرفيّ ـ بفرض ظهور وصف النجاسة في الماء ـ أنّ الاستقذار العرفيّ من الوصف الحاصل بالتغيّر يختصّ بما إذا كان هذا الوصف الذي سببه التغيّر من سنخ وصف النجاسة فقد يُدَّعى ذلك على أساس أنّ الوصف بما هو وصف لاملاك في استقذاره إلّا إذا كان مصداقاً لأوصاف النجس المستقذرة باعتبار كونها أوصافاً للنجس، فما لم يتحقّق مصداق عرفيّ لتلك الأوصاف قد يقال بأنّه لا استقذار للوصف الحاصل بالتغيّر.

ولكنّ الحكم بالانفعال في موارد التغيّر لا ينحصر ملاكه في استقذار الوصف الحاصل بالتغيّر، بل قد يكون استقذار الماء المتغيّر لا باعتبار استقذار الوصف الحاصل فيه بالتغيّر، بل باعتبار أنّ التغيّر الحاصل فيه بسبب وقوع النجاسة فيه منبِّه عرفيّ إلى وجود النجاسة في الماء بمرتبةٍ توجب استقذاره، فكأنّ العرف يرى أنّ النجاسة تضيع في الماء الكثير وتتلاشىٰ، فلا يستقذر الماء، ولكن إذا تغيّر الماء بسببها كان ذلك ملازماً لمرتبةٍ من الوجود للنجاسة في الماء تحول دون استساغته وتؤدّي إلى استقذاره.

فنكتة الاستقذار هي مرتبة من الوجود للنجس التي يعبّر عنها «التغيّر»، لا نفس الوصف الظاهر بالتغيّر. وإذا كانت هذه هي نكتة الاستقذار في موارد التغيّر فلا يفرق فيها بين موارد التغيّر بوصف النجس، وموارد التغيّر بوصفٍ آخر.

الثاني: التمسّك بقوله في رواية ابن بزيع: «حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه»[٢] فإنّ ظاهر جعل طيب الطعم غايةً للحكم بالنجاسة أنّ الطعم الذي

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

يفترض في موارد التغيّر طعم غير طيبٍ وخبيث، وهذا لا يكون إلّا طعم نفس النجاسة، إذ لا خبث في طعمٍ آخر، فيدلّ على اختصاص التغيّر المنجّس بالتغيّر بنفس طعم النجس ووصفه.

ويرد عليه: أنّ فرض كون الطعم غير طيبٍ كما قد يكون بلحاظ أن التغيّر كان بوصف النجس كذلك قد يكون بلحاظ أنّ الوصف الذي سببه التغيّر كان نتيجةً لفاعليّة النجاسة بما هي نجاسة في الماء، فإنّ كون الوصف ناتجاً عن انتشار النجاسة وتأثيرها ـ بما هي نجاسة ـ يكفي لصدق عنوان غير الطيب عليه، وإن لم يكن من سنخ وصفِ النجس؛ لأنّ الاستخباث والاستقذار يسري ـ بحسب النظر العرفي ـ من نفس النجس إلى الوصف المتولّد منه بما هو نجس.

وإن شئتم قلتم: كما أنّ وصف النجاسة ليس بطيبٍ عرفاً كذلك الوصف الذي تولّده النجاسة بما هي نجاسة في الماء، فلا يكون فرض الطيب غايةً للنجاسة كاشفاً عن اختصاص التغيّر بما إذا كان بوصف النجس. وبهذا يظهر جواب آخر علىٰ الوجه السابق أيضاً.

الثالث: التمسّك بقوله في رواية العلاء: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[1]، بدعوى: أنّ المستظهر منها أنّ المناط في الانفعال ظهور لون البول، فلا يكفي ظهور لونٍ آخر بسبب البول.

ويرد على ذلك: أنّ غلبة لون الماء على لون البول ـ التي جعلت مناطاً لنفي البأس في رواية العلاء ـ لو كان يكفي فيها مجرّد كون الماء بنحو لا يسمح لِلون البول بالظهور ـ ولو لم يظهر لون الماء نفسه ـ فقد يتجّه التمسّك بإطلاق الرواية لإثبات الطهارة مع غلبة لون الماء، ولو بهذا النحو من الغلبة الذي يلتئم مع ظهور

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

وصفٍ آخر غير وصف النجس.

ولكنّ الظاهر أنّ المعنى العرفيّ لغلبة لون الماء على لون البول لا يتحقّق بمجرّد عدم ظهور لون البول مع عدم احتفاظ الماء بلونه، إذ في هذه الحالة لا غالب ولا مغلوب عرفاً، وإنّما الغلبة مساوقة لاستهلاك اللون المغلوب واندكاكه في اللون الغالب، فلا يكون في رواية العلاء إطلاق يشمل صورة التغيّر بغير وصف النجس؛ لأنّ فرض هذه الصورة هو فرض زوال لون النجس ولون الماء معاً، فلا هذا غالب ولا ذاك.

وإن لم نستظهر هذا المعنى من الغلبة فعلىٰ الأقلّ هو محتمل احتمالاً عرفياً موجباً للإجمال.

الرابع: التمسّك برواية شهاب بن عبدربّه في الجيفة تكون في الغدير، قال: «إلّا أن يغلب الماء الريح فينتن» ـ إلى أن قال: ـ قلت: فما التغيّر؟ قال عليه السلام: «الصفرة»[1].

فإنّه قد أناط الانفعال بغلبة ريح الجيفة على الماء بنحوٍ يصيبه النتن، ومقتضى ذلك: الحكم بالطهارة مع عدم التغيّر بالنتن الذي هو ريح النجس، وإطلاقه يدلّ على عدم انفعال الماء المتغيّر بغير وصف النجس.

كما أنّ مقتضى تفسير التغيّر بالصفرة، أنّه لو حدث لون آخر غير اللون المناسب للنجس فلا ينجس الماء.

لكنّ هذا الإطلاق لو سلّم في نفسه فهو غير مستقر بلحاظ ما ذيّلت به الجملة، إذ قال عليه السلام عقيب ذلك: «وكلّما غلب كثرة الماء فهو طاهر»، فإنّ ظاهر هذا الذيل هو أنّ المناط في عدم الانفعال غلبة كثرة الماء، والغلبة معناها عرفاً:

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦١ ـ ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

القاهرية واندكاك المغلوب في جنبه، وفي حالة تغيّر الماء بغير وصف النجاسة لا يكون الماء غالباً وقاهراً، كما أشرنا إليه سابقاً[١]. ومعه يحصل التهافت بين جعل المناط في الانفعال غلبة وصف النجاسة في صدر الرواية، وجعل المناط في عدم الانفعال غلبة الماء وقاهريّته في ذيل الرواية، وتكون الرواية مجملة.

الخامس: التمسّك بقوله في رواية سماعة: «إذا كان النتن الغالب على الماء فلا يتوضّأ ولا يشرب»[٢].

ويمكن تقريب الاستدلال بها بوجهين:

الأوّل: أنّ مقتضى الإطلاق في مفهومه: أنّه مع عدم التغيّر بريح النجس لا يحكم بالنجاسة ولو تغيّر الماء بغير وصف النجس وريحه.

ويرد عليه: أنّ رواية سماعة وردت في الرجل يمرّ بالماء وفيه دابّة ميتة قد أنتنت، والفرض العاديّ لمورد الرواية ليس له إطلاق لصورة تغيّر الماء بالدابّة الميتة دون أن يظهر عليه النتن.

ولو سلّم الإطلاق فهو معارض: بإطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر الشامل للتغيّر بظهور وصفٍ مغايرٍ لوصف النجس والمعارضة بالعموم من وجه؛ لأنّ رواية سماعة تقول بمفهومها: إنّ الماء لا ينفعل مع عدم ظهور وصف النجس، سواء حصل تغيّر بظهور وصفٍ آخر أوْ لا. وما دلّ على النجاسة بالتغيّر يقول: إنّ الماء ينفعل بالتغيّر بالنجس، سواء ظهر وصفه أوْ لا. وبعد تساقط الإطلاقين يرجع إلى عمومٍ فوقانيٍّ، من قبيل عموم دليل الاعتصام لو كان، وإلّا فعمومات الانفعال لو كانت، وإلّا فالأُصول العملية.

---

(١) راجع الصفحة ٢٩٤ و ٣٠٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٩، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

الثاني : أنّ ظاهر أخذ عنوان غلبة وصف النجس وريحه في موضوع الانفعال دخله في الحكم ، فلو التزمنا بأنّ الانفعال يكفي فيه مجرّد اختفاء وصف الماء ـ ولو بظهور وصفٍ آخر غير وصف النجس ـ للزم أن لا يكون لغلبة وصف النجس بعنوانها أيّ دخلٍ في الانفعال .

وامتياز هذا الوجه على سابقه : أنّه يبرز نكتة لتقديم إطلاق المفهوم في رواية سماعة على إطلاق ما دلّ على النجاسة بالتغيّر ، وهي : أنّه يلزم من تقديم الإطلاق الثاني إلغاء دخل غلبة وصف النجس في الحكم رأساً ، خلافاً لما إذا قدّمنا الإطلاق الأوّل ، فإنّ غاية ما يلزمه تقييد التغيير المأخوذ في موضوع الإطلاق الآخر ، لا إلغاء دخله في الانفعال رأساً .

ويرد عليه : أنّه من الواضح التلازم العرفيّ في مورد الرواية بين عدم ظهور وصف النجس وعدم التغيّر مطلقاً ؛ لأنّ مورد الرواية ماء فيه دابّة قد أنتنت ، وفرض التغيّر فيه مساوق لفرض النتن ، إذ لا يتصوّر عرفاً أن تؤثّر الدابّة المنتنة ريحاً في الماء غير ريح النتن ، ومع هذا التلازم العرفيّ لا يبقى لأخذ عنوان غلبة النتن ـ الذي هو ريح النجس ـ على الماء ظهور في أنّ الغلبة بعنوانها هي المناط وجوداً وعدماً في الانفعال وعدمه ، بل يحتمل أن يكون اخذها باعتبارها هي التعبير المنحصر عن التغيّر في مورد الرواية ، إذ لا يتصوّر التغيّر في موردها عرفاً بدون ذلك .

ولو سلّم الظهور المذكور فهو يقع طرفاً للمعارضة مع ظهورٍ مماثلٍ له في رواية حريز «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ »[1] ، فإنّ ظاهرها أنّ غلبة الماء بعنوانها دخيلة في الحكم بعدم الانفعال ، فلو بني على كفاية عدم ظهور

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

وصف النجس في نفي الانفعال، لسبَّب ذلك إلغاء دخل غلبة الماء في عدم الانفعال رأساً.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ روايات: العلاء، وشهاب بن عبد ربّه، وسماعة لا تخلو عن إشكالٍ سَنَدِيٍّ تقدّم(١) الكلام عنه.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم: أنّ العمل بالمطلقات هو المتعيّن؛ لأنّ العنوان المأخوذ في موضوعها تغيّر نفس الماء، وهو كما يحصل في صورة ظهور وصف النجس كذلك يحصل في صورة طروء اختلافٍ في صفات الماء بسبب انتشار النجاسة فيه، وإن لم يكن الاختلاف بدرجةٍ توجب ظهور وصف النجس بحدّه.

وممّا ذكرناه ظهرت نكات البحث في فرض التغيّر بالتأثير المقابل للتغيّر بالانتشار، غير أنّ تحصيل مطلقاتٍ تشمل التغيّر بالتأثير أشكل من تحصيل المطلقات في صورة التغيّر بالانتشار من دون ظهور وصف النجس؛ لأنّ التغيّر بالتأثير إنّما يعهد في اللون، ولا إطلاق يُعْتدّ به في الروايات الصحيحة يقتضي شمول الحكم بالانفعال لموارد التغيّر بالتأثير في اللون.

ويلاحظ: أنّ السيّد الأُستاذ(٢) ـ دام ظلّه ـ قد استدل على كفاية التغيّر بالتأثير في الحكم بالانفعال بإطلاق رواية ابن بزيع، إذ ورد فيها قوله: «إلّا أن يتغيّر»، بدعوى: أنّ التغيّر يشمل التغيّر بالانتشار والتغيّر بالتأثير، مع أنّ رواية ابن بزيع لا إطلاق فيها للتغيّر اللوني، وإنّما هي مخصوصة بالتغيّر الريحيّ والطعمي، كما اعترف السيّد الأُستاذ في مسألة التغيّر باللون(٣).

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٢٦ و ٢٣٣ و ٢٣٤.

(٢) راجع التنقيح ١: ٩٥.

(٣) التنقيح ١: ٩٣.

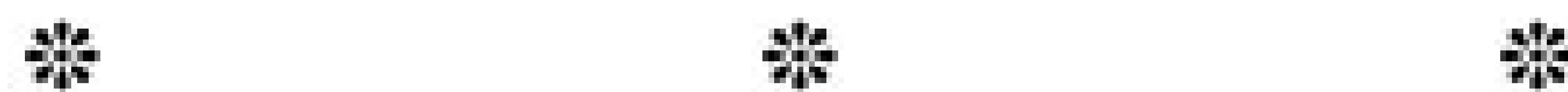
مسألة ( ١٢ ) : لا فرق بين زوال الوصف الأصليّ للماء أو العارضي، فلو كان الماء أحمرَ أو أسودَ لعارضٍ فوقع فيه البول حتّى صار أبيضَ تنجّس. وكذا إذا زال طعمه العرضيّ أو ريحه العرضي [١].

---

ولهذا لم يستدلّ على الانفعال عند التغيّر اللونيّ بهذه الرواية، بل استدلّ بروايات أخرى، وهو ـ دام ظلّه ـ يرى أيضاً أنّ التغيّر بالتأثير غير معهودٍ إلّا في باب اللون.

فإذا كان التغيّر بالتأثير غير معهودٍ في باب الطعم والرائحة، وكانت رواية ابن بزيع مختصّة بالتغيّر الطعميّ والريحي، ولا تشمل التغيّر اللونيّ الذي يعهد فيه التغيّر بالتأثير فكيف يتمسّك بإطلاق الرواية لإثبات الانفعال في موارد التغيّر بالتأثير ؟!

وأما رواية هشام بن سالم ـ التي تمسّكنا بإطلاق قوله فيها : « ما أصابه من الماء أكثر منه »[١]، لإثبات انفعال الماء بتغيّر لونه بحمل الأكثريّة على مطلق القاهرية ـ فلا يتصوّر في موردها عادةً التغيّر اللونيّ بالتأثير ليتمسّك بإطلاقها.



(١) هذه المسألة مرتبطة نحو ارتباطٍ في مبانيها بالمسألة السابقة، بمعنىٰ أنّ ما يكون ملاكاً ودليلاً لعدم الانفعال في تلك المسألة يصلح أن يكون كذلك في هذه المسألة، خلافاً لما قد يقال من عدم الارتباط بين المسألتين.

وتوضح ذلك : أنّ تغيّر الماء بالنجس قد يتمثل في ظهور لون النجس مثلاً، وقد يتمثّل في ظهور لونٍ مغايرٍ للون النجس، وللّون السابق للماء معاً، وقد يتمثّل

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

في زوال أو خفّة اللون السابق للماء دون أن يظهر فيه ما يعتبر لوناً جديداً في نظر العرف.

والأوّل هو المتيقّن من أخبار الباب.

والثاني فرض معقول في موارد التغيّر بالانتشار، وهو موضوع البحث في المسألة السابقة.

والثالث يتعقل أيضاً لا في الماء الباقي على لونه الطبيعيّ، بل في ماءٍ متلوّنٍ بلونٍ عارض؛ لأنّ الماء الباقي علىٰ لونه الطبيعيّ لا ينفكّ زوال لونه الطبيعيّ عن حدوث لونٍ جديدٍ فيه؛ لأنّ مرجع لونه الطبيعيّ إلى عدم اللون، وأمّا الماء المتلوّن فقد يتّفق أن تكون النجاسة موجبةً لخفّة لونه العرضيّ أو زواله، دون أن تعطيه لوناً جديداً، بأن نفرض فقدان النجاسة للّون فحينما تُلقى في الماء المتلوّن تضعف لونه العرضيّ دون أن تعطيه لوناً جديداً.

فإذا بني في المسألة السابقة على أنّ مناط الانفعال هو غلبة وصف النجس كان ذلك بنفسه أساساً لعدم الانفعال في كلتا المسألتين؛ لعدم تحقّق هذه الغلبة فيهما معاً.

كما أنّنا إذا بنينا في المسألة السابقة على أنّ موضوع الانفعال في الأخبار هو طبيعيّ التغيّر ـ لا خصوص التغيّر بظهور وصف النجس ـ فلا بأس بالتمسّك بإطلاق الأدلّة لإثبات الانفعال في هذه المسألة أيضاً؛ لأنّ التغيّر موجود أيضاً، ومتمثّل في اختفاء صفةٍ من صفات الماء، فكما أنّ ظهور لونٍ جديدٍ عرفاً يكون تغيّراً كذلك اختفاء لونٍ سابق.

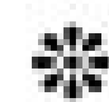
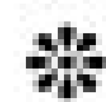
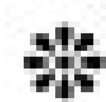
وما يمكن أن يقرَّبَ به المنع عن الإطلاق المذكور لصورة حصول التغيّر بزوال وصفٍ عرضيٍّ للماء هو دعوى: أنّ المستظهر من أخبار التغيير أنّ احتفاظ الماء بصفاته هو الموجب لعصمته والضمان لبقائه على الطهارة، إذ بزوالها وتغيّرها

مسألة ( ١٣ ) : لو تغيّر طرف من الحوض ـ مثلاً ـ تنجّس ، فإن كان الباقي أقلّ من الكرّ تنجّس الجميع ، وإن كان بقدر الكرّ بقي على الطهارة ، وإذا زال تغيّر ذلك البعض طهر الجميع ولو لم يحصل الامتزاج على الأقوى (١).

---

ينفعل الماء بالنجاسة ، وبمناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً يختصّ ذلك بالصفات الطبعية للماء ؛ لأنّها هي التي تناسب ـ بحسب الارتكاز العرفي ـ أن تكون ملاكاً للاعتصام وضماناً للطهارة ، دون الصفات العَرَضِيّة التي يكتسبها من الأصباغ ونحوها ؛ لأنّ نكتة الاعتصام في النظر العرفيّ قائمة بالماء بما هو ماء ، وهذا يعني ارتباطها بالصفات الطبعية للماء ؛ لا بالصفات المكتسبة ، فزوال الصفة المكتسبة لا يكون موجباً للانفعال ؛ لأنّه على خلاف ارتكازية أنّ الصفة المكتسبة لا دخل لها في اعتصام الماء .

وهذه الدعوى مدفوعة : بأنّ انفعال الماء عند التغيّر بزوال صفته العَرَضِيَّة ليس باعتبار كون الصفة يؤدّي زوالها إلى خروجه عن الاعتصام ـ فينفعل بملاقاة النجاسة ـ ليقال بأنّه على خلاف الارتكاز ، بل باعتبار أنّ التغيّر بالنجاسة وكون الماء مورداً لأثرٍ حسّيٍّ لها ملاك للانفعال أقوى من اقتضاء الماء الطبعيّ للاعتصام ، وذلك الملاك ثابت في المقام .

(١) لأنّ ذلك البعض متّصل مع الباقي ، والباقي كُرّ . وهذا مبنيّ على أنّ الماء المتنجّس يطهّره الماء المعتصم ، وأنّ تطهير المعتصم له يكفي فيه مجرّد الاتّصال ، دون الاحتياج إلى امتزاج .

وتحقيق ذلك يقع في جهتين :

إحداهما : في البحث حول أصل مطهِّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس.

والأُخرى : بعد الفراغ عن أصل المطهّرية يقع الكلام فيها عن كفاية الاتّصال في المطهّرية، أو الاحتياج إلى الامتزاج.

أمّا الجهة الأُولى فلا إشكال في مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس في الجملة، وقد استدلّ على ذلك بوجوه :

الأوّل :أنّ الماء المتنجّس إذا أوصلناه بالماء المعتصم ـ كالكرّ مثلاً ـ على نحوٍ صار ماءً واحداً : فإمّا أن نحكم بنجاسة الجميع، أو بطهارة الجميع ؛ لأنّ الماء الواحد ليس له إلّا حكم واحد بمعنى : أنّ أبعاضه متلازمة في الحكم طهارةً أو نجاسةً. والحكم بنجاسة الجميع خلاف إطلاق دليل اعتصام الكرّ الذي أوصلنا الماء المتنجس به، فيتعيّن الحكم بطهارة الجميع.

ومرجع هذا الدليل في الحقيقة إلى الاستدلال بالدلالة الالتزامية العرفية لدليل اعتصام الكرّ ؛ لأنّ التلازم بين أبعاض الماء الواحد في الحكم ليس مدلولاً لدليل لفظيٍّ أو عقلي، وإنّما هو تلازم عرفي، فيكون منشأً لدلالةٍ التزاميةٍ عرفيةٍ في دليل اعتصام الكرّ الدالّ على بقاء الكرّ على طهارته بعد إيصاله بالماء المتنجّس، إذ يدلّ من أجل ذلك التزاماً على أنّ الماء المتنجّس قد طهر ؛ للتلازم بين الأمرين عرفاً.

وهذا الاستدلال يتوقّف على أن لا يكون لدليل انفعال الماء المتنجّس ـ الذي يراد تطهيره بتوحيده مع الكرّ ـ إطلاق أحواليّ يشمل حال ما بعد التوحّد. وأمّا إذا كان له إطلاق من هذا القبيل فتقع المعارضة بين هذا الإطلاق وإطلاق دليل الاعتصام. وقد مرّ في بحث[1] تغيّر الماء المعتصم بأوصاف النجس التي

---

(١) راجع الصفحة ٢٦٩ وما بعدها من الصفحات.

يحملها المتنجّس ما له نفع في المقام.

الثاني: الاستدلال بما دلّ على اعتصام ماء الحمّام لاتّصاله بالمادّة، وهو خبر حنّان، قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أدخل الحمّام في السَحَر، وفيه الجنب وغير ذلك، فأقوم فاغتسل، فينتضح عليّ بعد ما أفرغ من مائهم، قال: أليس هو جارٍ؟! قلت: بلى، قال: «لا بأس»[1].

حيث نفىٰ الإمام عليه السلام البأس في صورة جريان الماء واتّصاله بالمادّة، والنفي مطلق باعتبار عدم الاستفصال، فيعمّ الدفع والرفع، بمعنى: أنّه إذا اتّصل بالمادة فهو طاهر ولا بأس به، سواء أكان متنجّساً قبل الاتّصال ـ وهو معنى الرفع ـ أم لا، وهو معنى الدفع.

والتحقيق: أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ إذا كان مراد السائل من مائهم ـ الذي ينتضح عليه بعد ما يفرغ ـ ماء الحياض الذي ساوره الجنب، فكأنّ الاستشكال عند السائل نشأ من ناحية أنّ ماء الحياض قد ساوره الجنب وغيره ممّن هو نجس أو متنجّس، وهو ماء قليل فينفعل. ويكون مرجع الجواب حينئذٍ إلى أنّ ماء الحياض الذي ينتضح منه عليه إذا كان متّصلاً بالمادّة فلا بأس به، سواء ساوره الجنب قبل الاتّصال بالمادّة أو حينها، فيدل الجواب بإطلاقه على زوال النجاسة عن الماء المتنجّس ببركة المادّة.

وأما إذا كان المتفاهم من السؤال في الرواية السؤال عن الماء الذي ينتضح على السائل من الجنب فمعنى السؤال حينئذٍ: هو أنّ السائل كان واقفاً يغسل نفسه ـ كما أنّ الجنب كان واقفاً يغسل نفسه ـ ويغترف من الحوض لأجل غسل بدنه، وحينما كان يصبّ الماء على بدنه انتضح منه وأصاب السائل، فالسائل أصابه من

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٨.

الماء الذّي كان الجنب يصبّه على بدنه، لا من ماء الحوض مباشرةً.

فعليه يكون الجواب بظاهره غير مفهوم؛ لأنّه ينيط نفي البأس باتّصال ماء الحوض بالمادّة، مع أنّ هذا الاتّصال لا دخل له بجهة الاستشكال؛ لأنّ ما أصاب السائل ليس من ماء الحوض مباشرةً، بل من الماء الذي يصبّه الجنب على بدنه النجس مثلاً، وهذا ماء قليل غير معتصمٍ على كلّ حال، ولا ينفع في طهارته أن يكون ماء الحوض معتصماً.

فإن كان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجس أو المتنجّس وكان بدن الجنب نجساً أو متنجّساً فالمحذور ثابت على كلّ حال، والسائل يبتلىٰ بالنجاسة بسبب ما انتضح عليه، سواء أكان ماء الحوض متصلاً أم لا.

وإذا كان الماء القليل لا ينفعل بالملاقاة فلا محذور على كلّ حال ولو لم يكن ماء الحوض متّصلاً بمادّته، فالاتّصال بالمادّة لا دخل له في نفي البأس، وتكون الرواية ـ بعد عدم تعقّل ظاهرها ـ مجملة؛ لأنّ ذلك يكشف عن وجود خللٍ في نقلها أدّىٰ إلى عدم تعقّل المقدار المنقول، ومعه لا يمكن الاستدلال بالرواية.

الثالث: رواية محمّد بن إسماعيل بن بزيع «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينزح حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه؛ لأنّه له مادّة»(١).

ونلاحظ في هذا النصّ: أنّ المتحصّل من متنه المذيَّل بالتعليل أربعة اُمور:

أحدها: الحكم باعتصام ماء البئر المستفاد من قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء».

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

ثانيها: الحكم بانفعاله بالتغيّر المستفاد من قوله: «إلّا أن يتغيّر».

ثالثها: الحكم بارتفاع النجاسة بزوال التغيّر بالنزح المستفاد من قوله: «فينزح حتّى يذهب الريح»؛ لأنّ الأمر بالنزح إرشاد إلى حصول الطهارة به.

رابعها: كون النزح مؤدّياً إلى زوال التغيّر، وبتعبيرٍ آخر ترتّب زوال التغيّر على النزح.

ولا شكّ في أنّ التعليل بالمادّة ليس راجعاً إلى الأمر الثاني؛ لأنّ المادّة ليست هي السبب في النجاسة بالتغيّر.

كما أنّ رجوع التعليل إلى الأمر الرابع خلاف الظاهر؛ لأنّ الأمر الرابع ليس مدلولاً مباشراً للكلام وإنّما هو معنىً مُتصَيَّدٌ ومنتزع من مدلول الكلام.

وظاهر التعليل كونه تعليلاً لنفس مفاد الكلام، لا لمعنى متصيّد منه، خصوصاً إذا كان المعنى المتصيّد مطلباً عرفياً ليس من الشأن الأوليّ للإمام عليه السلام بيانه وتعليله. فيبقى الأمر الأوّل والثالث.

ومن المعلوم أنّ رجوع التعليل إلى خصوص الأمر الأوّل أيضاً خلاف الظاهر، لأنّ التابع المتعقّب لجملٍ ومدلولاتٍ متعاقبةٍ: إمّا أن يكون راجعاً إلى الأخير، أو إلى الجميع. وأمّا إرجاعه إلى خصوص الأوّل فليس عرفياً إلّا مع نصب قرينةٍ على أنّ النظر الرئيسيّ للمتكلّم في مقام الإفادة إلى خصوص الأوّل، وأنّ غيره ذكر بالتبعيّة. ومثل هذه القرينة غير موجودةٍ في المقام، وعليه فالتعليل: إمّا أن يرجع إلى المطهّرية وارتفاع النجاسة بالنزح فقط، أو إليه وإلى الاعتصام المبيّن أوّلاً.

وعلى كلّ حالٍ فيدلّ على أنّ المادّة تقتضي زوال النجاسة عن الماء المتنجّس وتطهيره، وبعد إلغاء خصوصيّة المادّة في مقابل سائر أقسام المعتصم يستفاد من التعليل عرفاً مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس مطلقاً، فإنّ المادّة

ليست متميّزةً في الارتكاز العرفيّ إلّا باعتبار سعتها وكونها ماءً كثيراً بالمعنى، وإن لم تكن مشتملةً على ماءٍ كثيرٍ بالفعل.

ولعلّه لهذا عبَّر عن الماء النابع في نفس رواية ابن بزيع بأنّه واسع، إذ قيل: «ماء البئر واسع» بناءً على أنّ السعة بلحاظ كون المادّة ماءً كثيراً بالمعنى، فيكون مرجع التعليل بالمادّة بلحاظ هذا الارتكاز العرفي إلى التعليل بالكثرة، فيشمل ما كان معتصماً بالكثرة، بل يشمل ماء المطر أيضاً، بناءً على كونه ذا مادّةٍ في نظر العرف أيضاً، وإن كانت مادّته مختلفةً عن مادّة الماء النابع باعتبارها مادّةً عُلويةً لا أرضية، إلّا أنّ خصوصيات المادّة لا دخل لها في التعليل، فيستفاد الحكم بمطهّرية المعتصم مطلقاً للماء المتنجّس.

وأمّا الجهة الثانية وهي: أنّ الماء المعتصم هل يطهّر بمجرّد الاتّصال، أو يحتاج إلى الامتزاج؟ فتحقيق ذلك يتوقّف على النظر إلى دليل المطهّرية؛ ليرى أنّه هل يوجد له إطلاق يقتضي حصول التطهير بصرف الاتّصال، أوْ لا؟

أمّا الوجه الأوّل للمطهّرية المذكور في الجهة الأُولى ـ وهو أنّ الماء المتنجّس والمعتصم بعد إيصال أحدهما بالآخر ماء واحد، والماء الواحد لا يتبعّض حكمه ـ فهذا الوجه ملاكه حصول الوحدة بين الماءين، التي هي الملاك في تقوّي أحد الماءين بالآخر، فكلّما كان الماء المتنجّس متّصلاً بالمعتصم بنحو ـ بحيث لولا نجاسته لتقوّى به وأصبح مشمولاً لدليل اعتصامه ـ فهو حين اتّصاله به بذلك النحو من الاتّصال وهو متنجّس يطهر به.

فكلّ نحوٍ من الاتّصال يحقّق تقوّي المتصل بالمعتصم الموجب لدفع النجاسة يحقّق أيضاً تطهير المتّصل بالمعتصم المساوق لرفع النجاسة؛ لأنّ عدم تقوّي ماءٍ قليلٍ بالكرّ يعني تعقّل تنجّسه مع بقاء الكرّ على طهارته، ومتى تعقّلنا ذلك لم يتمّ الوجه الأوّل في المقام.

فالوجه الأوّل إذن يقتضي عدم اعتبار الامتزاج، وكفاية الاتّصال بالنحو الذي يكفي في تقوّي المتّصل بالماء المعتصم، ودفع النجاسة عنه.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو خبر حنّان ـ فقد تقدّم[1] التأمّل بشأن مفاده.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو خبر ابن بزيع المشتمل على التعليل بقوله: «لأنّ له مادّة» ـ فقد استدلّ به على كفاية الاتّصال في الحكم بالمطهّرية، باعتبار أنّ تمام العلّة المذكورة للمطهّرية هو المادّة، فلو فرض أنّ الامتزاج كان دخيلاً في المطهّرية لأُشير إليه في التعليل أيضاً، وحيث إنّه لم يذكر واقتصر على ذكر صرف المادّة الذي لا يساوق الامتزاج ـ وإنّما يساوق الاتّصال ـ فيكون دالاً على كفاية الاتصال بالمادّة في التطهير.

وهنا إشكال معروف على الاستدلال بهذه الصحيحة على كفاية الاتّصال، وحاصله: أنّ مورد الرواية هو الامتزاج؛لأنّ الإمام عليه السلام أمر بنزح ماء البئر، فقال: «ينزح حتّى يطيب الطعم ويذهب ريحه»؛ لأنّ له مادّةً، ومن المعلوم أنّه بالنزح يحصل الامتزاج؛ لأنّه يتجدّد النبع كلّما أُخذ من ماء البئر شيء، إلى أن يمتزج الماء النابع مع الماء المتنجّس ويسيطر عليه بحيث يزيل طعمه وريحه القذر ويبدله إلى ريحٍ وطعمٍ طيّب. ففرض الكلام في الصحيحة إذن هو فرض الامتزاج، فكيف يمكن التعدّي من فرض الامتزاج إلى غيره؟!

والجواب على هذا الإشكال بعدّة وجوه:

الأوّل: التمسّك بإطلاق العلّة في التعليل؛ وذلك لأنّ مورد المعلّل وإن كان هو الامتزاج ـ لأنّ ماء البئر حينما ينزح منه يمتزج الماء النابع مع مائه ـ إلّا أنّه بملاحظة التعليل تُلغى خصوصية المورد، ويكون تمام المناط في ذي الحكم

---

(١) تقدّم في الصفحة ٣١٩ ـ ٣٢٠.

بالمطهّرية هو المادّة، وفرض المادة مساوق للاتّصال، وليس مساوقاً للامتزاج، فهو من قبيل: أن يشير القائل إلى فقيهٍ ويقول: «أكرم هذا العالم لأنّه عالم» فمورد الإشارة هنا وإن كان هو الفقيه ولكنّا نلغي هذه الخصوصية بلحاظ إطلاق التعليل، ونلتزم بشمول وجوب الإكرام لكلّ أصناف العلماء.

ولا يمكن قبول هذا الجواب؛ وذلك لأنّ التعليل بالمادة إنّما هو تعليل لمطهّرية النزح، لا لمطهّرية زوال التغيّر ولو من نفسه.

وتوضيحه: أنّه لو كان المفروض في المعلّل مطهّرية زوال التغيّر ولو من نفسه ثمّ علّل ذلك بالمادة دون أخذ عناية الامتزاج فيها فيكون مقتضى قانون التعليل الالتزام بثبوت الحكم المعلّل في سائر موارد العلة، والحكم المعلّل ـ بحسب الفرض ـ هو مطهّرية زوال التغيّر، فيلتزم بأنّه كلّما زال التغيّر كان مطهّراً في حالات وجود المادة للماء، وإطلاق هذا يعني عدم اعتبار الامتزاج وكفاية الاتّصال.

ولكنّ المفروض في المعلّل الحكم بمطهّرية النزح الذي يستبطن الامتزاج، وقد علّلت مطهّرية النزح بوجود المادة، فمقتضى قانون التعليل وإلغاء خصوصية المورد أنّ مطهّرية النزح لا تختصّ بمورد ماء البئر، بل تثبت كلّما كانت هناك مادة، وهذا لا يثبت كفاية الاتّصال.

والحاصل: أنّ التعليل بعلّةٍ لا يقتضي التعميم إلّا في الحكم الذي سيقت العلّة لتعليله، وليس الحكم في المقام إلّا مطهرية النزح، فالتعليل بالمادة يقتضي أنّ النزح مطهّر في كل ماءٍ له مادة، ولا يقتضي أنّ غير النزح يكون مطهِّراً. وتعميم مطهّرية النزح لا يفيد لإثبات كفاية الاتصال، لأنّه يناسب مع اعتبار الامتزاج؛ لأنّ القائل باعتبار الامتزاج يقرّ بهذا التعميم أيضاً.

الثاني: ما ذكره السّيد في المستمسك من: أنّ الإشكال نشأ من ناحية أنّ

مورد الرواية هو الامتزاج، باعتبار أخذ النزح المساوق للامتزاج في موردها.

ويندفع: بأنّ خصوصية النزح ليست معتبرةً أوَّلاً: للإجماع على كفاية الامتزاج بدون نزح، وثانياً: لأجل أنّ البناء على اعتبارها تعبّداً يوجب حمل التعليل على التعبّدي، وهو خلاف الارتكاز. وإنّما الدخيل مجرّد زوال التغيّر بأي سبب، فإذا بني لذلك على إلغاء خصوصية النزح كان المدار على مجرّد زوال التغيّر[1].

والتحقيق: أنّ النزح يحتوي على خصوصيّتين:

إحداهما: كونه مشتملاً على إنزال دلوٍ بوضعٍ مخصوص.

والأُخرى: كونه أداةً لمزج الماء القديم بماءٍ جديد.

ومقتضى الجمود على ظاهر اللفظ في نفسه دخل النزح بكلتا خصوصيّتيه في مورد الرواية، غير أنّ القرينتين المذكورتين إنّما توجبان إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الأُولى، لا إلغاء دخله بلحاظ الخصوصية الثانية، إذ لا يوجد إجماع ولا ارتكاز على عدم دخل النزح بما هو أداة للامتزاج في الحكم بالمطهّرية، فلابدّ من التحفّظ على هذه الخصوصية. وبذلك يرجع الإشكال من جديدٍ على الاستدلال بالرواية لإثبات كفاية الاتصال.

وإن شئتم قلتم: إنّ الارتكاز المشار إليه القاضي بعدم دخل إنزال الدلو بما هو إنزال للدلو في التطهير بنفسه يكون من قبيل القرينة اللبّية المتّصلة، التي توجب انعقاد ظهور الكلام من أول الأمر في كون النزح مأخوذاً بلحاظ خصوصيّته الثانية لا الأُولى، ومعه لا يبقى في مورد الرواية إطلاق لفرض الاتصال المجرّد عن الامتزاج.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢٧.

الثالث: إبداء أنّ كلمة «حتّى» في قوله: «حتى يطيب الطعم»، تعليلية لا غائية، بأن يقال: إنّ قوله: «فينزح حتّى يطيب الطعم» معناه: فينزح لكي يطيب الطعم، فكأنّه قال: أذهِب الريح فيطهر؛ لأنّ له مادة.

ولا إشكال بناءً على استفادة التعليلية في إلغاء خصوصيّة النزح رأساً، إذ يكون مجرّد استطراقٍ إلى حصول مدخول «حتّى» وهو زوال التغيّر، فلا يكون مأخوذاً بما هو إنزال دلو، ولا بما هو أداة مزج، بل بما هو مؤدٍّ إلى صرف زوال التغيّر؛ وذلك بقرينة «حتّى» بعد فرض كونها تعليلية، فيندفع الاشكال، إذ يكون المطهّر هو زوال التغيّر، وقد علّلت مطهّرية زوال التغيّر بالمادة، ومقتضى قانون التعليل وإطلاقه كون التغير مطهّراً ما دامت المادة محفوظة، سواء حصل الامتزاج أم لا.

ولكنّ الكلام في استظهار التعليلية من «حتى» مع كونها ظاهرةً في الغائية بحسب طبعها، ولا أقل من الإجمال الموجب لعدم تمامية هذا التقريب.

الرابع: وهو التحقيق في المقام، وحاصله: أنّ ماء البئر في مورد رواية ابن بزيع قد فرضناه متغيّراً، وكلّما ينزح منه ينضمّ ماء جديد إلى هذا الماء المتغيّر ويتنجّس به، إذ يتغيّر بتغيّره. غير أنّ التغيّر يضعف بالتدريج حتى يزول، وبمجرد زوال التغيّر يطهر هذا الماء.

وفي هذه الحالة إذا لاحظنا هذا الماء في آن زوال التغيّر نجد أنّ هذا الماء في آن زوال التغيّر ماء متنجّس كلّه: إمّا للتغيّر بعين النجس، أو للتغيّر بالماء المتنجّس الحامل لأوصاف عين النجس. وبمجرّد زوال التغيّر يحكم عليه بالطهارة بمقتضى رواية ابن بزيع، مع أنّه لم يحصل امتزاج بعد زوال التغيّر؛ لأنّ الامتزاج المفروض في الرواية إنّما هو قبل زوال التغيّر، فيظهر من هذا أنّه يكفي في الحكم بالمطهّرية مجرّد الاتّصال.

وإن شئتم قلتم : إنّ الامتزاج الذي يقول القائلون بالامتزاج بدخله في التطهير هو امتزاج الماء المتنجّس بماءٍ طاهرٍ معتصم بالفعل حال الامتزاج، وفي مورد رواية ابن بزيع لم يمتزج الماء المتنجّس بماءٍ طاهرٍ معتصم حال الامتزاج؛ لأنّ الماء الذي امتزج به خلال عملية النزح تغيّر به وأصبح متنجّساً، فلم يحصل امتزاج الماء المتنجّس بالماء الطاهر المعتصم حال الامتزاج، الذي هو المطهّر عند القائلين باعتبار الامتزاج، فالرواية إذن ـ بلا حاجةٍ إلى التكلّفات السابقة ـ تكون دليلاً على حصول الطهارة بمجرّد الاتّصال.

وهذا الوجه هو الوجه الذي نعتمد عليه لإثبات هذا المدّعىٰ، وإن دغدغنا فيه في بعض كتاباتنا القديمة بما حاصله : أنّ هذا الوجه يكون واضحاً جدّاً لو فرضنا أنّ الماء المتنجّس المتغيّر الموجود في البئر يبقى بتمامه متغيّراً إلى لحظةٍ معيّنةٍ، ثمّ يزول التغيّر عنه بتمامه، فيقال حينئذٍ : بأنّ هذا ماء متنجّس إلى تلك اللحظة وقد طهر بمجرّد الاتّصال، دون أن يمتزج بماءٍ معتصم طاهرٍ بالفعل.

ولكن بالإمكان أن نفرض أنّ ماء البئر الذي كان موجوداً حين التغيّر بالنجاسة ليس على نحو واحد بحيث يكون متغيّراً بتمامه ثمّ يصبح بريئاً من التغيّر بتمامه دفعةً واحدة، بل يمرّ بثلاث حالاتٍ متعاقبة :

الأُولى : حالة التغيّر الشديد، وأثر هذا التغيّر الشديد أنّه كلّما يضاف إليه بالنزح ماء جديد يغيّره أيضاً، فهو تغيّر مغيِّر.

الحالة الثانية : حالة التغيّر الضعيف، بحيث لا يعطي صفته لما ينضمّ إليه من الماء، وفي هذه الحالة يشكّل ذلك الماء المتغيّر طبقةً أُولىٰ ويشكّل ما يتجدّد نبعه من حين ابتداء الحالة الثانية طبقةً ثانيةً غير متغيّرة.

والحالة الثالثة : حالة زوال التغيّر عن تلك الطبقة الأُولى نهائياً، وهكذا نلاحظ أنّ الطبقة الأُولى تتّصف أوّلاً بالحالة الأُولى وهي حالة التغيّر المغيّر، وكلّ

ما ينبع بسبب النزح في هذه الحالة يتغيّر ويلتحق بالطبقة الأُولى بحكم فعاليّتها وشدّة تغيّرها، ولكن في الوقت نفسه يضعف التغيّر في مجموع الطبقة الأُولى لأنّ توسّع الطبقة الأُولى وانضمام المتجدّد إليها يؤدّي إلى انبساط التغيّر على كميةٍ أكبر من الماء، فيخفّ بالتدريج إلى أن تنتقل الطبقة الأُولى إلى الحالة الثانية التي يفقد فيها التغيّر قدرته على التأثير، فيتكوّن في أحشائها ماء غير متغيّر بالتدريج، ويصبح هذا الماء خلال فترةٍ طبقةً ثانيةً ممتزجةً ومتفاعلةً مع الطبقة الأُولى، ويستمرّ التغيّر في التناقص والضعف بسبب انبساطه ـ ولو بمراتب غير محسوسة ـ على الطبقة الثانية، حتّى تنتقل الطبقة الأُولى إلى الحالة الثالثة التي يزول فيها التغيّر رأساً، نتيجةً لانبساطه بنحوٍ لا يبقىٰ له مظهر محسوس، وفي آن دخول الطبقة الأُولى إلى الحالة الثالثة يحكم بطهارتها.

وفرض دخولها في هذه الحالة ـ بالنحو الذي شرحناه ـ مساوق لحصول الامتزاج بماءٍ طاهرٍ معتصمٍ بالفعل، قد حصل خلال مرور الطبقة الأُولى بالحالة الثانية التي تكونت فيهاطبقة جديدة من الماء غير المتغيّر، فتكون الطهارة حينئذٍ بعد الامتزاج، ويعود الإشكال على الاستدلال بالرواية.

والتخلّص عن هذه الدغدغة بنحوٍ يصحّح الجواب الرابع على الإشكال يتمّ بدعوى: أنّ هذه الفرضيّة ليست هي الفرضية الوحيدة التي تقع عادةً خلال عملية النزح، بل كثيراً ما يتفق عدم وقوعها، وتغيّر تمام الماء وتحوّله دفعةً واحدةً من التغيّر إلى عدمه.

وذلك كما لو فرضنا أنّ ماء البئر قليل بحيث يوجب إنزال الدلو وأخذ الماء منه تموّجه بالدرجة التي تختلط تمام أجزائه بعضها ببعض، ففي هذه الحالة سوف يكون التغيّر خلال عملية النزح مستوعباً دائماً لتمام الماء، ويضعف بنسبةٍ واحدةٍ في تمام الماء حتّى يزول.

مسألة ( ١٤ ) : إذا وقع النجس في الماء فلم يتغيّر ثمّ تغيّر بعد مدّةٍ فإن علم استناد هذا التغيّر إلى ذلك النجس تنجّس ، وإلّا فلا [(١)].

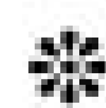
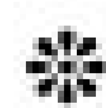
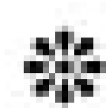
---

كما يمكن تحقيق ذلك بالعناية حتّى في الماء الكثير ، بأن نحرّك الدلو في البئر على نحوٍ نجعل التغيّر في مجموع مائه بدرجةٍ واحدةٍ دائماً إلى أن يزول.

فإطلاق المورد المعلّل في الرواية لا ينحصر بفرض الامتزاج ، بل يشمل فرض زوال التغيّر عن تمام الماء دفعةً واحدةً عرفاً ، والحكم بالطهارة في هذا الفرض ـ معلّلاً بالمادة ـ يقتضي كفاية الاتّصال بالمادة ، وعدم الاحتياج إلى الامتزاج بماءٍ معتصم طاهرٍ بالفعل.

فإن قيل : إنّ الجزء الأخير من علّة زوال التغيّر لا بدّ أن يكون هو الدفعة الأخيرة من الماء النقي التي تمتزج بالماء المتغيّر ؛ لأنّ زوال التغيّر لا يكون إلّا بامتزاج دفعاتٍ متعاقبةٍ من الماء النقيّ ، والدفعة الأخيرة ـ بحكم كونها آخر دفعةٍ مساهمةٍ في إزالة التغيير ـ لا تتغيّر ، خلافاً للدفعات التي قبلها ، وهكذا حصلنا على الامتزاج بماءٍ غير متغيّر.

قلنا : إنّ الامتزاج المدَّعىٰ اعتباره في تطهير الماء المتنجّس إنّما هو الامتزاج بماءٍ طاهرٍ معتصم ، ومن الواضح أنّ الدفعة الأخيرة التي تمتزج بالماء المتنجّس تنقطع بالامتزاج عن خطّ الاتّصال مع المادة ، فلا تكون معتصمةً بالفعل ، فلا يتحقّق امتزاج مع طاهرٍ معتصمٍ بالفعل.

(١) ما أفاده قدس‌سره هو الصحيح ، وهو ينحلّ إلى أمرين :

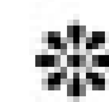
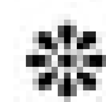
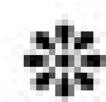
الأوّل : أنّ التغيّر إذا كان مستنداً إلى ذلك النجس فهو يوجب تنجّس الماء ، ومجرّد مرور الزمان ودخله في التأثير بدليل تأخّر ظهور التغيّر عن أوّل أزمنة

مسألة ( ١٥ ) : إذا وقعت المِيتَةُ خارج الماء ووقع جزء منها في الماء وتغيّر بسبب المجموع من الداخل والخارج تنجّس، بخلاف ما إذا كان تمامها خارج الماء (١).

---

الملاقاة لا ينافي صدق إسناد التغيّر إلى النجاسة عرفاً، بل حقيقةً؛ لأنّ التغيّر في هذه الحالة مستند إلى نفس النجس على حدّ استناد كل أثرٍ إلى مقتضيه التامّ، غاية الأمر أنّ مرور الزمان كان له دخل في ترتّب الأثر على مقتضيه، ومثل هذا لا يوجب سلخ عنوان المؤثّرية التامّة عن النجس، كما هو واضح.

الثاني: أنّه إذا لم يعلم باستناد التغيّر إلى النجس يحكم بطهارة الماء، وهذا سوف يأتي تحقيقه في شرح المسألة السادسة عشرة؛ لأنّه من صغرياتها.

(١) قد يستشكل في تفصيل الماتن ﷺ بين فرض التغيّر بالمجموع من الداخل والخارج، وفرض التغيّر بالخارج من أجل المجاورة المحضة، بأن يقال: روايات التغيّر: إمّا أنّ يُدَّعى أنّه أُخذ في موضوع التغيّر فيها عنوان الملاقي وأُسند التغيّر إلى الملاقي فيكون موضوع الحكم بالانفعال هو حصول الملاقي المغيّر. وإمّا أن يقال بأنّ قيد الملاقاة لم يؤخذ، وأنّ تمام الموضوع هو المغيّر، سواء أكان ملاقياً أم لا.

فعلى الأوّل ينبغي الحكم بعدم الانفعال حتّى في فرض حصول التغيّر بسبب المجموع من الداخل والخارج؛ لأنّ الملاقي ـ بما هو ملاقٍ ـ ليس مغيّراً، والمغيّر ليس بتمامه ملاقياً، فلم يتحقّق عنوان الملاقي المغيّر.

وعلى الثاني ينبغي الحكم بالانفعال حتّى في فرض حصول التغيّر بالمجاورة محضاً؛ لصدق طبيعيّ المغيِّر عليه، وعدم دخل الملاقاة بحسب الفرض، فالتفصيل بين الفرضين بلا موجب.

ولكن يمكن توجيه التفصيل بأن يقال: إنّ المستفاد من أخبار التغيير: اعتبار الملاقاة والتغيير معاً في الحكم بالانفعال، ولكن لا على نحوٍ طوليٍّ بحيث يكون المعتبر تغيير النجس الملاقي بما هو ملاقٍ ليرجع إلى اشتراط استناد التغيّر إلى الملاقاة محضاً، بل على نحوٍ عرضيٍّ بحيث يكون المعتبر في الانفعال أن يتّصف نجس واحد بأنّه ملاقٍ وأنّه مغيِّر، فتكون الملاقاة والتغيير وصفين عَرَضِيّين للشيء الذي حكم بأنّه منجّس.

فعلى هذا يتّجه التفصيل والحكم بعدم الانفعال عند التغيّر بالمجاورة محضاً؛ لعدم وجود جزء الموضوع وهو الملاقاة، والحكم بالانفعال عند التغيّر بالمجموع من الداخل والخارج؛ لأنّ كلا جزئي الموضوع محقّق.

فلابدّ من تحقيق: أنّ الملاقاة والتغيّر هل لوحظا بنحوٍ طوليٍّ، أو بنحوٍ عرضي؟ وفي هذا المجال يمكن أن يقال: إنّ جملةً من روايات الباب ـ التي تصدَّت إلى بيان عدم الانفعال بدون تغيّر، وثبوته مع التغيّر ـ لم يؤخذ في موضوعها عنوان الملاقاة، من قبيل: رواية حريز «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ»[1].

ومقتضى الجمود على إطلاق كلٍّ من نفي الانفعال في الجملة الأُولى وإثبات الانفعال في الجملة الثانية شموله للمجاور أيضاً، ولكن لمّا كان عدم الانفعال بالمجاور من دون تغييرٍ ليس مترقّباً عرفاً فينصرف موضوع نفي الانفعال في الجملة الأُولى إلى ما كان له ملاقاة مع الماء، وبلحاظ ظهور الجملتين في وحدة الموضوع يسقط إطلاق الحكم بالانفعال في الجملة الثانية لصورة المجاورة المحضة ويختصّ بفرض الملاقاة. وهذا يعني دخل الملاقاة في الحكم بانفعال الماء المتغيّر.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

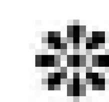
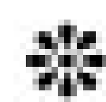
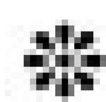
مسألة ( ١٦ ) : إذا شكّ في التغيّر وعدمه، أو في كونه للمجاورة أو بالملاقاة، أو كونه بالنجاسة أو بطاهرٍ لم يحكم بالنجاسة [١].

---

وأمّا أنّ التغيّر لابدّ أن يكون مستنداً إلى الملاقاة محضاً فهذا تقييد زائد لا قرينة عليه، ومجرّد دخل الملاقاة يلائم مع ملاحظة الوصفين ـ الملاقاة والتغيّر ـ بنحوٍ عرضي، فيتمّ الإطلاق لمحلّ الكلام.

هذا، مضافاً إلى إمكان الاستدلال في المقام بالروايات التي فرضت فيها الملاقاة صريحاً أيضاً، من قبيل ما ورد السؤال فيها عن الماء الذي فيه الميتة، وجاء الجواب بالحكم بالانفعال مع تغيّر الماء. فإنّ مقتضى إطلاق الجواب هو الحكم بالانفعال عند التغيّر، سواء كان التغيّر مستنداً إلى ملاقاة الميتة محضاً، أو كانت الميتة طافيةً على الماء، واستند التغيّر إلى جزئيها الأسفل والأعلى بحيث تدخَّل الجزء غير الملاقي في إيجاد التغيير، ويتعدّى من ذلك إلى كلّ حالةٍ مماثلة، سواء صدق فيها عنوان أنّ الميتة في الماء، أو لم يصدق؛ لأنّ الارتكاز العرفيّ يرى أنّ دخل هذا العنوان في التنجيس إنّما هو بلحاظ الملاقاة، فمع حفظ الملاقاة وحصول التغيّر يحكم بالانفعال.

نعم، هذا البيان لا يجري فيما إذا لم يكن الجزء الملاقي من الميتة العامل الأهمّ والأساسيّ في التغيير؛ لأنّ العادة في الماء الذي تقع فيه الميتة ويتغيّر بها أن يكون دور الجزء المنغمس منها في الماء أهمّ كثيراً من دور الجزء الأعلى في إيجاد التغيير، فلا يمكن التعدّي إلى ميتة غير ملاقيةٍ للماء إلّا بجزءٍ يسير منها بحيث كان للمجاورة دخل أساسيّ في إيجاد التغيير.

(١) لا إشكال في أنّه إذا شُكَّ في أيِّ قيدٍ من القيود الدخيلة في موضوع الحكم بالتنجيس لا يحكم بالنجاسة، إذ لا أقلّ من الرجوع إلى استصحاب

الطهارة أو أصالة الطهارة، حيث إنّ مرجع ذلك إلى الشكّ في الطهارة وهي مورد للقاعدة والاستصحاب معاً.

إلّا أنّه يقع الكلام في كلّ فرضٍ من فروض الشكّ المذكورة في المتن في أنّه هل هناك مرجع أعلى من أصالة الطهارة واستصحابها بحيث يكون مقدّماً على الأصلين المذكورين، أو لا؟

فنقول: إذا شكّ في التغيّر وعدمه فالشك في التغيّر: تارة يكون بنحو الشبهة المفهومية، واُخرى بنحو الشبهة المصداقية.

فإن كان بنحو الشبهة المفهومية تعيّن الرجوع إلى مطلقات أدلّة الاعتصام لو كانت من قبيل: «إذا بلغ الماء قدركرٍّ لا ينجّسه شيء»[1]؛ لأنّ هذه المطلقات خرج منها بالمخصّص المنفصل ما إذا حصل التغيّر فيه، وهذا المخصّص المنفصل أمره دائر بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، وحينئذٍ ففي الزائد على القدر المتيقّن من المخصّص المنفصل يتمسّك بالمطلقات، فيحكم بالاعتصام والطهارة.

وإن كان الشكّ في التغيّر بنحو الشبهة المصداقية جرى استصحاب عدم التغيّر بلا إشكال، ويكون هذا الاستصحاب موضوعيّاً بالنسبة إلى استصحاب الطهارة وقاعدتها، وحاكماً عليهما على المبنىٰ المشهور.

وإذا علم بالتغيّر وشكّ في كون التغيّر بالنجس أو بالطاهر، كما إذا وجدنا الماء متغيّراً ولم ندرِ أنّ هذا التغير هل نشأ من الجيفة الطاهرة، أو من الجيفة النجسة؟ فقد أجرى السيّد الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ استصحاب عدم تغيّر الماء المستند إلى النجس؛ لأنّ الحكم بانفعال الماء المعتصم مترتّب على التغيّر المستند إلى النجس، فإذا شكّ في استناد التغيّر إلى النجس جرى استصحاب عدم وقوع التغيّر المستند إلى النجس في الماء.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

ولا يراد بهذا الاستصحاب أن ينفى استناد هذا التغيّر الخارجيّ المعلوم إلى النجس لكي يكون مبنيّاً على إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية، حيث إنّ هذا التغيّر الخارجيّ لم يمرّ عليه زمان كان موجوداً وليس مستنداً إلى النجس، وإنّما عدم استناده إلى النجس بعدم وجوده.

بل المراد بالاستصحاب: أن ينفي وقوع التغيّر المستند إلى النجس في هذا الماء.

وهذا استصحاب صحيح حتّى على مبنىً من ينكر الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأنّ العدم المستصحب فيه عدم مع حفظ الموضوع، إذ يقال: إنّ الماء قد كان ولم يكن متغيّراً بالنجس، والآن كما كان[1].

هذا ما أفاده السيّد الأُستاذ.

والتحقيق في المقام: أنّ التغيّر المستند إلى النجس ـ الذي رتّب عليه انفعال الماء المعتصم في لسان الدليل ـ: تارةً يكون مأخوذاً على نحو التقييد، وأُخرى يكون مأخوذاً على نحو التركيب.

ومعنى أخذه على نحو التقييد: أن يكون المأخوذ هو التغيّر المستند إلى النجس، بحيث يكون استناد التغيّر إلى الشيء بما هو نجس مأخوذاً في موضوع الحكم، فالحكم مترتّب على أمرٍ واحد، وهو الحصّة الخاصّة من التغيّر التي تنحلّ إلى مقيّدٍ وتقيّد، أي إلى تغيّر، واستناد التغيّر إلى النجس.

ومعنى أخذه على نحو التركيب: أن يكون الحكم بالانفعال مترتّباً على موضوعٍ مركّبٍ من جزءين: أحدهما تغيّر الماء بشيء، والآخر أن يكون ذلك الشيء نجساً.

---

(١) أنظر التنقيح ١: ١٠٣ ـ ١٠٦.

والفرق بين هذا التركيب وذلك التقييد : أنّ نسبة التغيّر إلى الشيء بما هو نجس ليست مأخوذةً في فرض التركيب، وتكون مأخوذةً في فرض التقييد، إذ في فرض التركيب لم يضف التغيّر إلى الشيء بما هو نجس، بل إلى الشيء وجعلت نجاسة الشيء جزءاً آخر مأخوذاً في موضوع الحكم في عرض التغيّر.

والأثر العمليّ للوجهين ـ من التقييد والتركيب ـ يظهر في جريان الأُصول العملية، فإنّ الموضوع إذا كان مأخوذاً على نحو التقييد بحيث ترتّب الحكم بالانفعال على التغيّر الخاصّ المستند إلى النجس بما هو حصّة خاصّة من طبيعيّ التغيّر صحّ إجراء الاستصحاب بالنحو الذي أجراه السيّد الأُستاذ في المقام، إذ يجري حينئذٍ استصحاب عدم تلك الحصّة الخاصة.

ولكن لازم ذلك من ناحيةٍ أُخرى أنّنا لو علمنا بتغيّر الماء بشيءٍ مسبوقٍ بالنجاسة ونشكّ في بقائه على النجاسة حين تغيّر الماء به ـ كمِيتة الإنسان التي يشكّ في أنّها غسّلت قبل أن يتغيّر الماء بها أوْ لا ـ لم يجرِ استصحاب بقاء النجاسة، أو استصحاب عدم تغسيل الميّت لإثبات انفعال الماء المعتصم؛ لأنّ استصحاب بقاء النجاسة أو عدم تغسيل الميّت لا يمكن أن يثبت به استناد التغيّر إلى النجس ولو بضمّ الوجدان إلى التعبّد؛ لأنّ ما هو ثابت بالوجدان استناد التغيّر إلى ذات هذا الشيء، وما هو ثابت بالتعبّد أنّ ذات هذا الشيء نجس. وأمّا إضافة التغيّر إلى الشيء بما هو نجس فهي لازم عقليّ لمجموع الأمرين السابقين.

وأمّا إذا كان الموضوع مأخوذاً على وجه التركيب بأن كان مركّباً من جزءين وهما : تغيّر الماء بشيءٍ، وأن يكون ذلك الشيء نجساً دون أن يؤخذ في الموضوع نسبة التغيّر إلى الشيء بما هو نجس فاستصحاب نجاسة الميّت ـ الذي تغيّر الماء بسببه في الفرض الذي افترضناه ـ يجري وينفع بضمّ التعبّد إلى الوجدان في إحراز الموضوع؛ لأنّ الجزء الأوّل من الموضوع ـ وهو التغيّر بشيءٍ ـ

وجداني، وكون الشيء نجساً ثابت بالاستصحاب ولا نحتاج إلى إثبات شيءٍ ثالث، فيترتّب الحكم بالانفعال ولا يكون الاستصحاب مثبتاً.

ولكن بناءً على فرضية التركيب لا يجري الاستصحاب الذي تمسّك به السيّد الأُستاذ في المقام، وهو استصحاب عدم التغيّر المستند إلى النجس، أي: استصحاب عدم المقيّد بما هو مقيّد؛ لأنّ المقيّد بما هو مقّيد ليس هو موضوع الحكم الشرعيّ ليجري استصحابه، بل الموضوع مركّب من جزءين، فلابدّ من ملاحظة كلّ جزءٍ والنظر إلى تمامية أركان الاستصحاب فيه وعدم تماميتها.

فالجزء الأوّل: هو تغيّر الماء بشيء، وهذا مقطوع به وجداناً، فلا معنى لاستصحاب عدمه.

والجزء الثاني: أن يكون هذا الشيء نجساً بحيث يكون إضافة النجاسة إلى الشيء في عرض إضافة التغيّر إليه، والمفروض أنّنا لا نشكّ في نجاسة شيءٍ خارجاً، بل نعلم أنّ هذا نجس وذاك طاهر، وإنّما الشكّ في نسبة التغيّر إلى أيّ واحدٍ منهما، فكلّ واحد من جزءي الموضوع المركّب إذن لا مجال لإجراء الاستصحاب فيه.

وأمّا إجراء الاستصحاب لنفي اجتماع الجزءين ـ أي نفي المقيّد بما هو مقيّد ـ فلا يمكن؛ لأنّ عنوان الاجتماع المساوق للمقيّد بما هو مقيّد ليس دخيلاً في موضوع الحكم الشرعيّ بالانفعال.

وهذه نكتة سيّالة في سائر الموضوعات المماثلة للآثار الشرعية، فالتغيّر بالنجس ـ مثلاً ـ المأخوذ في موضوع الحكم بالانفعال من قبيل الغسل بالماء المطلق الطاهر المأخوذ موضوعاً للحكم بالطهارة، فيجري فيه نفس الكلام، إذ يمكن أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التركيب، فيرجع إلى جزءين: أحدهما الغسل بشيء، والآخر أن يكون هذا الشيء ماءً مطلقاً وطاهراً. ويترتب

على ذلك أنّه لو غسل بماءٍ مشكوك الإطلاق أو الطهارة وحالته السابقة هي الإطلاق والطهارة جرى استصحابهما.

ويتّضح بذلك موضوع الحكم بطهارة الشيء المغسول؛ لأنّ موضوع هذا الحكم مركّب من الغسل بشيء، وأن يكون ذلك الشيء ماءً مطلقاً طاهراً. والأوّل وجداني، والثاني ثابت بالاستصحاب، فيترتّب الحكم.

ولا يجري في هذا الفرض استصحاب عدم وقوع الغسل المقيّد، أي الغسل بالماء المطلق الطاهر؛ لأنّ المقيّد بما هو مقيّد لم يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي، وإنّما أُخذ المركّب وهو لا يشتمل على التقيّد، ونسبة الغسل إلى الماء المطلق الطاهر بما هو مطلق طاهر.

ويمكن أن يلحظ الغسل بالماء المطلق على نحو التقييد، بحيث يكون موضوع الحكم هو الحصّة الخاصّة من الغسل المشتملة على نسبة الغسل إلى الماء المطلق والطاهر بما هو مطلق وطاهر.

ويترتّب على ذلك أنّه في فرض غسل الثوب بماءٍ مسبوقٍ بالإطلاق والطهارة يجري استصحاب عدم وقوع الحصّة الخاصّة من الغسل، أي عدم وقوع الغسل بالماء المطلق الطاهر، ولا يجدي استصحاب بقاء الإطلاق والطهارة؛ لأنّه لا يحرز تقيّد الغسل بالماء المطلق الطاهر بما هو مطلق طاهر، الذي هو دخيل في موضوع الحكم بناءً على فرضية التقييد؛ لأنّ هذا التقيّد لازم عقليّ لضمّ ما ثبت بالاستصحاب إلى ما هو ثابت بالوجدان، فإنّ كون الغسل قد وقع بهذا المائع وجدانيّ، وكون هذا المائع ماءً مطلقاً ثابت بالاستصحاب، ولازم مجموع هذين الأمرين وقوع الغسل بالماء المطلق.

وبما حقّقناه ظهر: أنّ ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من إجراء استصحاب عدم التغيّر بالنجس، في فرض العلم بأصل التغيّر والتردّد في استناده

إلى النجس أو الطاهر إن كان مع بنائه على كون التغيّر بالنجس مأخوذاً بنحو التركيب في موضوع الحكم فلا يمكن المساعدة على هذا الاستصحاب؛ لأنّ المقيّد بما هو مقيد ـ بناءً على هذا ـ لم يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعيّ لكي يجري استصحاب عدمه.

وإن كان إجراء ذلك الاستصحاب مع بنائه على كون التغيّر بالنجس مأخوذاً بنحو التقييد في موضوع الحكم فلا بأس بهذا الاستصحاب.

ولكن يبقى السؤال حينئذٍ عن الفرق بين موضوعيّة التغيّر بالنجس للحكم بالانفعال، وموضوعيّة الغسل بالماء للحكم بالطهارة وأمثاله.

فإن كان المدّعى: أنّ الغسل بالماء وأمثاله أيضاً مأخوذ بنحو التقييد فلازمه ـ كما عرفت ـ عدم إمكان الحكم بطهارة الثوب النجس المغسول بماءٍ مستصحب الإطلاق أو الطهارة؛ لكون الاستصحاب حينئذٍ مثبتاً كما شرحنا، مع أنّ بناء القوم على إجراء أمثال هذا الاستصحاب.

وإن كان المدّعىٰ: أنّ الغسل بالماء مأخوذ على نحو التركيب فما هو الفرق بين عنواني: التغيّر بالنجس والغسل بالماء؟ ولماذا يحمل أحدهما على التقييد والآخر على التركيب؟

وعلى أساس ما ذكرناه تبيّن ميزان كلّي، وهو: أنّه كلّما كان شيء مأخوذاً في موضوع الحكم وقد لوحظ اتّصافه بوصفين في مقام ترتّب الحكم عليه، وكان أحد الوصفين ثابتاً له بالوجدان في ظرف الشكّ في بقاء الوصف الآخر فيه، والوصف الآخر ثابت له بالاستصحاب: فتارةً يكون كلّ من الوصفين ملحوظاً بما هو وصف لذلك الشيء، دون أن يؤخذ في الموضوع أي نسبةٍ بين نفس الوصفين.

وأُخرى يكون أحد الوصفين الثابت بالوجدان منسوباً إلى ذلك الشيء

بما هو موصوف بالوصف الآخر، بحيث يكون الشيء من قبيل الحدّ الأوسط لقيام نسبته بين نفس الوصفين وأخذ هذه النسبة في موضوع الحكم.

فإن كان من قبيل الأوّل أفاد استصحاب أحد الوصفين، وضمّه إلى وجدانية الوصف الآخر في إحراز موضوع الحكم. وإن كان من قبيل الثاني فالاستصحاب غير مُجدٍ لكونه مثبتاً.

ومن هذا القبيل أيضاً «إكرام العالم» إذا وقع موضوعاً أو متعلّقاً لحكم شرعي، وكان الشخص مشكوك العلم مع كونه عالماً سابقاً، فإنّنا إذا فرضنا أنّ «إكرام العالم» قد اُخذ بنحو التركيب المنحلّ إلى جزءين: إكرام شخص، وأن يكون عالماً ـ بحيث إنّ الإكرام والعلم لوحظا وصفين للشخص في مرتبةٍ واحدة، ولم تؤخذ أيّ نسبةٍ بين نفس الوصفين ـ فيجري استصحاب العلم، وينقّح بضمّه إلى وجدانية إكرام الشخص موضوع الحكم الشرعي، إذ يقال: هذا إكرام للشخص وجداناً، وهذا الشخص عالم استصحاباً، ولا نريد أكثر من هذا.

وإذا فرضنا أنّ «إكرام العالم» قد اُخذ بنحو التقييد بحيث لوحظ الإكرام منسوباً إلى الشخص العالم بما هو عالم، واُخذت هذه النسبة في موضوع الحكم الشرعيّ فلا يجدي استصحاب العلم في الشخص لتنقيح الموضوع؛ لأنّ الموضوع هو إكرام العالم، وترتّب أنّ هذا الإكرام إكرام للعالم على وجدانية أنّ هذا الإكرام إكرام لهذا الشخص، وتعبّدية أنّ هذا الشخص عالم ترتّب عقلي، فإذا فرض إكرام الشخص المشكوك في ارتفاع علمه فلا محالة يشكّ في تحقّق إكرام العالم ويجري استصحاب عدمه.

وقد ذكرنا في الاُصول[1]: أنّ الظهور الأوّليّ لأخذ عناوين من قبيل التغيّر

---

(١) راجع بحوث في علم الاُصول ٦: ٣٠٢ وما بعدها (الاستصحاب في الموضوعات المركّبة).

بالشيء النجس، أو الغسل بالماء المطلق الطاهر، أو إكرام الإنسان العالم هو أخذها بنحو التقييد ـ أي بأن يكون التغيّر أو الغسل أو الإكرام منسوباً إلى الشيء أو الماء أو الإنسان بما هو نجس، أو مطلق طاهر، أو عالم ـ فإنّ هذه العناوين مشتملة على نسبتين وتقيّدين:

أحدهما: تقيّد الشيء بالنجس، والماء بالمطلق الطاهر، والإنسان بالعالم.

والآخر: تقيّد التغيّر بالشيء، والغسل بالماء، والإكرام بالإنسان.

ولاشكّ أنّ التركيب اللفظيّ يقتضي كون هذين التقيّدين طوليّين، بمعنى أنّ طرف التقيّد بالتغيّر هو الشيء النجس، وطرف التقيد بالغسل هو الماء المطلق، وطرف التقيّد بالإكرام هو الإنسان العالم.

ولو أخذنا بهذا الظهور الأوّليّ لانسدّ باب إجراء الاستصحاب لإحراز النجاسة أو الإطلاق أو العلم، ولكن بيّنّا في الأُصول[1] قيام قرينةٍ نوعيةٍ ارتكازيةٍ على تحويل المقيّد إلى مركّب، وكون العنوان ملحوظاً على نحو التركيب، بحيث ينحلّ قولنا: «التغيّر بالنجس» إلى «التغيّر بشيءٍ» وأن يكون الشيء نجساً.

وبذلك ينفتح باب إجراء الاستصحاب في جزء الموضوع، وينغلق إجراء الاستصحاب في عدم المقيّد بما هو مقيّد، فلا يكون استصحاب عدم التغيّر بالنجس جارياً في محلّ الكلام.

وبنفس النكات التي أوضحنا على أساسها عدم جريان هذا الاستصحاب تنحلّ عدّة مشاكل في الأُصول، من قبيل: توهّم المعارضة بين الاستصحاب في مجهول التأريخ، والاستصحاب في معلوم التأريخ، وتفصيل ذلك موكول

---

(١) المصدر السابق.

إلى محلّه.

وإذا لم يجرِ استصحاب عدم التغيّر بالنجس جرت الاستصحابات والأُصول الحكمية.

وهناك فرض ثالث للشكّ تعرّض له الماتن، وهو: أن يشكّ في استناد التغيّر إلى الملاقاة أو إلى المجاورة بعد العلم بأصل التغيّر.

وهذا الشكّ على نحوين:

أحدهما: أن يكون أصل ملاقاة النجس للماء مشكوكاً، ولكنّ مغيّريّته للماء معلومة.

والآخر: أن تكون ملاقاة النجس للماء معلومة، ولكنّ مغيّريته مشكوكة، إذ لا ندري أنّ التغيّر الواقع في الماء هل هو مستند إلى ذلك النجس الملاقي، أو إلى نجسٍ آخر مجاور؟

أمّا في النحو الأوّل فلا إشكال في جريان استصحاب عدم الملاقاة؛ لأنّ موضوع الحكم بالانفعال ركّب من: التغيّر بشيء، وأن يكون ذلك الشيء نجساً، وأن يكون ملاقياً للماء. فإذا علم بتغيّر الماء بشيءٍ نجسٍ وشكّ في ملاقاته له يجري استصحاب عدم الملاقاة فيحكم بطهارة الماء.

وأمّا في النحو الثاني فيجري استصحاب عدم التغيّر، بتقريب: أنّ الحكم بالانفعال مترتّب ـ بناءً على التركيب ـ على أن يكون هناك شيء يتّصف بأنّه مغيّر للماء، وبأنّه نجس، وبأنّه ملاقٍ له، بحيث تكون الأوصاف الثلاثة منسوبة إلى الشيء في عَرَضٍ واحد.

وفي النحو المفروض من الشكّ عندنا شيئان:

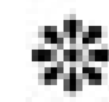
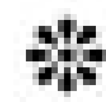
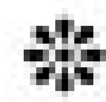
أحدهما: يعلم بكونه ملاقياً للماء وبكونه نجساً، ولكن لا يعلم بكونه مغيّراً.

مسألة ( ١٧ ) : إذا وقع في الماء دم وشيء طـاهر أحـمر فأحـمرّ بالمجموع لم يحكم بنجاسته (١).

---

والثاني : يعلم بكونه نجساً ويعلم بأنّه ليس ملاقياً ، ويشكّ في كونه مغيّراً .

والشكّ في مغيّرية الثاني لا أثر له ؛ للعلم بعدم كونه منجّساً ما دام غير ملاقٍ للماء ، وإنّما منشأ احتمال نجاسة الماء هو الشكّ فـي مـغيّرية الشـيء الأوّل فنستصحب عدم مغيّريته .

(١) الدم المُلقى : إمّا أن يكون في نفسه صالحاً للاستقلال بالتغيير ، وإمّا أن لا يكون كذلك ففي الفرض الأوّل ينحصر توهّم عدم الانفعال ، في دعوى : أنّه بعد اجتماعه بالأحمر الطاهر أصبح المجموع علةً بالفعل للتغيير ، فلم يستند التغيير بالفعل إلى النجس بصورةٍ مستقلّة ، فلا تشمله أخبار الباب .

وجميع ما تقدّم من الوجوه الحلّية لإثبات كفاية التغيّر التقديريّ في ماءٍ مصبوغ بالأحمر إذا أُلقي فيه الدم الصالح للتغيير في نفسه يجري في المقام لدفع هذا التوهّم ، فأيّ وجهٍ منها تمّ هناك يثبت به الانفعال هنا .

بل قد لا تتمّ بعض الوجوه هناك ، ولكنّها تتمّ هنا ، من قبيل دعوى : أنّ الاستقلاليّة في التأثير للنجس ـ المفروضة في أخبار التغيير ـ إنّما هي لتصحيح إسناد الأثر إلى النجس عرفاً ، وهذا الإسناد العرفيّ تكفي فيه الاستقلالية الطبعية ، ولا يتوقّف على الاستقلالية الفعلية التي تزول عند اجتماع سببين ، فإنّ هـذه الدعوى تكفي في المقام لإثبات الانفعال ، ولم تكن تكفي هناك لإثبات ذلك إلّا بضمائم لم يعترف بها .

وأمّا في الفرض الثاني فلا شكّ في عدم شمول روايات الباب له ؛ لظهور

مسألة ( ١٨ ) : الماء المتغيّر إذا زال تغيّره بنفسه من غير اتصاله بالكرّ أو الجاري لم يطهر [١].

نعم، الجاري والنابع إذا زال تغيّره بنفسه طهر بالماء، وكذا البعض من الحوض إذا كان الباقي بقدر الكرّ كما مرّ.

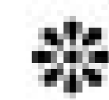
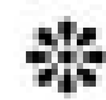
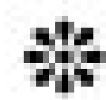
---

إسناد التغيير إلى النجس في استقلاليته ـ ولو طبعاً ـ في مقام التأثير.

وما قد يُقرَّب به الحكم بالانفعال في هذا الفرض هو أن يقال: إنّ تغيّر الماء بلون الدم معناه أن ترى حمرة الدم في الماء، وليس معناه انتقال الحمرة إلى نفس الماء. وفي المقام ترى حمرة الدم في الماء؛ لأنّ الحمرة المرئيّة هي حمرة المجموع المركّب من الدم والشيء الطاهر، فحمرة الدم مرئية ضمناً وإن كان الناظر لا يميّزها عن حمرة الجزء الآخر.

ويندفع هذا القول: بأنّا لو سلّمنا أنّ تغيّر الماء بالدم معناه عرفاً رؤية حمرة الدم فيه فلا بدّ أن يكون التغيّر بهذا المعنى مستنداً إلى النجس، بنحوٍ يكون الدم هو السبب في حفظ حمرته في الماء المساوق لرؤيتنا لها.

وأمّا إذا لم يكن الدم قادراً على ذلك ـ كما هو المفروض ـ فلا يستند حفظ حمرة الدم إلى الدم نفسه، بل إلى المجموع المركّب من الدم والشيء الطاهر.

(١) بعد الفراغ في البحوث السابقة عن طهارة الماء المتغيّر إذا زال عنه التغيّر واتّصل بالمعتصم يقع الكلام الآن في كفاية مجرّد زوال التغيّر في حصول الطهارة للماء الذي كانت نجاسته بسبب التغيّر. والكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

الأُولى: على مستوى الأُصول العملية، وفي هذه المرحلة تمسّك المشهور

باستصحاب النجاسة بعد فرض أنّ التغيّر ليس من الحيثيات التقييدية المعدّدة للموضوع عرفاً.

وتمسّك السيّد الأُستاذ بأصالة الطهارة[1] بناءً منه على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وحيث إنّ الشكّ في النجاسة في المقام شبهة حكمية فلا يجري فيها استصحاب النجاسة.

والتحقيق: أنّا إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية تعيّن إجراء الاستصحاب، وإلّا أشكل الرجوع إلى أصالة الطهارة أيضاً؛ لأن الرجوع إليها يتوقّف على أمرين:

الأوّل: البناء على شمول دليل القاعدة للشبهة الحكمية، وهذا سوف يأتي الكلام فيه عند الحديث عن أصالة الطهارة تفصيلاً.

الثاني: كون الغاية في قوله: «حتّى تعلم أنّه قذر»[2] كلمةَ «قذر» بالمعنى الوصفي، لا بمعنى الفعل.

إذ لو أنكرنا الأمر الأوّل فمن الواضح عدم جواز التمسّك بأصالة الطهارة في المقام؛ لأنّ الشبهة حكمية.

كما أنّا لو أنكرنا الثاني وافترضنا أنّ «قذر» بمعنى الفعل فيكون مفاد القاعدة: أنّ كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم بأنّه تقذّر، فلا يشمل موارد الشكّ في بقاء القذارة؛ لأنّ العلم بأنّه تقذّر موجود فيها، ويكفي في المقام إجمال الغاية وتردّدها بين الوجهين؛ لعدم إمكان التمسّك بإطلاق دليل القاعدة.

ومن هنا قلنا سابقاً: إنّ عدم شمول دليل القاعدة لموارد استصحاب

---

(١) التنقيح ١: ١٠٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

النجاسة ليس من أجل حكومة دليل الاستصحاب عليه، بل لقصوره في نفسه بسبب ذلك الإجمال. وبعد فرض عدم جريان الاستصحاب وعدم جريان أصالة الطهارة من أجل ذلك الإجمال يرجع إلى أصالة البراءة عن حرمة الشرب، وأصالة الطهارة في الملاقي، وأصالة الاشتغال فيما اُخذت فيه طهارة الماء شرطاً؛ للشكّ في وجود الشرط خارجاً، وأصالة البراءة عن المانعية فيما إذا جعل الماء المتنجّس مانعاً للشكّ في مانعية هذا الماء الذي زال عنه التغيّر، ونحو ذلك من الاُصول المؤمِّنة، أو المنجِّزة.

الثانية: على مستوى الأدلّة الاجتهادية، وفي هذه المرحلة قد يتمسّك لإثبات النجاسة بإطلاق روايات التغيّر بدعوى: أنّ الحكم بالنجاسة فيها شامل ـ بمقتضى الإطلاق ـ لما بعد زوال التغيّر لأنّ عنوان التغيّر لم يؤخذ قيداً في الموضوع، كما لو قيل: «الماء المتغيّر نجس»؛ لئلّا يكون للدليل إطلاق لما بعد زوال التغيّر، بل أخذ شرطاً للحكم، فقيل: «إذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تشرب»، فيكون الحكم في الجزاء منوطاً بحدوث الشرط، ومطلقاً من ناحية بقائه أو ارتفاعه، فيثبت المطلوب بالإطلاق.

والمناقشة في التمسّك بهذا الإطلاق يمكن تقريبها بأحد وجهين:

الأوّل: أنّ القيود المأخوذة على نهج الشرط في القضية الشرطية ـ كالتغيّر في روايات الباب ـ يختلف حالها، فإنّ المستظهر من بعضها أنّ القيد مأخوذ قيداً بحدوثه وبقائه بحيث يكون بقاء الحكم في طرف الجزاء منوطاً ببقائه، والمستظهر من بعضها الآخر أنّ القيد مأخوذ بحدوثه بحيث لا يضرّ ارتفاعه في بقاء الحكم المجعول في طرف الجزاء على حاله؛ وذلك لأنّ مقتضى الدلالة اللفظية الأوّلية للقضية الشرطية هو كفاية حدوث الشرط في تحقّق الجزاء، ومقتضى إطلاق الحكم في طرف الجزاء حينئذٍ عدم إناطة بقائه ببقاء الشرط.

غير أنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية في ذهن العرف قد تصبح أحياناً قرينةً على أنّ القيد أُخذ بحدوثه وبقائه قيداً للحكم، بحيث ينعقد للكلام ظهور في ذلك بضمّ هذه المناسبات الارتكازية التي تشكّل القرينة اللبّية. وقد لا تكون أحياناً بتلك المثابة، ولكنها توجب إجمال الكلام، وعدم انعقاد الإطلاق في طرف الجزاء؛ لحالة ارتفاع الشرط بسبب اقترانه بتلك القرينة اللبّية التي يعامل معها معاملة القرائن المتّصلة.

ففي قولنا: «إذا أصبح شخص عالماً فأكرمه» نستفيد منه نفس ما نستفيده من قولنا: «أكرم العالم»، رغم أنّ العلم مأخوذ قيداً للموضوع في الثاني، وشرطاً لثبوت الحكم على موضوعه في الأوّل؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن تكون فعلية العلم مناطاً للحكم، لا مجرّد حدوثه، فينعقد للكلام ظهور في نفس ما كان القول الثاني دالّاً عليه بحيث لا يبقى للجزاء إطلاق؛ لفرض ارتفاع الشرط.

وقد ينعكس المطلب، فيكون القيد مأخوذاً في موضوع الحكم في لسان الدليل، ولكنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أخذه بوجوده الحدوثيّ مناطاً للحكم، فينعقد للدليل ـ بضمّ هذه القرينة اللبّية ـ ظهور في ثبوت الحكم واستمراره حتّى بعد ارتفاع القيد، كما إذا ورد «أكرم الشخص المكرِم لك» فإنّ القيد هنا أُخذ في الموضوع، ومقتضى الجمود على الدلالة اللفظية الأوّلية للدليل أنّ وجوب إكرام الشخص منوط بكونه مكرِماً بالفعل، فلا يبقى بعد انتهاء الإكرام من الشخص الآخر، ولكنّ مناسبات الحكم والموضوع وارتكازية مجازاة الإحسان بالإحسان عرفاً تكون كالقرينة المتّصلة على كون المكرمية بوجودها الحدوثيّ قد أُخذت قيداً للحكم، بحيث ينعقد للخطاب ظهور في إطلاق وجوب الإكرام لما بعد انتهاء فعلية الإكرام من الشخص الآخر.

وهكذا يكون للمناسبات الارتكازية العرفية دور في تحديد كيفية دخل القيد بنحو يحكم على ما هو مقتضى الطبع الأوّليّ للكلام.

والشيء نفسه ينطبق على باب الطهارة والنجاسة، فحين يقال: «المائع إذا كان بولاً فهو نجس» لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع بالتمسّك بإطلاق الحكم في طرف الجزاء لما إذا خرج المائع عن كونه بولاً؛ لأنّ البولية ـ بحسب ما هو المركوز من تلك المناسبات ـ تناسب أن تكون مناطاً للنجاسة الذاتية حدوثاً وبقاءً.

وحين يقال: «ملاقي البول نجس» لا تسمح مناسبات الحكم والموضوع ـ بدعوى عدم وجود إطلاقٍ في هذا الخطاب ـ لإثبات النجاسة بعد ارتفاع الملاقاة، بل إنّ ارتكازية كون الملاقاة حيثيةً تعليليةً لا تقييديةً ـ حدوثاً وبقاءً ـ تكون بنفسها قرينةً على انعقاد ظهورٍ لقولنا: «ملاقي البول نجس» في نفس ما يكون مستفاداً من قولنا: «إذا لاقىٰ الشيء البول فهو نجس»، فكما أنّ الثاني يقتضي بإطلاقه بقاء النجاسة بعد ارتفاع الملاقاة بالفعل كذلك الأوّل.

وعليه فيمكن للقائلِ بطهارة الماء المتغيّر بزوال التغيّر أن يقول: إنّ التغيّر وإن كان مأخوذاً شرطاً في لسان الدليل لا عنواناً للموضوع ولكنّ هذا لا يكفي للتمسّك بإطلاق الدليل لإثبات بقاء النجاسة بعد زوال التغير، بل لابدّ من ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع العرفية، فقد تقتضي إعطاء الدليل نفس الظهور الذي ينشأ من جعل التغيّر عنواناً للموضوع، بحيث يرجع قولنا: «إذا تغيّر الماء فهو نجس» إلى قولنا: «الماء المتغيّر نجس»، فلا يكون له إطلاق يقتضي إثبات النجاسة بعد زوال التغيّر.

ومع فرض منع الإطلاق في أخبار النجاسة فلابدّ للقائل بالطهارة أن يرجع: إمّا إلى أصالة الطهارة لو قال بها، أو إلى دليل اجتهادي، مثل قوله: «إذا بلغ الماء

كرّاً لم يحمل خبثاً »، بدعوى : أنّ المنفيّ فيه جامع الحمل المنطبق على الحمل في زمان فعلية التغيّر، والحمل بعد انتهاء التغير، وخرج منه بلحاظ أخبار النجاسة بالتغيّر زمان فعلية التغيّر، وأمّا زمان ما بعد زوال التغيّر فهو باقٍ تحته، فيتمسّك به لإثبات الطهارة والاعتصام.

وبما ذكرناه ظهر : أنّ خبر «إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل خبثاً»[1] لا يكفي بمفرده للاستدلال به على القول بالطهارة ولو صحّ سنداً وتمّ دلالةً، بل لا بدّ أن يضمّ إليه قصور أخبار التغيير عن الإطلاق، وإلّا كان إطلاقها مقدّماً لكونها أخصّ مطلقاً من الخبر المذكور.

الثاني : من التقريبين للمناقشة في التمسّك بالإطلاق دعوىٰ وجود المقيّد، وهو قوله : « حتّى يطيب الطعم » في رواية ابن بزيع[2].

وهذه الدعوى تتوقّف على مجموع أمرين :

أحدهما : أن تكون « حتّى » تعليليةً لا غائية، وهذا يعني أنّ مفاد العبارة هو تعليل الأمر بالنزح بزوال التغيّر، ومقتضى قانون التعليل أن يكون الحكم المعلّل ـ وهو الحكم بالمطهّرية الذي سيق الأمر بالنزح إرشاداً إليه ـ دائراً مدار العلّة، وهي زوال التغيّر، فيثبت أنّ زوال التغيّر مطهّر.

والأمر الآخر : أن لا يكون قوله : «لأنّ له مادّة»، تعليلاً لمطهّرية زوال التغيّر المستفاد من التعليل الأوّل، وإلّا لكان يعني اشتمال الخبر على تعليلين طوليّين : تعليل مطهّرية النزح بزوال التغيّر، وتعليل مطهّرية زوال التغيّر بالمادة. ومقتضى التعليل الثاني إناطة الطهارة بالاتّصال بالمادة لا بمجرّد زوال التغيّر.

---

(١) مستدرك الوسائل ١ : ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

وكلا الأمرين غير ثابت.

أمّا الأوّل فلأنّ حمل «حتّى» على التعليلية لا يساعد عليه الظهور الأوّليّ لهذه الكلمة، ولا قرينة عليه.

وأمّا الثاني فلِمَا سيأتي من كون التعليل بالمادة راجعاً إلى الحكم بالمطهّرية، وبناءً عليه تكون رواية ابن بزيع بنفسها دالّةً على عدم حصول الطهارة بمجرّد زوال التغيّر، إذ لو كان زوال التغيّر بمجرّده مطهّراً لما كان هناك معنى لتعليل ذلك بالمادة، فتعليل المطهّرية بالمادة ـ سواء فرضت «حتّى» تعليليةً أو غائيةً ـ يدلّ عرفاً على أنّ المادة هي المناط في المطهرية، لا زوال التغيّر كيفما اتّفق. وبهذا يثبت بقاء النجاسة في الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر مالم يتّصل بالمعتصم.

وقد يقال: إنّنا إذا سلّمنا أنّ «حتّى» تعليلية تمّ الاستدلال بالرواية علىٰ أنّ زوال التغيّر مطهّر، ولا يضرّ بذلك التعليل الآخر المستفاد من قوله: «لأنّ له مادة»؛ لأنّ هذا التعليل وإن كان يقتضي دخل المادة في الحكم بطهارة ماء البئر ولكنّ هذا الدخل ثابت على كلّ حال، سواء قلنا بمطهّرية زوال التغيّر من نفسه، أو لم نقل فلا يكون الدخل المذكور نافياً لمطهّرية زوال التغيّر. وذلك لأنّنا إذا لم نقل بمطهّرية زوال التغيّر فالمادة دخيلة في الحكم بطهارة ماء البئر؛ لأنّه إنّما يطهر بعد زوال تغيّره بسبب الاتّصال بالمادة.

وإذا قلنا بمطهّرية زوال التغيّر فمن المعلوم أنّ زوال التغيّر إنّما يكون مطهّراً في الماء المعتصم حسب طبعه وشأنه، ولهذا لا يقال عادةً بطهارة الماء القليل إذا زال عنه التغيّر. فمطهّرية زوال التغيّر فرع أن يكون الماء معتصماً بحسب طبعه، أي فرع كونه كثيراً أو ذا مادة، فصحّ على هذا الأساس تعليل مطهّرية زوال التغيّر بالمادة على القول بكفاية زوال التغيّر في التطهير؛ لأنّ كفاية ذلك إنّما هي في الماء المعتصم بطبعه، وحيث إنّ الاعتصام الطبيعيّ لماء البئر إنّما هو بالمادة اتّجه تعليل

مطهّرية زوال التغيّر بالمادة، ومردّ الكلام حينئذٍ إلى أنّ زوال التغيّر كافٍ في تطهير ماء البئر؛ لأنّه معتصم بطبعه بسبب المادة، وكلّ ماءٍ معتصم بطبعه يكفي في ارتفاع النجاسة عنه زوال التغيير.

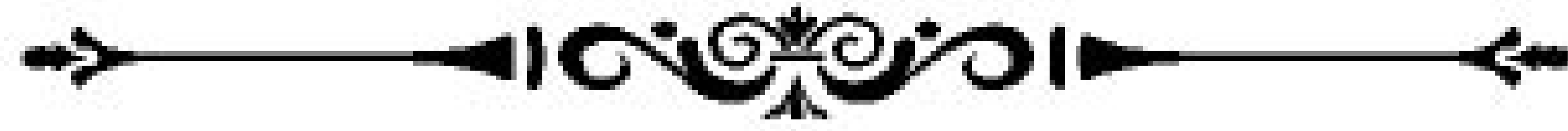
والتحقيق على ضوء ما بيّناه: أنّ التعليل بالمادة وإن كان قابلاً للتفسير بنحو ينسجم مع القول بكفاية زوال التغيّر في التطهير ولكن حيث إنّه محتمل للوجهين فيكون موجباً لإجمال الرواية، وعدم انعقاد ظهورٍ لكلمة «حتّى» التعليلية في مطهّرية زوال التغيّر بمجرّده؛ لأنّ هذا الظهور مقترن بالتعليل بالمادة، الذي يوجب ـ على الأقلّ ـ إجماله.

كلّ هذا لو سلّمنا أنّ كلمة «حتّى» تعليلية.

وأمّا بناءً على استظهار كونها غائيةً ـ كما هو الصحيح ـ فلا يبقى لها ظهور في نفسه لإثبات أنّ زوال التغيّر بمجرّده مطهّر للماء؛ لكي نحتاج في هدم هذا الظهور إلى الاستعانة بذيل الرواية المتكفّل للتعليل بالمادة، بل يكون الأمر بالنزح المستمرّ إلى زوال التغيّر بنفسه دالاًّ على انحصار المطهّر بذلك، وعدم كفاية زوال التغيّر بمجرده.

وبهذا نعرف أنّنا لو شككنا في إطلاق سائر روايات التغيّر لإثبات النجاسة لِما بعد زوال التغيّر بالتقريب الأوّل للمناقشة ـ الذي تقدّم سابقاً ـ فبإمكاننا إثبات النجاسة لما بعد زوال التغيّر بنفس ظهور الأمر بالنزح المستمرّ إلى زوال التغيّر، والمعلّل بالمادة في انحصار المطهّر بذلك.

فالصحيح إذن هو البناء على عدم كفاية زوال التغيّر بمجرّده للحكم بالطهارة.



المياه

٣

# الماء الجاري

- اعتصام الماء الجاري.
- شروط اعتصام الجاري.
- فروع وتطبيقات.

# فصل

## الماء الجاري

وهو النابع السائل على وجه الأرض ـ فوقها أو تحتها، كالقنوات (١) ـ لا ينجس بملاقاة النجس ما لم يتغيّر...

---

(١) قد وقع الكلام بينهم في تحقيق معنى الماء الجاري. فاعتبر المشهور في مدلوله النبع من المادّة والسيلان، واكتفىٰ بعضهم[١] بالأوّل، وبعضهم[٢] بالثاني.

ويمكن أن يعُترض على المشهور: بأنّ الجريان ـ الذي هو المبدأ الاشتقاقيّ للجاري ـ إن أُخذ بنحو الفعلية فلا بأس باعتبار السيلان، ولكن لا موجب لاعتبار النبع. وإن أُخذ بنحو الشأنية فالأمر على العكس، فاعتبار الأمرين معاً بلا موجب.

إلّا أنّ هذا إنّما يتّجه إذا لم يكن المشهور يدّعي حمل الجريان على الفعلية، واستفادة النبع من مجموع جملة «الماء الجاري» باعتبار معهودية انقسام الماء

---

(١) كالشهيد الثاني ومن تبعه كما في جواهر الكلام ١ : ١٨٥ وراجع روض الجنان : ١٣٣ ـ ١٣٤ ومسالك الأفهام ١ : ١٢ ومدارك الأحكام ١ : ٢٨ وذخيرة المعاد : ١١٦ وكفاية الأحكام : ٩.

(٢) كالمحقق النراقي في المستند ١ : ١٩.

سواء كان كُرّاً أو أقلَّ (١).

---

إلى الراكد والجاري.

والتحقيق: أنّ الكلام عن مدلول الماء الجاري: إن كان بدافع تشخيص المعنى الظاهر من العبارة في نفسها فلا أثر لذلك، كما هو واضح.

وإن كان بدافع تشخيص موضوع الحكم بالاعتصام وغيره من الأحكام التي لا إشكال في ثبوتها للماء الجاري في الجملة فلابدّ ـ تحقيقاً لذلك ـ من ملاحظة ما هو العنوان المأخوذ في موضوع كلّ دليلٍ من أدلّة تلك الأحكام، وتشخيص ما هو المفهوم منه عرفاً، بضمّ سائر الخصوصيّات الدخيلة في تشخيصه، بما فيها مناسبات الحكم والموضوع.

فقد يكون المتحصّل منه عرفاً في دليل حكم غير المتحصّل منه عرفاً في دليل حكمٍ آخر؛ لاختلاف المناسبات العرفية الارتكازية لكلٍّ من الحكمين.

**[اعتصام الماء الجاري]**

(١) لا إشكال في اعتصام الجاري البالغ كرّاً؛ لأنّ الكرّية بنفسها ملاك للاعتصام حتّى في الراكد. وإنّما الكلام في اعتصام القليل الجاري.

وقد ذهب المشهور إلى ذلك. ونُسب إلى العلّامة والشهيد الثاني قدس سرهما القول باشتراط الكرّية في الاعتصام[1].

والبحث في ذلك يقع في مقامين:

---

(١) نسبه في جواهر الكلام ١: ٢٠٨ وراجع نهاية الإحكام ١: ٢٢٨ ومنتهى المطلب ١: ٢٨ ومسالك الأفهام ١: ١٢.

أحدهما : فيما استدلّ به على اعتصام الماء الجاري، إذ يبحث عن أصل دلالته على الاعتصام وشموله للقليل.

والآخر : في النسبة بين أدلّة الاعتصام بعد فرض شمولها للقليل من الجاري، وأدلّة انفعال الماء القليل بالملاقاة.

أمّا المقام الأوّل فقد يستدلّ على اعتصام الماء الجاري بعددٍ من الروايات :

منها : الروايات الدالّة على نفي البأس ببول الرجل في الماء الجاري[١]. وقد جعلها المحقّق الهمداني مؤيدةً للقول بالاعتصام[٢]، وإن نقل عنه أنّه ادّعى صراحتها في ذلك.

ومن الواضح أنّ هذه الروايات : إن كان السؤال فيها عن حكم البول في الماء الجاري فهو ظاهر في استعلام الحكم التكليفيّ للبول في الماء الجاري بما هو فعل للمكلّف، ولا يكون للرواية نظر حينئذٍ إلىٰ الاعتصام.

وإن كان السؤال فيها عن حكم الماء الذي يبال فيه فهو استعلام لحال الماء بعد وقوع البول فيه، ويدلّ عندئذٍ نفي البأس في الجواب على طهارته واعتصامه.

والطبع الأوّلي لمثل قوله : «سألته عن البول في الماء الجاري» هو السؤال عن حكم البول في الماء الجاري بما هو فعل للمكلّف، فيكون سؤالاً عن الحكم التكليفي.

وغاية ما يمكن أن يدّعىٰ في مقابل ذلك : أنّ السائل باعتبار عرفيّته يكون لكلامه ظهور في النظر إلى حيثيةٍ محتملةٍ احتمالاً عرفياً، فإذا دار نظره في السؤال بين حيثيتين يكون الاحتمال في إحداهما أقرب إلى الذهن العرفي ـ بما هو ذهن

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق.

(٢) مصباح الفقيه ١ : ٣٥ حيث قال : وتؤيّده أيضاً الأخبار.

عرفي ـ من الأُخرى انصرف سؤاله إلى تلك الحيثية.

ومن الواضح أنّ كبرى نجاسة البول وانفعال الشيء بملاقاة النجاسة مركوزة في الذهن العامّ، ومانعية جريان الماء عن منجّسيّة البول أمر محتمل احتمالاً عرفياً، فإذا حملنا السؤال على الاستفهام عن حكم البول في الماء الجاري من حيث المنجّسيّة له كان معناه النظر إلى حيثيةٍ محتملةٍ احتمالاً عرفياً، وهي كون الجريان مانعاً عن الانفعال.

وأمّا إذا حمل السؤال على الاستفهام عن الحكم التكليفيّ للبول في الماء الجاري فهو يعني: أنّه يحتمل كون جريان الماء موجباً لحزازة البول فيه، أو مانعاً عن الحزازة الثابتة للبول في مطلق الماء. وهذا الاحتمال ليس للذهن العرفيّ أنس به على حدّ أُنسه باحتمال الاعتصام والانفعال، فينصرف السؤال إلى الجهة الأكثر انسجاماً مع عرفية الشكّ.

إلّا أنّ هذا البيان قد يُخدش: بأنّ كثرة الروايات المتعرّضة للحكم التكليفيّ للبول في الماء وحزازته النفسية ـ وإن كان أكثرها ضعيف السند ـ توجب قوّة احتمال كون هذه الحزازة مركوزةً إجمالاً في الذهن المتشرّعيّ وقتئذٍ، وكون مانعية الجريان عن هذه الحزازة على حدّ مانعيته عن الانفعال من حيث الاحتمال في الذهن العامّ.

هذا، مضافاً إلى أنّ بعض روايات الباب جعلت فيه كراهة البول في الماء الراكد في مقابل نفي البأس عن البول في الماء الجاري، وهذا يؤكّد ظهوره في الحكم التكليفيّ بقرينة كلمة «الكراهة».

وهناك رواية من روايات البول في الماء الجاري ميّزها المحقّق الهمدانيّ رحمه الله[1]،

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٣٥.

وهي رواية سماعة[١] التي وقع فيها السؤال عن الماء الجاري يبال فيه، إذ قد يستظهر منها بالخصوص أنّ السؤال عن حكم الماء الجاري من حيث الاعتصام، لا حكم البول في الماء الجاري تكليفاً. وذلك لأنّ مدخول السؤال فيها هو الماء الجاري يبال فيه بنحوٍ تكون جملة «يبال فيه» من قيود الماء الجاري، وهذا يعني أنّ المسؤول عنه ـ بحسب ظاهر القضية ـ هو الماء الجاري المتّصف بأنّه يبال فيه.

ومن الواضح أنّ الحكم المترقّب للماء الجاري المفروغ عن اتّصافه بوقوع البول فيه إنّما هو الانفعال وعدمه.

ويتوقّف حمل السؤال على حكم البول في الماء الجاري: إمّا على التفكيك بين كلمة «الماء الجاري» والجملة الفعلية «يبال فيه» بتقدير أداة الاستفهام بينهما، وإمّا على أنّ السؤال ليس عن حكم المدخول بما هو، أي الماء الجاري المتّصف بوقوع البول فيه، بل عن حكم قيده ووصفه وهو البول فيه، وكلاهما خلاف الظاهر.

وقد يقال: إنّ السؤال والاستفهام لابدّ أن يتعلّق بجملةٍ تامّة؛ لأنّ السؤال دائماً إنّما هو سؤال عن ثبوت شيءٍ لشيء، وهذا إنّمايكون إذا لوحظت بين الشيئين نسبة تامّة. وأمّا حيث يلاحظ أحد الشيئين وصفاً للآخر بنحو النسبة الناقصة، فليس هناك إلّا شيء واحد وهو المقيّد.

ولا بدّ لتصحيح السؤال والاستفهام عنه من ملاحظة شيءٍ آخر، واستحضار نسبةٍ تامّةٍ بينهما ليكون السؤال متّجهاً نحو ذلك. فعلى هذا الأساس إذا لاحظنا رواية سماعة نجد أنّ جملة «يبال فيه» جملة فعلية وتامّة بطبعها، فإن قدّرنا دخول أداة الاستفهام عليها تمّ المطلب، وتحصّل معنىً معقول للسؤال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٣، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

والاستفهام، فكأنّه قال: سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه؟

وإن جعلنا هذه الجملة بمثابة القيد للماء الجاري خرجت بذلك عن التمامية، وحصلنا على جملةٍ ناقصةٍ مركبةٍ من المقيّد والقيد، وهي جملة «الماء الجاري المبال فيه»، وحينئذٍ يتوقف تعقّل السؤال على تقدير شيءٍ آخر وملاحظة نسبةٍ تامّةٍ بين المقيّد وذلك الشيء الآخر، إذ لا معنى للسؤال عن المقيّد بما هو.

وهذا يعني أنّ التقدير لازم على كلّ حال، وأنّ جملة «سألته عن الماء الجاري يبال فيه» لابدّ أن ترجع: إمّا إلى قولنا: «سألته عن الماء الجاري هل يبال فيه؟» وإمّا إلى قولنا: «سألته عن الماء الجاري المبال فيه هل هو طاهر؟»، فلا يبقى في الرواية ظهور في النظر إلى حكم الماء الجاري من حيث الاعتصام، وتكون مجملة.

ثمّ لو سلّمنا الإجمال في سؤال سماعة وعدم تبيّن جهة السؤال فهل يسري هذا الإجمال إلى جواب الإمام، أوْ لا؟

وهذا بحث كلّي يسري في نظائر المقام في الفقه، ولابدّ من تحقيقه.

فنقول: إنّ إجمال السؤال بالنسبة إلينا يكون بأحد نحوين:

الأوّل: أن نحتمل أن يكون للسؤال ظهور عرفيّ في معنى معيّن، ولكنّا نحن لم نستطع أن نحرز ذلك الظهور ونُعيِّنه.

الثاني: أن نجزم بأنّ السؤال ليس له ظهور عرفيّ في أحد المعنيين، بل هو مجمل لدى الإنسان العرفي.

ففي النحو الأوّل لا إشكال في سراية الإجمال من السؤال إلى الجواب؛ لاحتمال أن يكون المجيب قد شخّص بالظهور العرفيّ المعنى المقصود للسائل فأجاب عليه، وحيث إنّه مجهول لدينا فيكون الجواب مجملاً.

وأمّا في النحو الثاني فقد يقال: ما دام السؤال مجملاً عرفاً فالمجيب بما هو

إنسان عرفيّ ـ لا بما هو علّام الغيوب ـ يكون السؤال مجملاً بالنسبة إليه أيضاً ، فلا يعرف أنّ السائل هل يسأل عن حكم الماء المبال فيه ـ مثلاً ـ أو عن حكم البول في الماء . وفي هذه الحالة إذا أجاب بنفي البأس أمكن التمسّك بالإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال ، لإثبات أن كلّاً منهما لا بأس به ، إذ لو كان الماء المبال فيه مورداً للبأس وكان التبوّل في الماء مورداً لنفي البأس لما صحّ الجواب بنفي البأس بدون تفصيلٍ ما دام السؤال مجملاً لدىٰ المجيب ، وما دام المجيب بما هو إنسان عرفيّ يحتمل أنّ السائل يسأل عن حكم المبال فيه .

وبهذا تتحقق ضابطة كلّية لسريان الإجمال من السؤال إلىٰ الجواب إثباتاً ونفياً .

ولكن قد يقال : إنّ السؤال في النحو الثاني وإن كان مجملاً عرفاً ولكنّ المجيب من المحتمل أن يكون قد استطاع التعرّف على غرض السائل ـ رغم إجمال السؤال ـ فأجاب بلحاظه ، فيكون الجواب مجملاً أيضاً .

فإن قيل : إنّ تعرّف المجيب على غرض السائل ومورد سؤاله : إمّا أن يكون عن طريق الظهور العرفيّ لصيغة السؤال التي نقلها الراوي إلينا ، وإمّا أن يكون عن طريق العلم الغيبيّ ، وإمّا أن يكون عن طريق قرائن مكتنفةٍ لم تنقل إلينا في الرواية . والكلّ منفيّ .

أمّا الأوّل فلأنّ المفروض عدم الظهور العرفي .

وأمّا الثاني فلأنّ المجيب يتعامل في مقام التفهيم والتفهّم بما هو إنسان عرفي ، ولا يدخل علمه الغيبيّ في ذلك ، وإلّا لانسدّ باب الاستدلال بالإطلاق وترك الاستفصال في جميع الموارد .

وأمّا الثالث فلأنّ احتمال القرينة منفيّ على أساس عدم نقل الراوي لها ، ولو انفتح احتمال وجود قرائن محذوفةٍ من الراوي لسرى الإجمال إلى سائر الروايات .

وعليه فيتمّ التمسّك بإطلاق جواب الإمام بملاك ترك الاستفصال لإثبات نفي البأس على كلا التقديرين المحتملين في السؤال.

قلنا: قد يأتي أحياناً احتمال أنّ المجيب قد استطاع أن يعيّن غرض السائل لا بقرينةٍ متّصلةٍ ولا بعلم غيبيٍّ، بل بقرائن منفصلةٍ أوجبت أن ينسبق إلى ذهنه من السؤال معنىً خاصّ فأجاب طبقاً له، وهذا كثيراً ما يتّفق للإنسان العرفي. ولا دافع لهذا الاحتمال؛ لأنّ الراوي غير ملزمٍ بنقل القرائن المنفصلة.

نعم، إذا كان لكلام السائل ظهور عرفيّ فعليّ في الاستفهام عن مطلبٍ فنفس أصالة الظهور تنفي وجود قرينةٍ منفصلةٍ على معنىً مخالفٍ لظاهر اللفظ، وبذلك ينفى احتمال اعتماد المجيب على قرينةٍ منفصلةٍ في فهم كلام السائل.

وأمّا حيث يكون كلام السائل مجملاً فلا نافي لاحتمال القرينة المنفصلة، ومعه يكون احتمال اعتماد المجيب عليها قائماً، فلا ينعقد إطلاق في الجواب بملاك ترك الاستفصال.

هذا كلّه في رواية سماعة من حيث الدلالة.

وأمّا من ناحية السند فلا تخلو من إشكالٍ: تارةً بلحاظ ورود عثمان بن عيسى في سندها، الذي أرى أنّ أهمّ مستندٍ لتوثيقه رواية أحد الثلاثة عنه.

وأُخرى بلحاظ أنّ الشيخ صرّح في كتابي التهذيب والاستبصار بطريقه، فرواها في الاستبصار عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة[١]. وورد نفس السند في التهذيب مع شيءٍ من الفرق[٢].

---

(١) الاستبصار ١: ١٣، الحديث ٢١.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٣٤، الحديث ٨٩.

وهذا يعني: أنّ الشيخ لم يبدأ في نقل الرواية بـ «الحسين بن سعيد» ليؤخذ طريقه إليه من المشيخة والفهرست، بل صرّح بطريقه المشتمل على أحمد بن محمّد بن الحسن، وهو غير موثّق.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ هذا إشكال مطّرد في كثيرٍ من روايات الطهارة من كتاب التهذيب، فإن بنينا على أنّ ذلك لا يمنع من الرجوع إلى الطرق الصحيحة التي للشيخ إلى الحسين بن سعيد وأنّ تصدّي الشيخ إلى ذكر طريقٍ بعينه كان بقصد الاستيفاء والتوسّع، ولم يكن بنكتة التنبيه علىٰ أنّ الرواية غير مأخوذةٍ من كتب الحسين بن سعيد، وأنّها مستثناة من طرق المشيخة والفهرست الأُخرى، فيتمّ الاستدلال بالرواية، وإلّا سقطت الرواية عن الحجّيّة؛ لاشتمال سندها على مَنْ لم يثبت توثيقه.

ومنها: ماورد في تطهير الثوب المتنجّس بالبول، كصحيح محمّد بن مسلم، حيث أمر بغسله في المركن مرّتين، وفي الماء الجاري مرّةً واحدة[1].

والاستدلال بذلك يمكن تقريبه بوجوه:

الأوّل: أنّ الرواية فرضت ورود المتنجّس على الماء الجاري بقرينة كلمة «في الماء الجاري»، وإذا ضممنا إلى ذلك الدليل الدالّ على اشتراط ورود الماء على المتنجّس عند التطهير بغير المعتصم نستكشف اعتصام الماء الجاري بنحوٍ نقيّد به عمومات الانفعال.

والصحيح: أنّ المقام من موارد دوران الأمر بين المعارضة والتخصص؛ لأنّه لو سلّم وجود دليلٍ على اعتبار ورود الماء على المتنجّس في غير المعتصم من قبيل الروايات الآمرة بصبّ الماء[2] ـ مثلاً ـ فأمر هذه الروايات مع صحيح

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الأحاديث ٣ و ٤ و ٧.

محمّد بن مسلم دائر بين التخصّص والمعارضة، إذ لو كان الماء الجاري معتصماً فهو خارج ـ تخصّصاً ـ عن موضوع تلك الروايات؛ لأنّ المفروض أنّ موضوعها غير المعتصم. وإذا لم نقل باعتصام الماء الجاري بعنوانه تقع المعارضة بالعموم من وجه؛ لأنّ صحيح محمّد بن مسلم ـ المجوّز لورود المتنجّس على الماء الجاري ـ مطلق من حيث كون الجاري بالغاً حدّ الكرّية، أو لا، وروايات الأمر بالصبّ الملزمة بورود الماء غير المعتصم على المتنجّس مطلقة من حيث كونه جارياً وذا مادّة، أوْ لا. فالتعارض بنحو العموم من وجه.

وهذا معناه أنّ صحيح محمّد بن مسلم: إمّا معارض لروايات الأمر بالصبّ، وإمّا مساوق للتخصّص، وهو من قبيل دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص.

فإن بنينا في أمثال ذلك على تعيين التخصّص بمقتضى أصالة عدم التخصيص، أو أصالة عدم المعارض تمّ الاستدلال بصحيح محمّد بن مسلم ـ مع ضمّه إلى الروايات الآمرة بالصبّ ـ على اعتصام الماء الجاري.

وإذا لم نبنِ على ذلك ـ كما هو محقّق في محلّه ـ فلا موجب للالتزام بالتخصّص، بل يبقى احتمال أن يكون الماء الجاري ـ رغم عدم اعتصامه ـ مطهّراً ولو بورود المتنجّس عليه، خلافاً لدليل اشتراط ورود الماء على المتنجّس في غير المعتصم.

الثاني: أنّ الرواية سكتت عن بيان انفعال الماء الجاري بملاقاة النجس، ومقتضى الإطلاق السكوتيّ والمقاميّ عدم الانفعال، وإلّا لكان على الإمام البيان.

ويرد عليه: أنّ كون الإمام عليه السلام عليه بيان الانفعال لو كان الماء الجاري ينفعل: إن كان بوصفه إماماً مسؤولاً عن تبليغ الأحكام فهذا صحيح، إلّا أنّ سكوته الكاشف عن عدم الانفعال حينئذٍ هو سكوته بما هو إمام، أي سكوته المطلق، لا سكوته في شخص ذلك الخطاب المنقول في صحيح ابن مسلم، وهذا

السكوت المطلق غير ثابت؛ لوجود عمومات الانفعال.

وإن كان ذلك بلحاظ أنّ الإمام عليه السلام في تلك الرواية في مقام البيان من سائر الجهات فسكوته في شخص تلك الرواية كافٍ لنفي الانفعال.

ففيه: أنّ الإمام في تلك الرواية حاله حال أيّ متكلّمٍ يكون الأصل العقلائيّ فيه أنّه في مقام البيان من ناحية مدلول كلامه، لا من ناحية شيءٍ آخر، ومدلول كلامه في شخص تلك الرواية هو مطهّرية الجاري، فلو شكّ في إطلاقها وتقييدها أمكن التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ الأصل كونه في مقام بيان المطهّرية وحدودها. وأمّا حال الماء الجاري بعد التطهير فلا يوجد أصل عقلائيّ يقتضي كونه في مقام بيانه.

وإن كان ذلك بلحاظ وجود قرينةٍ على أنّ المتكلّم في مقام بيان حال الماء الجاري بعد التطهير أيضاً ـ وإن لم يكن ذلك مدلولاً لكلامه مباشرة ـ بتقريب: أنّ بيان مطهّرية الماء الجاري لما يرد عليه من المتنجّس مع السكوت عن حال الماء بعد التطهير مظنّة لغفلة السامع وتخيّله عدم نشوء محذورٍ من ناحية ورود المتنجّس على الماء الجاري، فكون هذا البيان مظنّةً لذلك يقتضي ـ عرفاً ـ التنبيه على المحذور لو كان، فمع عدم التنبيه يستكشف عدم المحذور، نظير ما ذكره في الكفاية[1] لنفي اعتبار قصد الوجه من التمسّك بالإطلاق المقاميّ بناءً على عدم إمكان التمسّك بالإطلاق اللفظيّ للخطاب، لأنّ كون قصد الوجه مَعْرَضاً للغفلة نوعاً يوجب التنبيه على دخله.

فيرد على ذلك: أنّ هذا إنّما يتمّ في فرض غفلةٍ نوعيةٍ بحيث توجب ترقّب البيان ولزومه عرفاً لرفعها، فيستكشف من عدمه مطابقة الغفلة للواقع. وأمّا إذا كانت الغفلة شخصيةً فلا يوجد لزوم عرفيّ لرفعها فلا يكشف عدم البيان عن

(١) كفاية الأُصول: ٩٧ ـ ٩٨.

مطابقتها للواقع، والمقام من هذا القبيل.

الثالث: أن يقال بعد استظهار كون الغسل بالجاري على نحوٍ يرد فيه الثوب على الماء الجاري: إنّ الماء الجاري في هذه الحالة يعتبر ماء غُسالةٍ تتعقّبها طهارة المحلّ؛ لأنّنا بغمس الثوب فيه وإخراجه منه نطهّر الثوب، فإذا بنينا على الارتكازات التي أفادها السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ واستند إليها في إثبات طهارة الغُسالة التي تتعقّبها طهارة المحلّ أمكن الاستناد إليها في المقام أيضاً.

فكما يقال هناك عند صبّ الماء في الغسلة الأخيرة على المتنجِّس: «إنّ الماء لا ينجس رغم ملاقاته للنجس» ـ لأنّه إن كان ينجس بعد الانفصال فهو غريب، وإن كان ينجس بالملاقاة ومع هذا يطهر المحلّ فهو غريب أيضاً ـ كذلك يقال هنا: «إنّ الماء الجاري لا ينجس عند ورود الثوب النجس فيه»؛ لأنّه: إن كان ينجس بعد أخذ الثوب منه فهو غريب، وإن كان ينجس بمجرّد الملاقاة ومع هذا يطهر الثوب فهو غريب أيضاً، ويثبت بذلك عدم انفعال الماء الجاري.

ولكنّ من يبني على الفرق بين الغُسالة وغيرها في الماء القليل لا يمكنه أن يثبت بهذا الوجه في المقام عدم انفعال الماء الجاري مطلقاً، إذ لعلّه من هذه الناحية كالماء القليل.

والصحيح: هو أنّ أصل الارتكازات التي على أساسها يبنىٰ الحكم بطهارة الغسالة التي تتعقّبها طهارة المحلّ محلّ إشكالٍ، على ما يأتي تحقيقه في بحث الغسالة إن شاء الله تعالى[2].

الرابع: وهو مبنيّ على أن نستفيد من الدليل أنّ غسل الثوب المتنجّس بالماء الراكد الكرّ يعتبر فيه التعدّد، كالراكد القليل إمّا بدعوى: أنّ الغسل في

---

(١) أُنظر التنقيح ١: ٣٧٠ ـ ٣٨٠.

(٢) الجزء الثاني: ١٨٢ ـ ١٨٥.

المِركَن معناه ملء المِركَن بالماء وغسل الثوب به، فيشمل المِركَن الكبير والصغير.

وإمّا بدعوى: أنّ الغسل في المِركَن يحمل على المثال لما يجب فيه التعدّد، وهو غير الجاري من المياه بمقتضى مفهوم قوله: «وإن غسلته في ماءٍ جارٍ فمرّة»، فيشمل الكثير والقليل.

وإمّا بدعوى: التمسّك بإطلاق «اغسل من أبوال ما لا يؤكل لحمه مرّتين»[1]؛ لأنّ المتيقّن خروجه من الإطلاق هو الماء الجاري بمقتضى صحيحة محمّد بن مسلم، وأمّا الراكد الكرّ فيبقىٰ تحت الإطلاق.

فإذا ثبت بأحد هذه البيانات أنّ الثوب المتنجّس لا يطهر بالراكد الكرّ إلّا إذا غسل به مرّتين ويطهر بالماء الجاري إذا غسل به مرّةً واحدةً فيقال: إنّ نفس الدليل الدالّ على كفاية المرّة الواحدة في الجاري يدلّ بالالتزام العرفيّ على أنّ الماء الجاري ليس أقلّ طهارةً وعصمةً من المياه التي يحتاج فيها تطهير الثوب إلى التعدّد: لأنّ العرف يرى قوّة المطهّرية من شؤون قوّة طهارة الشيء وعصمته في نفسه.

وهذا يعني: أنّ الصحيحة الدالّة بالمطابقة على كفاية المرّة في الجاري تدلّ بالالتزام على أنّه لا يمكن أن يكون الكرّ الراكد أقوى منه عصمةً وطهارةً إذا كان التطهير به محتاجاً إلى التعدّد، فما دام الكرّ الراكد معتصماً بدليله ـ رغم احتياج التطهير به إلى التعدّد في الثوب ـ فالماء الجاري الذي لا يحتاج التطهير به إلى التعدّد أولىٰ بالاعتصام.

ومنها: رواية داود بن سرحان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في ماء الحمّام؟ فقال: «هو بمنزلة الماء الجاري»[2].

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال بها : أنّها تُنَزِّل ماء الحمّام منزلة الماء الجاري، وحيث إنّنا نعلم من الخارج بأنّ ماء الحمّام معتصم فلابدّ أن يكون الماء الجاري معتصماً ليصحّ التنزيل.

وقد استشكل في ذلك : تارةً بما في المستمسك[1] وغيره من : أنّ وجه التنزيل في الرواية غير معلوم، فلعلّه أمر آخر غير الاعتصام.

وأُخرى : بأنّ التنزيل إذا كان بلحاظ الاعتصام فلابدّ من الالتزام بأنّ اعتصام الماء الجاري على حدّ اعتصام ماء الحمّام، وحيث إنّ عصمة ماء الحمّام منوطة بالكرّية فيكون الأمر في الجاري كذلك، ولا أقلّ من عدم دلالة الرواية على اعتصام الجاري إلّا في حالة كونه كرّاً.

والجواب على الإشكال الأوّل : بأنّ الارتكازات العرفية تعيّن الجهة المسؤول عنها في قوله : «ما تقول في ماء الحمّام»؛ لأنّ ارتكازية كبرى انفعال الماء بملاقاة النجاسة، وكون الطهارة والنجاسة هي أهمّ الآثار الشرعية الملحوظة في ماء الحمام، وأقربها إلى الذهن العرفيّ المتشرّعي تكون منشأً لانسباق الحيثية المسؤول عنها إلى الذهن وكونها حيثية الاعتصام، ويتعيّن حينئذٍ حمل التنزيل على انّه بلحاظ الاعتصام، فتكون الرواية ظاهرةً في النظر إلى الاعتصام بلا حاجةٍ إلى الاستشهاد لذلك برواياتٍ أُخرى.

كما ورد في التنقيح[2]، إذ جاء فيه : أنّ تشبيه ماء الحمّام بالجاري موجود في غير رواية داود بن سرحان من الأخبار أيضاً، والمستفاد منها : أنّ التشبيه إنّما هو من حيث الاعتصام.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٣٢.

(٢) التنقيح ١ : ١٢١.

وأنا لم أطّلع على ورود تشبيهٍ لماء الحمّام بالماء الجاري بعنوانه في شيءٍ من روايات الباب.

نعم، ورد ذلك في الفقه الرضويّ[١] الذي لا نبني على كونه روايةً، تبعاً للسيّد الأُستاذ[٢] دام ظلّه.

وورد في رواية ابن أبي يعفور تشبيه ماء الحمّام بماء النهر، غير أنّها رواية مرسلة أيضاً رواها الكلينيّ[٣] عن بعض الأصحاب.

وأمّا الإشكال الثاني فقد أجاب عليه في المستمسك[٤]: بأنّ التنزيل إنّما يقتضي ثبوت حكم المنزَّل عليه للمنزَّل، أي حكم الماء الجاري لماء الحمّام، لا حكم ماء الحمّام للماء الجاري.

وهذا الجواب لا يكفي؛ لأنّنا نريد أن نثبت للماء الجاري اعتصاماً مطلقاً شاملاً لحال عدم الكرّية، وبعد العلم من الخارج بأنّ ماء الحمّام لم يثبت له هذا الاعتصام المطلق الشامل حتّى لحال عدم الكرّية، وإنّما ثبت له الاعتصام المنوط بالكرّية فقد يكون حكم المنزَّل عليه هو الاعتصام المنوط أيضاً، إذ لا كاشف بحسب الفرض عن حكم الماء الجاري إلّا حكم ماء الحمّام المنزّل منزلته، فإذا لم يكن حكم ماء الحمّام هو الاعتصام المطلق فلا دليل على أنّ حكم الجاري هو الاعتصام المطلق.

---

(١) فقه الرضا: ٨٦. مستدرك الوسائل ١: ١٩٤ ـ ١٩٥، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) التنقيح ١: ١١٨ ـ ١١٩.

(٣) الكافي ٣: ١٤، الحديث ١ وعنه في وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٤) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٣٢.

فالتنزيل وإن كان لا يقتضي ثبوت حكم ماء الحمّام للماء الجاري، بل ثبوت حكم الماء الجاري لماء الحمّام ـ كما أفيد ـ غير أنّ الكاشف عن حكم الماء الجاري إذا كان منحصراً بما نعرفه من حكم ماء الحمّام المنزَّل منزلته فمثل هذا الكاشف لا يمكن أن يكشف عن ثبوت مرتبةٍ للاعتصام في الجاري أوسع من المرتبة الثابتة في ماء الحمّام.

وقد يجاب عليه ـ كما في مصباح الفقيه للمحقّق الهمدانيّ ﷺ(١) ـ: بأنّ المنزّل منزلة الماء الجاري إن كان هو ماء الحمّام بمعناه الجامع بين القليل والكثير لأمكن أن يقال: إنّ هذا الجامع في طرف المنزّل لمّا كان موضوعاً للاعتصام المنوط بالكثرة ـ لا للاعتصام الفعليّ على كلّ حالٍ ـ فلا يثبت بمعرّفية التنزيل للماء الجاري إلّا ما يكون في قوّة الاعتصام المنوط، فلا تكون دليلاً على اعتصام الجاري القليل.

وأمّا إذا كان المنزّل منزلة الجاري هو ماء الحمّام المتعارف الذي يستبطن الكرّية حتماً فهو ليس موضوعاً للاعتصام المنوط، بل هو موضوع للاعتصام الفعلي؛ لأنّ الكريّة مستبطنة فيه، فيكون الماء الجاري موضوعاً للاعتصام الفعليّ أيضاً. وحيث إنّ الماء الجاري عنوان ينطبق على القليل والكثير فيثبت الاعتصام لهما معاً.

وهناك اعتراض آخر على الاستدلال بالرواية أفاده السيّد الأُستاذ دام ظلّه، وهو: أنّ ماء الحمّام كان مثاراً للأسئلة من الرواة بعد فراغهم عن كبرى انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة واعتصام الكرّ، وبعد وضوح أنّ الحمَّامات المنظورة للرواة كانت تشتمل بمادّتها على كرٍّ بل أكرار من الماء.

---

(١) أنظر مصباح الفقيه ١: ٦٣ ـ ٦٤.

ومعلومية أنّ كون الماء في الحمّام لا يغيّر أحكامه الثابتة له في غير الحمّام لا يوجد منشأ لإثارة تلك الأسئلة إلّا تشكّك الرواة في أنّ ماء الحوض الصغير هل يعتبر متّصلاً بما في الحوض الكبير بمجرّد وجود أُنبوبٍ بينهما بحيث يكفي هذا لملاحظة المجموع ماءً واحداً وتقوّي أحدهما بالآخر، أوْ لا ؟

وقد تصدّى الإمام لتوضيح اعتصام ماء الحمّام وإزالة التشكّك الواقع في نفوس الرواة، وذلك بتنزيل ماء الحمّام منزلة الماء الجاري.

ومن الظاهر أنّ المياه الجارية في أراضي العرب والحجاز منحصرة بالجاري الكثير، ولا يوجد فيها جارٍ قليل، فالتنظير والتشبيه بلحاظ أنّ الجاري الكثير كما أنّه معتصم لكثرته وتقوّي بعضه ببعضٍ كذلك ماء الحمّام يتقوّى بعضه ببعض، ولو لأجل مجرّد الاتّصال بأُنبوب، فلا نظر في الرواية إلى اعتصام الجاري بالمادة مطلقاً، قليلاً كان أم كثيراً[1].

وهذا البيان الذي أفاده السيّد الأُستاذ في الاعتراض وجيه، ولا يتوقّف على دعوى أنّ المياه الجارية في أراضي العرب منحصرة بالجاري الكثير، بل يتمّ حتّىٰ مع فرض تعارف القليل والكثير معاً؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ السبب المثير لأسئلة الرواة عن ماء الحمّام هو التشكّك في وحدته مع اختلاف سطوحه.

ومن الواضح أنّ هذا التشكّك إنّما هو في فرض جريان الماء. وأمّا الماء الساكن المختلف السطوح فلا إشكال عرفاً في وحدته وانفعاله إذا كان قليلاً، وتقوّي بعضه ببعضٍ إذا كان كثيراً، وإنّما يحصل التشكّك في حالة اختلاف السطوح مع الجريان؛ لاحتمال كون الجريان من سطحٍ إلى سطحٍ موجباً لتعدّد الماء.

---

(١) التنقيح ١: ١٢١ ـ ١٢٢.

وعلى هذا الضوء يمكن أن نفسّر التنزيل في قوله: «ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري» على أساس أنّه في مقام مناقشة هذا التشكّك، بتوضيح: أنّ جريان ماء الحمّام لا ينافي وحدته، كما أنّ جريان الماء الجاري الطبيعيّ لا ينافي وحدته، فكأنّه يريد أن يقول: كما أنّ الماء الجاري الطبيعيّ لا يخرج بالجريان عن الوحدة إلىٰ التعدّد كذلك لا يخرج ماء الحمّام بالجريان عن الوحدة إلى التعدّد.

وفي مقام إفادة هذا المعنى لا يلزم ملاحظة خصوص المياه الجارية الكثيرة؛ لأنّ المقصود ليس إلّا بيان أنّ الجريان في الماء لا يعدّد الماء المفروض وحدته لولا الجريان. وهذا معنى لا يفرق فيه بين الماء الجاري الكثير، والماء الجاري القليل، فلا يرد حينئذٍ على البيان المذكور أنّه لا قرينة على ملاحظة خصوص الكثير من الماء الجاري ومجرّد الغلبة خارجاً لا يوجب الانصراف وظهور اللفظ في الخاصّ.

ومنها: رواية ابن بزيع[1] المتقدّمة، وما قيل أو يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال بها وجوه عديدة:

الوجه الأوّل: مبنيّ على ملاحظة صدر الرواية بدون حاجةٍ إلى ضمّ التعليل المستفاد من قوله: «لأنّ له مادّة»؛ وذلك بأن يقال: إنّ صدر الرواية ـ وهو قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء» ـ صريح في اعتصام ماء البئر وعدم انفعاله، وهذا بنفسه يكفي للحكم باعتصام كلّ ما لَه مادّة من مياه العيون، بحيث لو كانت رواية ابن بزيع تقتصر على هذا الصدر لكفىٰ في إثبات المطلوب؛ لأنّ مياه العيون تشترك مع ماء البئر في وجود المادة، وتختلف عنه في أنّه واقع في قعر الأرض، بخلاف مياه العيون النابعة على سطحها.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

ومن الواضح أنّ الارتكاز العرفيّ يأبى عن دخل خصوصيّة قعر الأرض، وكون الماء النابع لا يتوصّل إليه إلّا بالحفر في الحكم بالاعتصام. فبقرينة هذا الارتكاز تُلغىٰ خصوصية البئرية، ويفهم العرف أنّ موضوع الاعتصام هو ماء البئر، لا بما هو في قعر الأرض، بل بما هو نابع. وبعد إلغاء خصوصية البئرية على هذا النحو يكون صدر الرواية بنفسه دليلاً علىٰ اعتصام مطلق الماء النابع، سواء كان التعليل المصرّح به في ذيل الرواية راجعاً إلى الصدر، أو إلى جزءٍ آخر من فقرات الرواية.

وليس هذا من باب القياس، بل من باب حمل العنوان المذكور في الدليل على المثالية، بقرينة مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي، وتعيين الموضوع الحقيقيّ الذي ذكر ذلك المثال له بتوسّط تلك المناسبات الارتكازية التي تكون ـ باعتبارها من القرائن اللبّية المتّصلة ـ منشأً لانعقاد ظهور الدليل نفسه في ذلك، فيكون العمل على ظهور الدليل. وهذا تقريب صحيح، ولعلّه أوضح التقريبات في المقام.

الوجه الثاني مبنيّ على أنّ العرف لا يلغي بمناسباته الارتكازية خصوصية البئرية، فنستعين في إلغائها بقرينةٍ لفظيةٍ مأخوذةٍ من صدر الرواية أيضاً، أي من قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء»، بقطع النظر عن الجمل المتعقّبة لذلك.

وتوضيحه يتوقّف على شرح معنى كلمة «واسع»، فإنّ السعة في كلمة «واسع» إمّا بمعنى السعة في الحكم فتكون مساوقةً للاعتصام المعبرَّ عنه بقوله: «لا ينجّسه شيء» وإمّا بمعنى السعة في الحجم فتكون بياناً لنكتة الاعتصام.

وحيث إنّ السعة في الحكم وصف للماء بلحاظ حكمه لا بلحاظ نفسه فلا يخلو توصيف الماء بهذا المعنى من السعة من عناية، بخلاف السعة بالمعنى الثاني فإنّها وصف للماء حقيقةً.

فقد يقال على هذا الأساس بظهور السعة في المعنى الثاني، غير أنّه رجَّح في المستمسك[١] أن تكون السعة بمعنى السعة في الحكم لا بمعنى الكثرة؛ لأنّ الكثرة أمر خارجيّ عرفي، فيكون حمل كلمة «واسع» عليه خلاف ظاهر البيان الوارد من الشارع، ولا سيّما بملاحظة عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة.

ولكنّ هذا الترجيح ممّا لا يمكن قبوله؛ لأنّ الكثرة وإن كانت أمراً خارجياً ولكنّ ذكر الشارع له يناسب حاله بما هو شارع إذا كان الغرض من ذكره التنبيه على نكتة الاعتصام، ومناط الحكم بعدم الانفعال الذي بيّنه بقوله: «لا ينجّسه شيء»، فكأنّه قال: «لا ينجّسه شيء لأنه واسع»، فليس ذكر السعة لمجرّد الإخبار عن أمرٍ خارجيٍّ ليقال: إنّه منافٍ مع ظهور حال الشارع، بل تمهيد لبيان الحكم الذي تستتبعه هذه السعة، وإشارة إلى نكتة ذلك الحكم، خصوصاً إذا كان المراد بالسعة: الكثرة المعنوية، لا الكثرة الفعلية.

ونريد بالكثرة الفعلية: ما هو موجود بالفعل من الماء في جوف البئر. ونريد بالكثرة المعنوية: ما هو موجود في عروق الأرض من الرطوبات التي تتكوّن منها مادة ماء البئر.

وظاهر قوله: «ماء البئر واسع» كونه بطبعه مساوقاً للسعة، وهذا قرينة على أنّ نظره في توصيفه بالسعة إلى ما هو موجود في عروق الأرض من المادة، لا إلى ما هو موجود بالفعل من الماء في البئر، إذ ليس الغالب في هذا الماء أن يكون كثيراً. فبهذه القرينة تكون كلمة «واسع» ظاهرةً في النظر إلى ما في المادة. وحيث إنّ ما في المادة ليس ماءً بالفعل وإنّما هو رطوبات على الأغلب فكأنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان أنّ ماء البئر مصداق للكبرى الارتكازية المفروغ عنها، وهي عصمة

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٢٥.

الماء الكثير، وهي مصداقية لا تخلو من عناية؛ لأنّ كون ماء البئر كثيراً إنّما هو بما في المادة، وما في المادة ليس في الغالب ماءً بالفعل، بل رطوبات، فبعناية تنزيل تلك الرطوبة منزلة الماء المتّصل بعضه ببعض يكون ماء البئر مصداقاً للماء الكثير، وباعتبار هذه العناية احتاج الإمام عليه السلام إلى توصيف ماء البئر بأنّه واسع تنبيهاً على هذه العناية، وإشارةً إلى نكتة الاعتصام في ماء البئر. وأين هذا من الإخبار عن مجرّد أمرٍ خارجيٍّ ليقال: إنّه خلاف الظاهر؟!

وأمّا ما اُفيد من عدم المناسبة في التعبير عن الكثرة بالسعة ففيه: أنّ السعة لم يُرَدْ منها الكثرة بمفهومها، بل حيث إنّ للماء حجماً والحجم يتّصف بالسعة فيصحّ توصيف الماء بأنّه واسع، كما يقال: «مكان واسع» و «بلد واسع»، وهذا يعطي في الماء معنى الكثرة.

نعم، قد يستشهد لكون السعة بمعنى السعة في الحكم بأنّ قوله: «لا ينجّسه شيء» لم يعطف بالواو على كلمة «واسع»، وحذف حرف العطف قد يكون قرينةً عرفاً على أنّ الثاني مجرّد تكرارٍ للأوّل، فيدلّ على أنّ السعة بمعنى السعة في الحكم.

ولكن لو سلّم أنّ حذف حرف العطف يدلّ على شيءٍ فيكفي في ذلك كون الثاني متفرّعاً عن الأوّل، ومن شؤونه، من قبيل قوله في موثّقة عمّار الواردة في العصير العنبي: «خمر لا تشربه»[1].

وإذا تمّ لدينا استظهار أنّ السعة بمعنى مساوق للكثرة، وأنّ المراد بالكثرة: الكثرة المعنوية بعناية تنزيل ما في المادة من رطوباتٍ منزلة الماء الفعليّ المتّصل بعضه ببعضٍ فمن المعلوم أنّ الظاهر من ذكر السعة في صدر الرواية بيان نكتة

---

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١٢٢، الحديث ٥٢٦.

الحكم الذي يتلوه. وبهذا يرجع قوله: «ماء البئر واسعٌ لا ينجّسه شيء» إلى القول: بأنّ ماء البئر لا ينجّسه شيء؛ لأنّه ذو سعةٍ وكثرةٍ معنوية، فيسري الحكم إلى كلّ ما كان كثيراً بهذا النحو من الكثرة المعنوية.

وهذا الوجه يتمّ ـ كالوجه الأوّل ـ بدون حاجةٍ إلى الاستعانة بالتعليل الوارد في ذيل الرواية المستفاد من قوله: «لأنّ له مادة».

الوجه الثالث: التمسّك بالتعليل المستفاد من قوله: «لأنّ له مادة» بدعوى: أنّ مقتضى تعليل الحكم باعتصام ماء البئر بالمادة إلغاء خصوصية المورد ـ أي البئرية ـ وإسراء الحكم بالاعتصام إلى سائر موارد وجود المادة.

وهذا الوجه يتوقّف على إرجاع التعليل بالمادة إلى الحكم بالاعتصام، وفي ذلك بحث.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ ما قبل فقرة «التعليل» توجد عدّة مقاطع:

الأوّل: «ماء البئر واسع».

الثاني: «لا ينجّسه شيء».

الثالث: «إلّا أن يتغيّر».

الرابع: «فينزح».

الخامس: «حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه».

فلا بدّ من تحقيق حال هذه المقاطع الخمسة من حيث صلاحية التعليل بالمادة للرجوع إلى أيّ واحدٍ منها.

أمّا المقطع الأوّل المتكفّل لإثبات السعة فمن الممكن تعليله بالمادة؛ لأنّ مردّ السعة المعنوية لماء البئر إلى مادته، كما أشرنا سابقاً.

وكذلك الأمر في المقطع الثاني المتكفّل للحكم بالاعتصام.

وأمّا المقطع الثالث فهو متكفّل للحكم بالانفعال بالتغيّر، ولا معنى لإرجاع

التعليل بالمادة إليه ؛ لأنّ نجاسة الماء المتغيّر لا تتوقّف على المادة .

وأمّا المقطع الرابع ـ وهو الأمر بالنزح ـ فهو على حدِّ الأمر بالغسل إرشاد إلى مطهّرية النزح المذهب للتغيّر ، فكما يستفاد من الأمر بالغسل الحكم بطهارة الشيء عند غسله كذلك يستفاد من الأمر بالنزح المذهِب للتغيّر الحكم بطهارة ماء البئر ، ويمكن إرجاع التعليل إليه بأن تكون المادة علّةً في حصول الطهارة عند تحقّق النزح الموجب لزوال التغيّر .

وأمّا المقطع الخامس ـ وهو قوله : « حتّى يذهب الريح ويطيب طعمه » ـ فليس له مفاد مستقلّ ؛ لأنّ حرف الانتهاء ـ وهو « حتى » ـ إنّما يدلّ على نسبةٍ ناقصةٍ مرجعها إلى تحديد مقدار النزح المأمور به .

نعم ، هناك قضية متصيَّدة من هذا المقطع ، وهي : أنّ زوال التغيّر مترتّب على النزح . وهذه قضية يصحّ تعليلها بالمادة ؛ لأنّ المادة هي التي تؤدّي إلى ترتّب زوال التغيّر على النزح ، نتيجةً لما يستجدّ بالنزح من ماء .

ولكن حيث إنّ هذه القضية متصيَّدة وليست مدلولاً مباشراً للكلام فإرجاع التعليل إليها لا يخلو من عناية .

وعلى هذا فأمر التعليل بحسب الاستظهار العرفيّ يدور بين ثلاثة أُمور ، وهي : السعة ، والاعتصام ، والطهارة بعد زوال التغيّر . فإذا كان التعليل راجعاً إلى الحكم بالاعتصام تمَّ الاستدلال به على المطلوب . وكذلك إذا كان راجعاً إلى السعة ؛ لأنّ السعة إذا كانت بمعنى السعة في الحكم فتعليلها بالمادة هو بنفسه تعليل للاعتصام بالمادة . وإذا كانت بمعنى الكثرة فتكون دالّةً على ما هو المناط لاعتصام البئر ، ويكون التعليل بالمادة موضّحاً أنّ المقصود بالسعة : السعة المعنوية ، فيتعدّى إلى سائر موارد السعة المعنوية الناشئة من المادة .

وأمّا إذا كان التعليل راجعاً إلى حصول الطهارة بعد ارتفاع التغيّر بالنزح

فيكون دالاًّ على مطهّرية المادة، ولا يبقى فيه دلالة على أنّ المادة ملاك للاعتصام في نفسه ما لم تضمّ إلى ذلك عناية أنّ الدفع أهون من الرفع، وأنّ المطهّر من النجاسة دافع لها، على ما سوف يأتي في الوجه الرابع إن شاء الله تعالى.

وحيث إنّ الحكم بالمطهّرية أقرب إلى التعليل في سياق الرواية من الحكم بالاعتصام فقد يقال: إنّ رجوع التعليل إلى المطهّرية هو المتيقّن بحسب الظهور العرفي، وأمّا رجوعه إلى الاعتصام: فإن كان بنحوٍ يختصّ به فهو خلاف الظاهر، وإن كان بنحوٍ يشمله مع الحكم بالمطهّرية فهو محتاج إلى القرينة، فلا يكون في الرواية ظهور في رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام.

وعلى هذا الأساس يتوقّف تصحيح الوجه الثالث على إحدى دعويين:

إمّا دعوى: استظهار رجوع التعليل إلى الحكم بالاعتصام ولو مستقلاً؛ لأنّ صرف التعليل من المتأخّر إلى المتقدّم في السياق وإن كان خلاف الظاهر بطبعه ولكنّ ذلك فيما إذا لم يستظهر كون المتقدّم هو محور الكلام، ومحطّ النظر الرئيسيّ للمتكلّم، وكون ما بعده ملحوظاً في مقام الإفادة بنحو التبعية. وحيث إنّ الكلام في الرواية مسوق بصورةٍ رئيسيةٍ لإفادة الاعتصام فيكون ظاهراً في رجوع التعليل بالمادة إليه.

وإمّا دعوى: أنّ الحكم بالطهارة بعد ارتفاع التغيّر هو عين الحكم بالاعتصام المبيّن أوّلاً، فهناك حكم واحد بالاعتصام والطهارة قد بيّن في الرواية ببيانٍ واحدٍ بقوله: «واسع لا ينجّسه شيء»، واستثني من ذلك صور فعلية التغيّر، فلا يوجد بيانان ـ أحدهما بيان للاعتصام حدوثاً، والآخر بيان لارتفاع النجاسة بقاءً ـ ليكون التعليل مجملاً لتردّده بينهما.

وكلتا الدعويين بلا موجبٍ ولا قرينة، إذ أنّ قوله: «فينزح حتّى يذهب الريح» ظاهر في كونه بياناً لإفادة المطهّرية على حدّ بيانية الأوامر بالغسل لذلك،

فهناك إذن بيان آخر وراء بيان الاعتصام في صدر الرواية، ولا قرينة على كون البيان الثاني ملحوظاً على نحو التبعية بالنسبة إلى البيان الأوّل.

الوجه الرابع: وهو مبنيّ على تسليم رجوع التعليل بالمادة إلى الحكم بالطهارة بعد ارتفاع التغيّر بالنزح، وحاصله: أنّ المادة إذا كانت مطهّرةً ورافعةً للنجاسة بمقتضى المدلول المطابقيّ للتعليل فهي دافعة وعاصمة بمقتضى المدلول الالتزاميّ له؛ لأنّ رافعيته للنجاسة تستلزم عرفاً ـ وبنكتة ارتكاز أهونية الدفع من الرفع ـ كونه دافعاً لها أيضاً، وهو معنى الاعتصام.

وقد يقال: إنّ أهونية الدفع من الرفع تقتضي أن تكون المادة صالحةً لدفع النجاسة التي تصلح لرفعها. وهناك نحوان من النجاسة:

أحدهما: النجاسة بالتغيير التي يبتلى بها الماء المعتصم.

والآخر: النجاسة بالملاقاة التي يبتلى بها الماء غير المعتصم.

وقد ثبت بالمدلول المطابقيّ للتعليل أنّ المادة رافعة للنجاسة الناشئة من التغيير حينما يزول التغيّر. ومن الواضح أنّ المادة غير صالحةٍ لدفع هذه النجاسة؛ لأنّ دفعها معناه: منع النجاسة عن الماء عند تغيّره، وهذا معلوم العدم.

وأمّا النجاسة الناشئة من الملاقاة فلم يثبت بالتعليل كون المادة رافعةً لها لكي يثبت أنّها دافعة أيضاً. وما هو المطلوب بالتعليل كون المادة رافعةً لها لكي يثبت أنّها دافعة أيضاً. وما هو المطلوب في المقام أن نثبت كون المادة دافعةً للنجاسة الملاقاتية لكي يتحقّق اعتصام الماء النابع، وما لم يثبت كون المادة رافعةً لهذه النجاسة الملاقاتية لا يثبت كونها دافعةً لها، وأمّا رافعيتها للنجاسة التغييرية فلا يكفي لاثبات المطلوب.

فإن قيل: إذا ثبت أنّ المادة رافعة للنجاسة التغييرية يثبت أيضاً كونها رافعةً للنجاسة الملاقاتية؛ لأنّ النجاسة التغييرية أشدّ من النجاسة الملاقاتية، وما يرفع

الأشدّ يرفع الأضعف. وإذا ثبت كون المادة رافعةً للنجاسة الملاقاتية بهذا البيان استكشفنا من ذلك أنّها دافعة للنجاسة الملاقاتية أيضاً، وهو معنى الاعتصام.

فكأنّنا نعمل ملازمتين عرفيتين:

إحداهما: أنّ رفع النجاسة الشديدة بالمادة يلزم منه رفع النجاسة الأضعف بالمادة أيضاً.

والأُخرى: أنّ دفع النجاسة الأضعف بالمادة يلزم منه دفعها بالمادة أيضاً.

قلنا: بالإمكان المناقشة في الملازمة العرفية الأُولى؛ وذلك لأنّ رافعية المادة للنجاسة الشديدة وإن كانت تستلزم عرفاً رافعيتها للنجاسة الأضعف بالأولويّة إلّا أنّ هذا إنّما يصح فيما إذا حفظت ظروف متماثلة في الحالتين، ففي رفع المادة للنجاسة الناشئة من التغيير لا ترفع المادة هذه النجاسة إلّا بشرط زوال التغيّر، فإذا أردنا الاحتفاظ بظرف مماثلٍ بالنسبة إلى رفع المادة للنجاسة الأضعف يجب أن نقول: بأنّ لازم ذلك أنّ المادة ترفع النجاسة الناشئة من الملاقاة بعد زوال الملاقاة. فالملاقاة بمثابة التغيّر فكما لا ترفع المادة للنجاسة التغييريّة إلّا بعد ارتفاع التغيّر قد لا ترفع النجاسة الملاقاتية إلّا بعد ارتفاع الملاقاة، وهذا لا يثبت المطلوب، وهو عدم انفعال الماء النابع بالملاقاة.

فإن قيل: إنّ مقتضى خبر ابن بزيع أنّ ماء البئر يطهر بعد زوال التغيّر بسبب المادة، سواء أكان عين النجس لا يزال موجوداً أم لا، وهذا يعني أن المادة تمنع عن النجاسة الملاقاتية أيضاً، وهو معنى الاعتصام.

قلنا: لا إشكال في أنّ ماء البئر بعد زوال التغيّر يعتبر طاهراً ولو كان عين النجس فيه، إلّا أنّ عدم تأثير ملاقاة النجس في انفعاله قد لا يكون بسبب المادة؛ لأنّ ماء البئر معتصم على أيّ حالٍ، والرواية نصّ في ذلك، وإنّما التأمّل في أنّ اعتصامه هل هو لكونه ماء بئرٍ، أو لكونه ماءً نابعاً. والتعليل بالمادة إنّما هو تعليل

لارتفاع النجاسة التي نشأت من التغيّر، وأمّا عدم الانفعال بالملاقاة فهو من شؤون اعتصام ماء البئر المفروغ عنه، والذي بعد لم يتبين حتّى الآن هل هو من شؤون البئرية أو المادة؟

فإن قيل: إنّ النجاسة التي ترفعها المادة بمقتضى التعليل هي نجاسة غير مقرونةٍ بالتغيير، فيصح أن يقال: إنّ المادة إذا كانت رافعةً لنجاسة غير مقرونةٍ بالتغيير فهي دافعة أيضاً لكلّ نجاسةٍ غير مقرونةٍ بالتغيير.

قلنا: إنّ ما ثبت بالتعليل كون المادة رافعةً للنجاسة التي نشأت من التغيير بعد زوال التغيير، ولم يثبت بالتعليل بنحوٍ كلّيٍّ أنّ المادة دافعة لكلّ نجاسةٍ غير مقرونةٍ بالتغيير ليثبت كونها دافعةً لكلّ نجاسةٍ غير مقرونةٍ بالتغيير الذي هو معنى الاعتصام.

نعم، قد يتمَّم هذا الاستدلال بضمِّ أدلّةٍ لبّيةٍ منفصلة؛ وذلك بأن يقال: إنّ المادة لما كانت ترفع النجاسة التغييرية بعد زوال التغيّر فلا يحتمل أن تكون النجاسة الملاقاتية أشدَّ بحيث تبقى حتّى بعد زوال الملاقاة رغم وجود المادة.

وإذا ثبت أنّ الماء النابع لا يحكم عليه بالنجاسة بعد زوال الملاقاة بسبب المادة فيثبت أنّه لا يحكم عليه بها في ظرف فعلية الملاقاة أيضاً، إذ لا يوجد قول بالتفكيك بين الأمرين، بمعنى: أنّ الماء النابع: إمّا أن ينفعل بالملاقاة وتبقى النجاسة حتّى بعد زوال نفس الملاقاة، وإمّا أن لا ينفعل بالملاقاة من أول الأمر، فإذا انتفى الأوّل تعيّن الثاني.

الوجه الخامس: وهو مبنيّ ـ كالوجه السابق أيضاً ـ على رجوع التعليل إلى ارتفاع النجاسة.

وتقريبه: أنّ الماء النابع إذا لاقى النجاسة: فإمّا أن لا ينفعل أصلاً، وإمّا أن ينفعل ويبقى على النجاسة رغم وجود المادة، وإمّا أن ترتفع عنه النجاسة بمجرّد

حدوثها بسبب المادة. والأوّل هو المطلوب. والثاني خلاف ما دلّت عليه رواية ابن بزيع من كون المادة سبباً في ارتفاع النجاسة. والثالث لغو وغير معقولٍ عرفاً، إذ لا معنى لأن يحكم على الماء النابع بالنجاسة مع رفعها في الآن الثاني، فيتعيّن الأوّل وهو المطلوب.

وهذا البيان ظهر جوابه ممّا ذكرناه في مناقشة الوجه السابق، فإنّ هنا ـ بقطع النظر عن الإجماع ونحوه من الأدلّة اللبّية ـ احتمالاً رابعاً، وهو: أن ينجس الماء النابع بالملاقاة، ولا يطهر بسبب المادة إلّا بعد ارتفاع الملاقاة، فمثل هذه النجاسة ليست لغواً كالنجاسة آناً ما؛ لأنّ المفروض استمرارها ما دام عين النجس في الماء. كما أنّها ليست على خلاف ما دلّت عليه رواية ابن بزيع من كون المادة علّةً لارتفاع النجاسة؛ لأنّ غاية ما دلّت عليه هذه الرواية ـ كما عرفنا سابقاً ـ أنّ المادة علّة لارتفاع النجاسة الناشئة من التغيير بعد زوال التغيّر، وهذا لا يلزم منه بالأولوية ارتفاع النجاسة الناشئة من الملاقاة مع فعلية الملاقاة.

وعلى كلّ حالٍ فقد اتضح أنّ أحسن ما يستدلّ به على اعتصام الماء النابع هو خبر ابن بزيع بتقريبه الأوّل والثاني من الوجوه الخمسة التي أوضحناها.

المقام الثاني: في تحقيق النسبة بين دليل اعتصام الماء النابع ودليل انفعال الماء القليل بالملاقاة.

فقد ذكر السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه: أنّ دليل انفعال الماء القليل الشامل للماء النابع القليل هو مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء»[2]، ودليل

---

(١) التنقيح ١: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ١٥٩، الحديث ٦.

اعتصام الجاري ولو كان قليلاً : خبر ابن بزيع . ومن هنا قد يتوهّم أنّ النسبة بينهما العموم من وجه ، فيتعارضان في النابع القليل ، ويفترق المفهوم بالقليل الراكد ، ويفترق خبر ابن بزيع بالنابع الكثير .

ولكنّ الصحيح : تقدّم خبر ابن بزيع على المفهوم ؛ وذلك :

أمّا بناءً على الاستدلال بالتعليل في قوله : « لأنّ له مادة » ـ كما هو الصحيح عند الأُستاذ دام ظلّه ـ فلأنّ التعليل يكون أخصّ مطلقاً من المفهوم ؛ لأنّ المفهوم ينفي وجود ملاكٍ للاعتصام غير الكثرة ، والتعليل صريح في أنّ المادة مـلاك للاعتصام ، فيكون أخصّ مطلقاً من ذلك النفي ، فيتقدّم عليه بالتخصيص .

وإن شئتم قلتم : إنّ ما علّل اعتصامه بالمادة لا يعقل أن يراد به الكثير خاصّةً ؛ لأنّ الكثير معتصم بنفسه بلا حاجةٍ إلى ملاحظة المادة ، فالتعليل المذكور نصّ في شمول الاعتصام المعلّل للقليل ، فيتعيّن تقييد دليل انفعال الماء القليل بغير النابع .

وأمّا بناءً على غضّ النظر عن التعليل بالمادة والاقتصار على الاستدلال بصدرها فبالإمكان أن نستدلّ بصدرها على طهارة ماء البئر ، سواء كان قليلاً أو كثيراً ، فيكون معارضاً بالعموم من وجه ، مع ما دلّ على انفعال الماء القليل ، سواء كان راكداً أو بئراً ، ويتعيّن عندئذٍ تقديم صدر الصحيحة على دليل الانفعال ؛ لأنّنا إذا قدّمنا صدر الصحيحة فلا يلزم منه إلغاء دليل انفعال الماء القليل وسلخ عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً ، بل يلزم منه تـضيّق دائـرة دليـل الانفعال .

وأمّا إذا عكسنا الأمر وقدّمنا دليل إنفعال الماء القليل على الصحيحة فهو يستلزم انحصار اعتصام البئر بما إذا كان كرّاً ، وهذا يعني إلغاء عنوان البئر وسلخه عن الموضوعية للاعتصام رأساً ، إذ يكون حاله حال غيره من المياه التي لا تعتصم

إلّا بالكثرة، فيصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً. وحيث إنّ حمل كلام الحكيم على اللغو غير ممكنٍ فيكون هذا موجباً لتقدّم رواية ابن بزيع على دليل الانفعال.

هذا حاصل ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في تحقيق النسبة بين الدليلين بلحاظ الاستدلال بالتعليل في رواية ابن بزيع، وبلحاظ الاستدلال بصدر الرواية.

وما أفاده على كلا اللحاظين فيه بحث:

أمّا ما أفاده بناءً على ما اختاره من الاستدلال بالتعليل بالمادة الوارد في ذيل رواية ابن بزيع فتوضيح الحال فيه:

إنّ دعوى الأخصّية على هذا التقدير إنّما تتمّ لو كان الاستدلال بالتعليل على النحو الذي بيّنّاه في الوجه الثالث من الوجوه الخمسة المتقدّمة لتقريب دلالة الرواية، فإنّ التعليل على هذا الوجه يكون تعليلاً لنفس الحكم بالاعتصام ابتداءً، فلا يمكن أن يختصّ الاعتصام المعلّل بالكثير؛ لأنّ اعتصام الكثير مستند إلى ذاته، لا إلى مادته، فالتعليل بنفسه يكون قرينةً على أنّ الملحوظ هو الماء القليل ذو المادة، فيكون أخصّ مطلقاً من دليل الانفعال.

غير أنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ لم يستدلّ بالرواية بذلك التقريب، بل افترض رجوع التعليل إلى ارتفاع النجاسة، لا إلى الاعتصام، واستفاد الاعتصام من أولوية الدفع من الرفع عرفاً، فالمدلول المطابقيّ للتعليل ليس هو بيان ملاك الاعتصام، بل بيان ملاك المطهّرية والرافع للنجاسة بعد زوال التغيير.

وإذا كان هذا هو مدلول التعليل فمن الواضح أنّ شموله للتعليل إنّما يكون بالإطلاق، لا بالنصوصية، وهو كأيّ إطلاق آخر قابلٍ للتقييد دون أن يلزم محذور زائد، بأن يلتزم ـ مثلاً ـ بأنّ مطهّرية المادة للماء المتنجّس تختصّ بما إذا كان

الماء المتنجّس كثيراً في نفسه، فالماء الكثير المتنجّس يطهر بالمادة ـ دون القليل ـ بناءً على التقييد.

وبهذا يتّضح أنّ التعليل بناءً على إرجاعه إلى المطهّرية يكون شموله للقليل بالإطلاق، وهذا يعني: أنّ دلالته الالتزامية على كون المادة دافعةً للنجاسة عن القليل النابع من شؤون الإطلاق أيضاً، فيقع هذا الإطلاق طرفاً للمعارضة مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل، دون أخصّيةٍ لأحدهما من الآخر.

فهناك فرق كبير بين أن يكون التعليل في الرواية مسوقاً لبيان الاعتصام ابتداءً وتعليله بالمادة، وبين كونه مسوقاً لبيان ارتفاع النجاسة وتعليله بالمادة، فإنّه على الأوّل لا يمكن تخصيصه بخصوص الكثير، بل يكون نصّاً في النظر إلى القليل، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة.

وأمّا على الثاني فالتعليل قابل لأنْ يتخصّص بالكثير، غاية الأمر أنّ له إطلاقاً للقليل، وإطلاقه له يستلزم إفادة الاعتصام بنكتة أنّ الدفع أهون من الرفع. وبهذا يعارض إطلاقه مع إطلاق دليل انفعال القليل، ولا يكون أخصّ منه؛ لإمكان تخصيص التعليل بخصوص الكثير بأن تكون المطهّرية متوقّفةً على المادة، وكون الماء المطهَّر ـ بالفتح ـ كثيراً في نفسه.

وأمّا ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بناءً على الاستدلال على اعتصام ماء البئر ولو كان قليلاً بإطلاق صدر الصحيحة فتوضيح الحال فيه: أنّ تقديم دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحة وإن كان يستلزم كون ماء البئر ـ كغيره من المياه ـ لا يعتصم إلّا بالكثرة إلّا أنّ هذا ليس فيه محذور، ولا يلزم منه أن يكون أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحة لغواً؛ لإمكان أن يكون الغرض من قوله: «ماء البئر واسع لا ينجّسه شيء» هو التنبيه على أنّ حال ماء البئر كحال غيره من المياه الراكدة التي تعتصم في حال الكثرة؛ وذلك لأنّ ماء البئر مظنّة في نفسه لأن يكون

أسوأ من المياه الراكدة الاعتيادية بحيث لا يعتصم حتّى بالكثرة.

ولهذا ذهب جلّ علماء الطائفة ـ مئات السنين ـ إلى انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيراً، فهذا كاشف عن أنّ ماء البئر كان في الأنظار المتشرّعية في معرض أن يكون أسوأ حالاً من غيره من المياه بحيث لا يعتصم ولو كان كثيراً، فإذا فرض اختصاص الاعتصام المجعول في صدر الصحيحة مجال الكثرة لا يلزم من ذلك لغويّتها، بل كونها بصدد بيان أنّ ماء البئر كغيره من المياه التي تعتصم بالكثرة.

نعم، لو كان ماء البئر ممّا لا يحتمل متشرّعياً كونه أسوأ من غيره من المياه الراكدة فيتعيّن أن يكون غرض المولى من التصدّي لأخذ عنوان البئر في موضوع كلامه والحكم عليه بالاعتصام بيان امتيازٍ له على سائر المياه بكونه معتصماً ولو كان قليلاً.

وإن شئتم قلتم: إنّ العنوان الذي أُخذ في موضوع الحكم: تارةً يحتمل ـ بحسب التصورات المتشرعية النوعية ـ كونه مانعاً عن ذلك الحكم، وأُخرى لا يحتمل ذلك، وإنّما المحتمل كونه مناطاً لثبوته.

ففي الأوّل لا ينعقد للدليل ظهور في كون العنوان دخيلاً في الحكم، بل غاية ما يستفاد منه عدم كونه مانعاً.

وفي الثاني ينعقد ذلك الظهور، وماء البئر في المقام في معرض احتمال أن يكون أسوأ من غيره بحيث لا يعتصم كثيره أيضاً، كما يحتمل أن يكون معتصماً حتّى في القلّة.

فإن تمّ إطلاقه للقليل ثبت اعتصامه، ودخل عنوان ماء البئر في الاعتصام. وأمّا إذا سقط إطلاقه للقليل بالمعارضة مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل فلا يبقى ما يدلّ على أنّ أخذ عنوان ماء البئر من أجل دخله في الاعتصام، بل يحتمل أن يكون لنفي مانعيّته عن المقدار الثابت عن الاعتصام لسائر المياه.

والتحقيق إذن على ضوء ما قلناه: أنّ حال النسبة بين دليل اعتصام الماء

النابع ودليل انفعال الماء القليل يختلف باختلاف نوع الدليل المعتمد عليه في إثبات اعتصام الماء النابع.

فإن كان الدليل هو رواية ابن بزيع بلحاظ إرجاع التعليل بالمادة إلى الحكم بالاعتصام، أو استظهار كون كلمة «واسع» ـ بالمعنى الذي شرحناه سابقاً ـ بياناً لنكتة الاعتصام، فدليل الاعتصام أخصّ مطلقاً من دليل انفعال الماء القليل؛ لأنّه يكون ناظراً إلى القليل بنفسه، إذ لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالمادة وبالسعة المتمثلة في تلك المادة.

وكذلك يقدّم دليل الاعتصام إذا كان هو رواية داود بن سرحان؛ لظهورها في أنّ الماء الجاري بعنوانه موضوع للاعتصام، فلو قدّم عليه دليل انفعال الماء القليل للزم إلغاء العنوان رأساً.

وأمّا إذا كان مدرك الاعتصام رواية ابن بزيع بالتقريب الأوّل أو الرابع أو الخامس فالدلالة على اعتصام القليل بالإطلاق، ولا موجب لتقدّمه على دليل الانفعال.

وكذلك الأمر إذا كان المدرك رواية محمّد بن مسلم؛ لأنّها لو دلّت على الاعتصام فإنّما تدلّ على ذلك بإطلاقها لفرض ورود المتنجّس على الماء الجاري، أو بإطلاقها لفرض كون البول موجوداً بعينه في الثوب عند وروده على عين المتنجّس.

وأمّا إذا كان المدرك للاعتصام رواية سماعة فقد يقال: إنّ دلالتها على اعتصام القليل النابع بالإطلاق؛ لأنّ نفي البأس عن الماء الجاري الذي يبال فيه شامل للقليل الجاري بالإطلاق، فيكون معارضاً مع دليل انفعال الماء القليل.

وقد يقال: إنّ ظاهر السؤال والجواب في رواية سماعة أنّ عنوان الماء الجاري دخيل في الحكم، وحيث يلزم من تقييد الجواب بالكثير طرح هذا الظهور، فلابدّ من تقديم رواية سماعة على أدلة الانفعال.

ثم في التقادير التي نفرض فيها التعارض بالعموم من وجهٍ بين دليل انفعال الماء القليل ودليل اعتصام الماء النابع لابدّ من تشخيص المرجع بعد تساقط الإطلاقين.

وقد أُفيد في المستمسك: أنّ المرجع عموم النبويّ الدالّ على اعتصام الماء مطلقاً ولو كان قليلاً ما لم يتغيّر[١]، ومثل النبويّ الذي أُفيد رواية حريز: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ واشرب»[٢].

ولكن قد يقال في مقابل ذلك: إنّه يوجد مرجع فوقيّ في مرتبة ذلك المرجع يدلّ على النجاسة، وهو ما دلّ على انفعال الماء مطلقاً بملاقاة النجاسة، من قبيل رواية عمّار بن موسى، قال: سئل عن ماءٍ شرب منه باز أو صقر أو عقاب، فقال: «كلّ شيءٍ من الطير يُتوضّأ ممّا يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب»[٣]. وسئل عن ماءٍ شربت منه الدجاجة؟ قال: «إن كان في منقارها قذر لم يتوضّأ منه ولم يشرب»[٤].

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ هذه الرواية تدلّ بإطلاقها على أنّ الماء ينفعل بالقذر، سواء كان قليلاً أو كثيراً، وسواء كان نابعاً أو راكداً. وقد خرج منها الكثير بدليل اعتصام الكرّ. وأمّا القليل النابع فهو مورد التعارض، فيرجع فيه إلى إطلاق الرواية بعد تساقط المتعارضين.

وإذا تمّ دليل على انفعال الماء مطلقاً، ودليل على اعتصام الماء مطلقاً فليس أحدهما أولى بالمرجعية من الآخر بعد تساقط المتعارضين في الماء النابع،

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

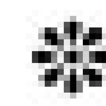
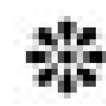
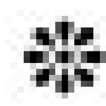
(٤) المصدر السابق: ٢٣١، الحديث ٣.

وسواء كان بالفَوَران أو بنحو الرشح (١). ومثله كلّ نابعٍ وإن كان واقفاً (٢).

---

فيتعارض المرجعان أيضاً، وبعد التساقط يتعيّن الرجوع إلى الأُصول النافية والمؤمِّنة.

وقد تلخّص من مجموع المقامين المتقدمين: أنّ الماء الجاري معتصم مطلقاً، سواء كان كثيراً أو قليلاً.

(١) إذ لا فرق بينهما، سواء كان الدليل على اعتصام الماء رواية ابن بزيع، أو الروايات الواردة في الماء الجاري.

أمّا على الأوّل فلأنّ دلالة الرواية على اعتصام الماء النابع: إن كانت بلحاظ ما دلّت عليه من اعتصام ماء البئر مع إلغاء خصوصية البئرية فمن الواضح أنّ البئر كما قد يكون في مادّته فَوَرانياً كذلك قد يكون رشحياً، فمع إلغاء الخصوصية يحكم باعتصام مطلق النابع.

وإن كانت بلحاظ التعليل بالمادة والسعة فمن المعلوم أنّ كون الماء ذا مادّةٍ لا يتوقّف على أن تكون المادة على مستوى الفوران، إذ لم يؤخذ في مفهومها درجة خاصّة من الإمداد.

وأمّا على الثاني فلأنّ عنوان الماء الجاري متقوّم بمطلق المادة أيضاً، فينطبق على الجاري النابع من مادّةٍ رشحية.

(٢) أمّا بناءً على الاستدلال برواية ابن بزيع فواضح، إذ لم يؤخذ فيها عنوان الجريان.

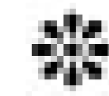
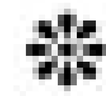
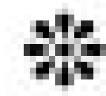
وأمّا بناءً على الاستدلال بروايات الماء الجاري فالجمود على مقتضى اللفظ وإن كان يقتضي اعتبار فعلية الجريان في موضوع الاعتصام إضافةً إلى

مسألة ( ١ ) : الجاري على الأرض من غير مادّةٍ نابعةٍ أو راشحةٍ إذا لم يكن كرّاً ينجس بالملاقاة (١). نعم، إذا كان جارياً من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه بملاقاة الأسفل للنجاسة وإن كان قليلاً (٢).

مسألة ( ٢ ) : إذا شُكَّ في أنّ له مادةً أم لا وكان قليلاً ينجس بالملاقاة (٣).

---

المادة ـ لظهور اللفظة في فعلية التلبس بالمبدأ ـ ولكن يمكن أن يقال : إنّ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية عرفاً تُلغي خصوصيّة الجريان الفعليّ، بحيث ينعقد للكلام ظهور في أنّ الماء الجاري موضوع للاعتصام بما هو ماء نابع، لا بما هو ماء يجري بالفعل.

(١) لوضوح أنّ المادة مقوّمة للحكم بالاعتصام، سواء كان دليل الاعتصام رواية ابن بزيع، أو روايات الماء الجاري.

أمّا على الأوّل فواضح، سواء كان الاستدلال بلحاظ التعليل، أو بلحاظ إلغاء خصوصيّة البئرية.

وأمّا على الثاني فلظهور عنوان الماء الجاري في كونه نابعاً عن مادّةٍ : إمّا في نفسه بدعوى انصرافه إلى انقسام الماء المعهود إلى الراكد والجاري، وإمّا بمناسبات الحكم والموضوع التي تأبىٰ ارتكازاتها عن جعل السيلان بمجرّده ملاكاً.

(٢) تقدّم توضيح ذلك في مسائل الماء المضاف، فليراجع[1].

(٣) وتوضيح ذلك : أنّه إذا كانت له حالة سابقة من ثبوت المادة أو عدمها

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٤٠ وما بعدها من الصفحات.

جرى استصحابها ورتّبت آثارها، وإذا كانت له حالتان متواردتان: من المادة تارةً وعدمها أُخرى لم يجرِ الاستصحابان: إمّا للتعارض، أو لعدم المقتضي. وقد يحكم في هذا الفرض بالنجاسة: إمّا تمسّكاً بعموم الانفعال بناءً على صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية، وإمّا تمسّكاً بقاعدة المقتضي والمانع، بدعوى: أنّ المستفاد من دليل الانفعال ودليل الاعتصام بالمادة كون الملاقاة مقتضيةً للانفعال، وكون المادة مانعةً، فإذا اُحرز المقتضي وشُكّ في المانع جرت قاعدة المقتضي والمانع. وإمّا تمسّكاً بالقاعدة التي أفادها الميرزا في موارد الاستثناء من عامٍّ إلزاميٍّ بعنوانٍ وجوديٍّ من لزوم إحراز ذلك العنوان.

والكلّ غير تامٍّ، وعليه فمع ملاقاة الماء المشكوك للنجاسة يبنىٰ على طهارته؛ لاستصحاب الطهارة، ولقاعدتها.

وإذا لم يكن للماء المشكوك حالة سابقة أصلاً ـ بأن كانت مادّته مشكوكةً من حين تكوّنه ـ فهذا يتميّز على الفرض السابق، بإمكان إجراء استصحاب العدم الأزليّ فيه بناءً على صحّته كبروياً، كما حقّقناه في الأُصول[1].

ثمّ إنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ ذكر[2]: أنّه في الفروض التي لا يجري فيها الاستصحاب لو غسل شيء متنجّس بالماء المشكوك بنحو من الغسل، الذي لا يكون مطهّراً إلّا على تقدير كونه ماءً نابعاً معتصماً ـ كما لو غسل الثوب به بوروده على الماء وقلنا بوجود دليلٍ لفظيٍّ على اشتراط ورود الماء على المتنجّس المغسول في غير المعتصم ـ فيجري في الثوب استصحاب النجاسة.

وهذا الذي اُفيد لا يتمّ على مبناه من عدم جريان الاستصحاب في

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٢٧ ـ ٣٥٠.

(٢) التنقيح ١: ١٣٢.

مسألة ( ٣ ) : يعتبر في عدم تنجّس الجاري اتّصاله بـالمادّة، فـلو كانت المادّة من فوق تترشّح وتتقاطر فإن كان دون الكرّ ينجس [1]. نعم، إذا لاقىٰ محلّ الرشح للنجاسة لا ينجس.

---

الشبهات الحكمية؛ للمعارضة بين استصحاب بقاء المجعول، واستصحاب عدم الجعل الزائد إذا عمَّمنا المعارضة إلى الشبهات الحكمية الجزئية أيضاً.

نعم، إذا بنينا على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقاً، أو خصّصنا إشكال المعارضة بالشبهات الحكمية الكلية صحّ إجـراء اسـتصحاب النجاسة في الثوب المغسول كما أفيد.

وقد يُتوهَّم وجود استصحابٍ موضوعيٍّ موافق، وهو استصحاب عـدم وقوع الغسل المطهِّر؛ لأنّ الغسل المطهِّر غسلان : إمّا الغسل بنحو الورود على الماء في القليل، أو مطلق الغسل مهما كان الوارد والمورود عليه ولكـن فـي خصوص المعتصم، والأوّل معلوم العدم، والثاني مستصحب العدم.

ويندفع التوهُّم : بأنّ الغسل بالماء المعتصم موضوع مأخوذ بنحو التركيب، لا بنحو التقييد، ومرجعه إلى الغسل بماءٍ، وأن يكون معتصماً، أو ذا مادّةٍ مثلاً، والمفروض أنّ الجزء الثاني ليست له حالة سابقة إثباتاً أو نفياً.

## [ شروط اعتصام الجاري ]

(١) وذلك لعدم الاتّصال كما أفاد.

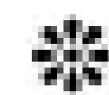
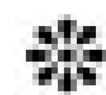
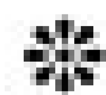
وتحقيق الحال في ذلك : أنّ عدم الاتّصال : تارةً يكون لوضع حاجبٍ يحول دون استمداد الماء من المادّة، وفي مثل ذلك لا إشكال في أنّ عدم الاتّصال يؤدّي إلى عدم الاعتصام.

مسألة ( ٤ ) : يعتبر في المادّة الدوام [١]، فلو اجتمع الماء من المطر أو غيره تحت الأرض ويترشّح إذا حُفِرت لا يلحقه حكم الجاري.

---

وأُخرى يكون عدم الاتّصال نتيجةً لكون الموضع المفروض للمادّة منفصلاً بطبعه عن محلّ تجمّع الماء، كما هو مفروض المسألة في المتن. وفي مثل ذلك قد يقال: إنّ عدم الاتّصال لايضرّ بصدق عنوان المادة، إذ لا يراد بالمادة إلّا أنّ للماء مخزناً يموّن الماء ويمدّه بالمثل، ويكفي في صدق التموين والإمداد أن تكون المادة بنحوٍ تتقاطر من السقف باستمرار، فإن كان الاتّصال معتبراً مع فرض صدق عنوان المادة بدونه فهو بحاجةٍ إلى دليل.

ولكنّ الصحيح اعتباره؛ وذلك لأنّ تقوّي الماء بالمادة المتقاطرة عليه مع عدم الاتّصال الفعليّ ممّا لا يتعقّله العرف، إذ لا يتقبّل الارتكاز العرفيّ أن يكون لجسمٍ منفصلٍ عن الآخر تأثير في عصمته وحفظه من الانفعال، ومثل هذا الارتكاز يكون من القرائن اللبّية التي تمنع عن ثبوت إطلاقٍ في دليل الاعتصام يشمل المادة المتقاطرة بالنحو المفروض.

(١) اعتبار الدوام في المادة:

قد يكون ناظراً إلى التفصيل بين المادة الطبيعية، والمادة الجعلية.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين العيون المستمرّة النبع في تمام الفصول، والعيون التي تنبع في فصل دون فصل.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين المادة القوية، والمادة الضعيفة التي تمدّ آناً وتكفّ عن الإمداد آناً.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين أن يكون النبع مستمرّاً حين ملاقاة

النجس، أو منقطعاً بسدٍّ ونحوه.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين مادّةٍ نابعةٍ بالفعل، ومادّةٍ يتوقّف نبعها على أخذ شيءٍ من مائها.

وقد يكون ناظراً إلى التفصيل بين مادةٍ نابعةٍ بالفعل، ومادّةٍ يتوقّف نبعها على حَفرٍ زائدٍ.

أمّا التفصيل بين المادة الطبيعية والمادة الجعلية فقد استوجهه السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ وحمل عليه عبارة المتن، وذكر: أنّ المادة الجعلية لا توجب الاعتصام؛ لأنّ ظاهر قوله: «لأنّ له مادةً» أن يكون للماء مادة يجري عنها الماء بطبعها، فلا تصدق المادة على الجعلية. فإذا جعلنا مقداراً من الماء في أرضٍ منخفضة الأطراف، أو اجتمع فيها ماء المطر فإنّه يوجب الرشح في جوانبها وجريان الماء، إلّا أنّها غير عاصمة؛ لأنّ المادة جعلية.

وما أُفيد متين لابدّ من المصير إليه، ولكن يبقىٰ بحاجةٍ إلى تمييز ما هو الضابط لكون المادة طبيعيةً وجعلية؟

فقد يقال: إنّ المادة الطبيعية هي المادة المتكوّنة بدون دخل الإنسان، والمادة الجعلية ما كانت من صنع الإنسان. ولكن على هذا يصبح ماء المطر المجتمع في أرضٍ منخفضةٍ؛ مادة طبيعية؛ لأنّه مجتمع بدون دخل الإنسان فيه، مع أنّه قد اعتبر مادةً جعلية.

وقد يقال: إنّ المادة الطبيعية هي المادة التي تشعّبت في أعماق الأرض حتّى أصبحت مجرّد رطوبات، وتتحوّل بالنبع إلى ماءٍ نتيجةً لتجمّع تلك الرطوبات. وأمّا المادة الجعلية فهي ماء مستور في الأرض، سواء كان الساتر هو

(١) التنقيح ١: ١٤١.

الإنسان، أو أمراً طبيعياً.

ولكنّ هذا أيضاً مشكل؛ لأنّ جملةً من العيون التي نعتبرها طبيعيةً تحتوي عروقها الأرضية على ماءٍ بالفعل، فكون المادة مشتملةً على ماءٍ فعليٍّ ـ لا على مجرّد رطوباتٍ ـ يؤكد عنوان المادة، فكيف يجعل مانعاً عن صدق عنوان المادة المأخوذ مناطاً للاعتصام؟

وقد يقال: إنّ العيون الطبيعية هي العيون التي تتمتّع مادّتها بصفة الدوام، لابمعنى أنّها تنبع في كلّ فصول السنة، بل بمعنى: أنّها ـ سواء كانت فصليةً أو سنويةً ـ دائمة في ذلك العطاء السنويّ والفصلي، ولا يقصد بالدوامِ الدوامَ المطلق، بل الزمن المديد عرفاً الذي ينتزع العرف منه عنوان الدوام، في مقابل المواد الجعلية التي ليس لها مثل ذلك الدوام عادةً، بل تنفد خلال أيامٍ أو أسابيعَ أو شهور.

وهذا هو الذي يفسّر لنا نكتة التعبير عن اشتراط كون المادة طبيعيةً في مقابل الجعلية بدوام النبع.

وأمّا التفصيل بين العيون الفصلية وغيرها فهو بلا موجبٍ بعد انطباق عنوان المعتصم على العين الفصلية في فصل نبعها، وكأنّه خلط بين الدوام بالمعنى المقوِّم للمادة الطبيعية في مقابل الجعلية، والدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي.

وأمّا التفصيل بين العيون القوية والعيون الضعيفة التي تمدّ آناً وتكفّ آناً فيحكم باعتصام الأُولى مطلقاً، وعدم اعتصام الثانية في غير حالة الاتّصال، فهو كالتفصيل بين وجود ما يسدّ المادة وعدمه. ومرجع ذلك كلِّه إلى اشتراط الاتّصال الفعليّ بالمادة في الاعتصام.

وأمّا التفصيل بين ما لا يتوقّف نبعه على أخذ شيءٍ منه وما يتوقّف على ذلك

مسألة ( ٥ ) : لو انقطع الاتّصال بالمادّة ـ كما لو اجتمع الطين فمنع من النبع ـ كان حكمه حكم الراكد [١]، فإن أُزيل الطين لحقه حكم الجاري وإن لم يخرج من المادّة شيء، فاللازم مجرّد الاتّصال.

مسألة ( ٦ ) : الراكد المتّصل بالجاري كالجاري، فالحوض المتّصل بالنهر بساقيةٍ يلحقه حكمه، وكذا أطراف النهر وإن كان ماؤها واقفاً [٢].

---

نتيجةً لوصول الماء إلى حدٍّ مساوٍ لسطح النبع فهو بلا موجب؛ لأنّ عنوان المادة المأخوذ ملاكاً للاعتصام لا يستبطن النبع الفعليّ، بل الاتّصال بالماء على نحوٍ يمدّه كلّما نقص منه شيء، وهذا حاصل في المقام.

وأمّا التفصيل الأخير فهو في محلّه؛ لأنّ الماء إذا كان قد استنفد طاقته في طبقةٍ من الأرض وتوقّف النبع على الحفر فلا مادة بالفعل؛ لأنّ الماء الأرضيّ في هذه الحالة لا يمدّ الماء النابع بشيءٍ فلا يكون معتصماً.

[فروع وتطبيقات]

(١) هذا مبنيّ على اشتراط الاتّصال بالمادة، وقد تقدّم الكلام عن ذلك، وتبيّن: أنّ اشتراط الاتّصال بأحد المعنيين مساوق لإشتراط المادة، واشتراطه بالمعنىٰ الآخر بقرينة الارتكاز.

(٢) لأنّ موضوع الاعتصام لو كان هو الماء الجاري لأمكن دعوى الاستشكال؛ لاستظهار فعلية الجريان من العنوان جموداً على ظاهر اللفظ ولكن بعد كون الموضوع هو الماء الذي له مادة فهذا يصدق في المقام بلا إشكال، لأنّ الماء الراكد المفروض يستمدّ من المادة، ولو أخذ منه شيء منحته المادة بدل ما تحلّل منه، وهذا يجعله ماءً له مادّة فيحكم باعتصامه.

مسألة ( ٧ ) : العيون التي تنبع في الشتاء ـ مثلاً ـ وتنقطع في الصيف يلحقها الحكم في زمان نبعها [١].

مسألة ( ٨ ) : إذا تغيَّر بعض الجاري دون بعضه الآخر ، فالطرف المتّصل بالمادّة لا ينجس بالملاقاة وإن كان قليلاً [٢]. والطرف الآخر حكمه حكم الراكد إن تغيّر تمامُ قُطْرِ ذلك البعض المتغيِّر ، وإلّا فالمتنجّس هو المقدار المتغيّر فقط ؛ لاتّصال ما عداه بالمادّة.

---

(١) لِمَا تقدّم من عدم اشتراط الدوام بالمعنى المقابل للنبع الفصلي.

(٢) إذا تغيّر الماء النابع في الوسط فلا إشكال في نجاسة الماء المتغيّر ، كما لا إشكال في طهارة المقدار المتخلّل بينه وبين المادة واعتصامه ؛ لكونه ماءً ذا مادة.

وأمّا المقدار الواقع من الطرف الآخر فهو معتصم بالمادة بلا إشكال إذا لم يكن التغيّر قد شمل تمام قطر الماء في الوسط ؛ لاتّصاله بالمادة حينئذٍ اتّصالاً لا يتخلّله الماء المتغيّر.

وأمّا إذا كان التغيّر قد شمل تمام قطر الماء في الوسط فهناك كلام في : أنّ الماء الواقع في الطرف الأبعد عن المادة هل يعتصم بالمادة ، أو أنّ المادة لا تعصمه ؛ لكون الماء المتغيّر الواقع في الوسط فاصلاً ومانعاً عن اتّصاله بالمادة ، فلا يحكم باعتصامه إلّا إذا كان كرّاً في نفسه ، ومع عدم كرّيّته يحكم بانفعاله ؛ لملاقاته مع الماء المتغيّر ؟

وقد احتمل صاحب الجواهر ـ قدّس الله نفسه ـ اعتصام الماء المتّصل بالماء المتغيّر في هذه الصورة ، بدعوى : أنّ تغيّر بعض الجاري لا يخرج البعض الآخر عن هذا الإطلاق. وأيضاً احتمال الدخول تحت الجاري معارض باحتمال

الخروج، فيبقىٰ أصل الطهارة سالماً فيحكم عليه بالطهارة[١].

وقد اعترض عليه السيّد الحكيم ﷺ في المستمسك: بأنّ الانصراف موجب للخروج عن الإطلاق، وأنّ معارضة احتمال الدخول باحتمال الخروج مرجعها إلى إجمال دليل اعتصام الجاري، والمتعيّن الرجوع حينئذٍ إلى عموم انفعال القليل، لا أصالة الطهارة[٢].

وقد عولجت[٣] كلتا النقطتين في كلام صاحب الجواهر بشكلٍ آخر:

أمّا النقطة الأُولى ـ وهي تقريب شمول دليل الاعتصام للماء المفروض في محلّ الكلام ـ فقد اعترض على ذلك: بأنّ موضوع الحكم بالاعتصام ليس هو عنوان الجاري، وإنّما حكم عليه بعدم الانفعال؛ لأنّ له مادة، والمادة ما يمدّ الماء، والمادة بهذا المعنى غير متحقّقةٍ في الماء المتأخّر، فإنّه لا يستمدّ من المادة بوجه؛ لانفصاله عنها، فلا يصدق أنّه ماء له مادة.

وأمّا النقطة الثانية ـ وهي تقريب صاحب الجواهر للإجمال في دليل الاعتصام والرجوع إلى الأصل المقتضي للطهارة ـ فقد وجِّه ذلك: بأنّ المسألة مبنيّة على النزاع المعروف حول التمسّك بالعامّ، أو استصحاب حكم المخصّص؛ لأنّ الدليل قد دلّ بعمومه على انفعال كلّ ماءٍ قليل بملاقاة النجس، وقد خرج عنه القليل الذي له مادة، وحيث إنّا فرضنا إجمال المخصّص المذكور، وكان المتيقّن منه هو القليل الذي يستمدّ من مادته ففيما زاد عليه يدور الأمر بين استصحاب حكم المخصّص والحكم بعدم الانفعال؛ لأنّه قبل أن يتغيّر المتوسّط منه بالنجس

---

(١) جواهر الكلام ١ : ٢١٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٤١.

(٣) راجع التنقيح ١ : ١٤٧.

كان محكوماً بالطهارة وبين الرجوع إلى عمومات انفعال القليل، فلعلّ صاحب الجواهر يرجِّح استصحاب حكم المخصّص في المقام، بدعوى: أنّ الزمان حيث إنّه مأخوذ ظرفاً لا بنحوٍ مفردٍ فلا يوجد عموم أزمانيّ يرجع إليه بعد انتهاء زمان التخصيص.

أمّا ما أُفيد فيما يتّصل بالنقطة الأُولى فليس حاسماً؛ لأنّ موضوع الاعتصام وإن كان هو الماء الذي له مادة ولكن للقائل بطهارة الماء الأبعد في مفروض الكلام أن يقول: إنّ مجموع الماء المشتمل على المتغيّر في الوسط هو ماء له مادة؛ لأنّه يستمدّ من منبعه بالضرورة، فيكون مصداقاً لموضوع الاعتصام، ومقتضى دليل الاعتصام ـ لولا ما دلّ على نجاسة المتغيّر ـ أنّه طاهر بتمام أجزائه، غير أنّ ما دلّ على نجاسة المتغيّر يقتضي سلب الاعتصام عن جزءٍ من ذلك الماء، وأمّا الباقي فيبقى مشمولاً لدليل الاعتصام.

ولا جواب لمثل هذا الكلام إلّا الانصراف الذي أشير إليه في المستمسك، وحاصله: أنّ الارتكاز العرفيّ يأبىٰ عن تعقل اعتصام الماء الأبعد بنحو الطفرة، ولا يتصوّر طفرة الاعتصام من أحد جانبي الماء المتغيّر إلى الآخر.

وأمّا ما أُفيد فيما يتّصل بالنقطة الثانية فهو لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ من يمنع عن التمسّك بالعامّ بعد انتهاء زمان التخصيص ـ كالمحقّق الخراسانيّ ﷺ[1] مثلاً ـ نظره إلى العموم الأزمانيّ للعامّ، فحيث إنّ الزمان مأخوذ بما هو ظرف، والحكم مجعول على نهج الدوام والاستمرار في عمود الزمان، فإذا انقطع في الوسط بالتخصيص وانتهى زمان التخصيص لا يوجد عموم أزمانيّ في العام يرجع إليه.

وهذا ـ لو تمّ ـ إنّما يجري فيما إذا كان الشكّ متمحّضاً في حصّةٍ زمانيةٍ

---

(١) أنظر كفاية الأُصول: ٤٨٣.

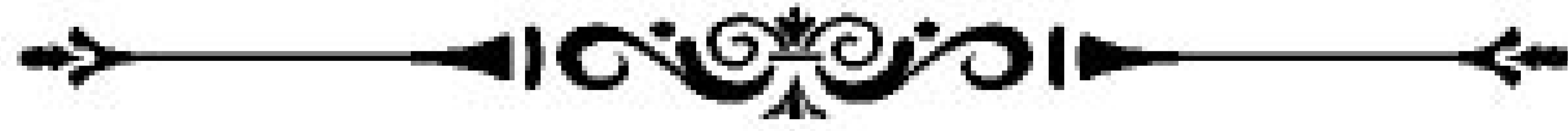
متأخّرةٍ ـ بأن يكون هناك فرد من أفراد العامّ له حصّتان متتاليتان، خرجت الأُولى بدليل التخصيص، ويشك في الثانية ـ فلا يتمسّك لإثبات الحكم فيها بالعامّ إذا لم يكن الزمان مأخوذاً بنحو مفردٍ على مبنىٰ أمثال صاحب الكفاية؛ لأنّ التمسّك: إن كان بالعموم الأفراديّ للعامّ فهو غير صحيح؛ لأنّ الشكّ ليس في خروج فردٍ زائد. وإن كان بالعموم الأزمانيّ فهو غير صحيح؛ لعدم وجود هذا العموم.

وهذا من قبيل الشكّ في حرمة مقاربة الحائض بعد البرء وقبل الغسل، فإنّ في هذا الفرض حصّتين زمانيّتين متتاليتين، وهما: زمان وجود الدم، وزمان البرء وقبل الغسل، والشكّ إنّما هو شكّ في سعة التخصيص من حيث الزمان.

إلّا أنّ شبهة القائل بعدم التمسّك بالعامّ بعد انتهاء زمان التخصيص لا تأتي فيما إذا كان مركز الشكّ قابلاً لفرضه في فردٍ من أوّل الأمر، إذ يكون مرجع الشكّ في التخصيص حينئذٍ إلى الشكّ في تخصيصٍ أفراديٍّ زائد، وهذا ممّا يمكن نفيه بالعموم الأفراديّ للعام.

ومحلّ الكلام من هذا القبيل، فإنّا لو فرضنا أنّ الماء الأبعد عن المادة المفصول عنها بالماء المتغيّر كان كرّاً ثمّ نقص عن الكرّ فأصبح فرداً من موضوع عموم دليل انفعال الماء القليل، فهذا فرد من موضوع دليل العامّ يشكّ ـ منذ صيرورته فرداً لموضوع العامّ ـ في شمول حكم العامّ له. والتمسّك هنا بحسب الحقيقة تمسّك بالعموم الأفراديّ لدليل العامّ، إذ لو لم يحكم بانفعال هذا الماء لكان معنى ذلك خروج فردٍ زائد، لا مجرّد سعة دائرة الخروج الزمانية في الفرد المفروغ عن خروجه. وفي مثل ذلك لا إشكال في التمسّك بالعامّ.

وعلى كلّ حالٍ فالصحيح هو الحكم بانفعال الماء الأبعد إذا لم يكن كرّاً؛ لعدم شمول دليل الاعتصام له جزماً بقرينيّة الارتكاز، وبقائه تحت عمومات انفعال الماء القليل.



المياه

٤

# الماء الرّاكد

- انفعال الراكد بملاقاة النجس.
- تقدير الكرّ.
- حكم الماء المشكوك كرّيّته.
- صور الشكّ في الكرّية حين الملاقاة.
- فروع وتطبيقات.

## فصل

الراكد بلا مادّةٍ إن كان دون الكرّ ينجس بالملاقاة [(١)].

---

**[ انفعال الراكد بملاقاة النجس ]**

(١) الكلام في انفعال الماء القليل يقع على مستويين: تارةً على مستوى القضيّة المهملة، وأُخرى على مستوى القضيّة الكلّيّة التي تعني انفعال الماء بكلّ نجِسٍ ومتنجِّس.

**١ ـ الحكم بالانفعال على نحو القضية المهملة:**

أمّا الانفعال على نحو القضية المهملة فهو المشهور الذي استفاض نقل الإجماع عليه، ولم ينقل الخلاف فيه إلّا من شواذ[(١)]. وادّعي أنّ النصوص الدالّة على ذلك تبلغ المئات، والكلام في ذلك يقع في جهتين:

---

(١) مثل ابن أبي عقيل كما في مختلف الشيعة ١: ١٧٦، وتبعه عليه المحدّث الفيض الكاشاني في المفاتيح ١: ٨١.

الأُولى : في الروايات المستدلّ بها على الانفعال.

والثانية : في الروايات المستدلّ بها على عدم الانفعال.

أمّا الجهة الأُولى فالروايات التي استدلّ بها على الانفعال طوائف من الأخبار :

الطائفة الأُولى : ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بلسان الحكم بالنجاسة عليه بعنوانها ولو مفهوماً ، كمفهوم قوله : «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» ، فإنّ المفهوم ـ سواء كان موجبةً كلّيةً أو موجبةً جزئيةً ـ يثبت النجاسة بعنوانها ولو على نحو القضية المهملة.

الطائفة الثانية : ما دلّ على البأس عند ملاقاة النجاسة للماء القليل ، من قبيل رواية سماعة ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : «إن أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني»[1].

ومقتضى مفهوم هذه الرواية : ثبوت البأس مع وقوع المنيّ على اليد ، والبأس وإن لم يكن مساوقاً للنجاسة مفهوماً ولكنّ الظاهر منه في المقام إرادة النجاسة والتعبير عنها بالبأس ؛ لأنّ ارتكازية نجاسة المنيّ وارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة ـ في الجملة ـ توجب انصراف ذهن الإنسان العرفيّ المتشرعيّ المحتوي على تلك الارتكازات إلى فهم نجاسة الماء من البأس.

الطائفة الثالثة : ما دلّ على عدم جواز الوضوء بالماء القليل الملاقي لعين النجاسة ، من قبيل رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه‌السلام قال : سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثمّ تدخل في الماء ، يتوضّأ منه للصلاة ؟ قال : «لا ، إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كرٍّ من ماء»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٣ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق : ١٥٥ ، الحديث ١٣.

والجمود على دلالة اللفظ المنفصلة عن الارتكازات وإن كان لا يكفي لاستفادة النجاسة من دليل النهي عن الوضوء ـ لأنّه لازم أعمّ ـ ولكن تتمّ هذه الاستفادة عن طريق فهم اللفظ في ضوء الارتكازات العرفية المتشرّعية، فإنّ ارتكازية اشتراط الوضوء بطهارة الماء، وارتكازية سراية القذارة بالملاقاة ـ في الجملة ـ توجب انصراف الكلام سؤالاً وجواباً إلى حيثية نجاسة الماء وانفعاله بالقذر.

ويؤكّد النظر إلى هذه الحيثية استثناء فرض كثرة الماء؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي مناسبة الكثرة للاعتصام. وكون استثناء الكثير استثناءً من الحكم بالانفعال فحمل الرواية على المانعية التعبّديّة لملاقاة الماء للقذر عن صحّة الوضوء به خلاف المفهوم عرفاً على ضوء تلك الاتكازات.

ومثل ذلك يقال عن الروايات الناهية عن الشرب من الماء الملاقي للنجس.

الطائفة الرابعة: الروايات الآمرة بصبّ الماء وإراقته عند ملاقاة النجاسة له، من قبيل رواية أبي بصير، عنهم عليهم السلام قال: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلّا أن يكون أصابها قذر بولٍ أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»[1].

ولمّا كان الأمر بالإراقة إرشاداً إلى عدم صلاحيّته للاستعمال في الوضوء والغسل والتطهير والشرب فيكون كاشفاً عن سراية النجاسة إلى الماء على ضوء الارتكازات المشار إليها سابقاً.

بل قد يقال: إنّ الأمر بالإراقة إرشاد إلى قذارة الماء ابتداءً، فإنّ الشيء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

القذر يصحّ أن يعبَّر عرفاً عن قذارته بلسان «أهْرِقه»، فيكون دالاً عرفاً على النجاسة وانفعال الماء مطابقةً، بلا حاجةٍ إلى توسيط تلك الارتكازات.

الطائفة الخامسة: ما فرض فيه وقوع قذرٍ في أحد الإناءين، وأُمر بإراقتهما معاً والتيمّم[1].

وقد أفردنا هذه الطائفة عن سابقتها ـ مع اشتراكها في الأمر بالإراقة ـ لمزيّةٍ في هذه الطائفة تجعلها أوضح في الحكم اللزومي، وفي أنّ القذارة التي تثبتها في الماء الملاقي للنجس قذارة لزومية لا تنزيهية؛ لأنّها واردة في فرض انحصار الماء بالماءين المشتبهين، فلو كانت القذارة تنزيهيةً لكان اللازم التوضّي من أحدهما وعدم الانتقال إلى البدل، وهو التيمّم الذي لا تصل النوبة إليه إلّا بعد تعذّر الوضوء.

الطائفة السادسة: ما دلّ من الأخبار على النهي عن سؤر الكتابيّ ونحوه، من قبيل رواية سعيد الأعرج، قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن سؤر اليهودي والنصراني؟ قال: «لا»[2].

وهذه الأخبار إذا لم تقترن بما يدلّ على أنّ المراد بالسؤر منها الماء المطلق خاصةً فهي إنّما تدلّ على انفعال الماء المطلق بالإطلاق؛ لأنّ عنوان السؤر يشمله، ودلالتها على ذلك تتوقّف على أن لا يكون الملحوظ في السؤال عن سؤر الكافر الاستفهام عن نجاسته وعدمه، وإلّا لكانت الرواية سؤالاً وجواباً بصدد إثبات النجاسة للكافر، ولا تكون في مقام البيان من ناحية أنّ أيّ قسمٍ من السؤر ينفعل؟ وأيّ قسمٍ لا ينفعل؟

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٩، الباب ١٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

وعلى هذا فلا بدّ من الاتّجاه إلى الاستدلال حينئذٍ بما يشتمل على قرينةٍ تعيّن أنّ المراد بالسؤر منه الماء، ولكنّ روايات سؤر الكتابيّ مبتلاة بالروايات الدالّة على طهارة أهل الكتاب، وبعد تقديم روايات الطهارة عليها ـ المقتضية لطهارة السؤر، وحمل النهي على التنزّه ـ يشكل الاستدلال بها في المقام على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس.

الطائفة السابعة: الأخبار التي دلّت على الأمر بغسل ما يلاقي الماء الملاقي للنجاسة، من قبيل قوله في رواية عمار: «ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء»[(١)] أو قوله في رواية عليّ بن جعفر، الواردة في خنزيرٍ شرب من إناءٍ كيف يصنع به؟ قال: «يغسل سبع مرّات»[(٢)].

فإنّ شُربَ الخنزير من الإناء لا يساوق ـ عادةً ـ ملاقاة الخنزير لنفس الإناء، فالأمر بغسل الإناء كان على أساس ملاقاته للماء الذي شرب منه الخنزير.

وبهذه الطائفة نثبت أوّلاً: نجاسة الملاقي الذي تعلّق الأمر بغسله.

وثانياً: نجاسة الماء الذي كانت ملاقاة الشيء له سبباً للأمر بغسله.

أمّا الأوّل فلأنّ الأمر بالغسل عموماً يدلّ على النجاسة؛ وذلك لنكتتين نوعيّتين:

إحداهما: من ناحية أنّ ارتكازية كون الغسل بالماء هو المنظّف للشيء من القذارات العرفية، فإنّ ارتكاز ذلك مع ارتكازية وجود قذاراتٍ ونجاساتٍ شرعيةٍ ـ في الجملة ـ يوجب انصراف الذهن العرفيّ والمتشرعيّ ـ عند توجّه الأمر بالغسل من قبل الشارع ـ إلى أنّ ذلك على أساس نجاسة الشيء شرعاً، والإرشاد

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

إلى ما هو المطهّر له، وليس أمراً نفسياً.

والأُخرى: من ناحية مادّة الغسل التي تساوق عرفاً مع الإزالة والتنظيف، فالأمر بالغسل يساوق الأمر بإزالة القذر، فيكون دالاً على النجاسة.

وأمّا الثاني فللتلازم الارتكازيّ عرفاً بين نجاسة الشيء بسبب ملاقاته للماء، ونجاسة ذلك الماء، فالدليل على نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ دالّ على نجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ.

الطائفة الثامنة: الروايات الدالّة على اعتصام عناوين مخصوصة، وتعليل هذا الاعتصام بعللٍ مخصوصة من قبيل: ما دلّ على اعتصام عنوان ماء البئر، أو الماء الجاري، أو الماء الذي له مادة، أو ماء البئر لأنّ له مادة، ونحو ذلك من الألسنة الواردة في الروايات التي لا معنى لها لو كان الحكم بالاعتصام ثابتاً للمياه عموماً، قليلها وكثيرها على السواء. وهذه الروايات تكفي لنفي الاعتصام المطلق للماء، ولكنّها لا تدلّ على أنّ كلّ ماءٍ قليلٍ ينفعل بملاقاة النجاسة.

هذه طوائف ثمانية تدلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، أفردنا كلّ واحدةٍ منها عن الباقي لتميّز في تقريب الدلالة، أو درجتها، أو مناقشة الاستدلال.

وباستيعاب ما تقدّم من الطوائف يبدو أنّ دليل الانفعال واضح جدّاً.

وأمّا الجهة الثانية فقد استدلّ على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة بعددٍ من الروايات:

منها: رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر، هل يتوضّأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»(١).

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

وتقريب الاستدلال بها كما عن السيّد الأُستاذ[١] دام ظلّه : أنّ شعر الخنزير نجس، والغالب تقاطر الماء من الحبل على الماء الموجود في الدلو، فلو كان القليل ينفعل بملاقاة النجس لتنجّس ماء الدلو، فَحُكْمُ الإمام عليه السلام بجواز الوضوء من ماء الدلو دليل على عدم انفعال الماء القليل.

وقد اعترض ـ دام ظلّه ـ على ذلك بأربع اعتراضات :

الأوّل : أنّ هذه الرواية ساقطة عن الحجّية ؛ لأنّ دليل انفعال الماء القليل قطعيّ السند، نتيجةً لاستفاضة روايات الانفعال، فتكون هذه الرواية معارضةً للسنّة القطعية، وهذا يسبّب سقوطها.

الثاني : أنّ من الجائز أن لا يكون الحبل المتّخذ من شعر الخنزير متّصلاً بالدلو على نحوٍ يصل اليه الماء ويتقاطر منه على الدلو، وإنّما سأل الراوي لاحتمال بطلان الوضوء بذلك الماء، لا من أجل نجاسته، بل من أجل أنّ الوضوء أمر عباديّ وقد تختلّ عباديّته باستقاءٍ له بنجس العين، إذ قد يكون استعمال نجس العين حراماً.

الثالث : أنّ دلالة الرواية على عدم انفعال القليل بالإطلاق ؛ لأنّ ماء الدلو قد يكون قليلاً، وقد يكون كرّاً، فيقيّد بأدلّة الانفعال.

الرابع : أنّ الرواية لعلّها ناظرة إلى طهارة شعر الخنزير، وعليه فيتعيّن حملها على التقية ؛ لذهاب جماعةٍ من العامّة[٢] إلى عدم نجاسة شعر الخنزير والكلب.

والتحقيق : أنّ هذه الاعتراضات الأربعة لا يمكننا التسليم بأيّ واحدٍ منها بالصيغة التي نقلناها.

---

(١) التنقيح ١ : ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢) أنظر الحاوي الكبير ١ : ٣٠٤، ٣١٥. المحلّى ١ : ١٠٩. ومغني المحتاج ١ : ٧٨.

أمّا الاعتراض الأوّل فيرد عليه : أنّ الرواية ليست معارضةً للدليل القطعيّ المتحصّل من الروايات المستفيضة الدالّة على الانفعال ؛ لأنّ جُلَّ تلك الروايات إنّما ورد في انفعال الماء القليل بعين النجس ، ورواية زرارة لا تدلّ على أنّ ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة عين النجس ، وإنّما تدلّ على أنّه لا ينفعل بقطرات الماء الواقعة فيه بعد ملاقاتها للحبل المتّخذ من شعر الخنزير ، وهذه القطرات متنجّسة ، فغاية ما تدلّ عليه أنّ الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس ولو كان مائعاً . وهذا المعنى لا يتعارض مع السنّة القطعية لكي تسقط الرواية عن الحجّية .

وبما ذكرناه ظهر الجواب الصحيح على الاستدلال بهذه الرواية ، وهو : أنّها إذا تمّت دلالتها فهي لا تنفي الانفعال بعين النجس الذي هو موضوع البحث فعلاً .

وأمّا الاعتراض الثاني فيرد عليه : أنّ احتمال بطلان الوضوء والخلل في عباديّته بسبب الاستقاء له على وجهٍ محرَّمٍ وإن كان موجوداً عقلاً ولكنّه ليس احتمالاً عرفياً ، فيكون حمل نظر السائل عليه خلاف الظهور العرفيّ لسؤاله ؛ لأنّ الاحتمال العرفيّ ما كانت حيثياته المشكوكة من الحيثيات التي يلتفت إليها العرف بما هو عرف ، ويترقّب أن تكون منشأً للحكم شرعاً بالبطلان .

ولا شكّ أنّ مصداق ذلك في الرواية هو احتمال بطلان الوضوء من ناحية النجاسة ، لا احتمال البطلان من ناحية أنّ عباديّة الوضوء تنافي مع الحصول على الماء بمقدّمةٍ محرَّمة ، وهي استخدام نجس العين مثلاً ، وخصوصاً أنّه لم يُفرَض في الرواية ـ سؤالاً ولا جواباً ـ أنّ المتوضِّئ هو نفس الذي يستقي من البئر ، بل ظاهر الرواية السؤال عن صحّة الوضوء من ماء الدلو في نفسه سواء كان المتوضِّئ هو نفس الشخص الذي استقىٰ أو غيره. ومن الواضح في هذا الضوء أنّ الجهة المنظورة ليست هي منافاة العبادية مع المقدمة المحرّمة ، إذ لا يتصوّر ذلك مع توضّئ غير المستقي ، وإنّما هي نجاسة الماء التي لا يفرق فيها بين أن يكون

المتوضّئ نفس المستقي أو غيره.

وأمّا الاعتراض الثالث فيرد عليه: أنّ الدلو لو سلّم أنّه يشمل الأحجام الكبيرة التي تسع كرّاً من الماء فلا شكّ في أنّ تقييد الحكم في الرواية بصورة كون ماء الدلو كرّاً ليس عرفياً؛ لأنّ الغالب في الدلو أن يكون أقلّ من ذلك، فيكون تقييداً بالفرد النادر.

وما أفاده السيّد الأُستاذ في هذا الاعتراض من حمل الدلو على الكرّ ينافي ما صرّح به في رواية أبي مريم الأنصاريّ من غرابة حمل الدلو على الكرّ[1].

وأمّا الاعتراض الرابع فيرد عليه: أنّ نجاسة شعر الخنزير: إمّا أن تكون ثابتةً بدليلٍ خاصٍّ قطعيٍّ يحتّم حمل ما دلّ على طهارته على التقية. وإمّا أن تكون ثابتةً بدليلٍ خاصٍّ ظنّيٍّ معتبر. وإمّا أن تكون ثابتةً باطلاق دليل نجاسة الخنزير، بدعوى: أنّ إطلاق ما دلّ على نجاسة الخنزير يقتضي نجاسة تمام أجزائه حتّى الشعر.

أمّا على الأوّل فيندفع الاعتراض الرابع: بأنّ القائل بعدم انفعال الماء القليل يمكنه أن يستدلّ على ذلك بالمجموع المركّب من رواية زرارة والدليل القطعيّ الدالّ على نجاسة شعر الخنزير؛ لأنّ المجموع المركّب منهما يدلّ بالالتزام على أنّ الماء القليل لا ينفعل بالملاقاة؛ لأنّ جواز الوضوء من ماءِ الدلوِ له أحد سببين: إمّا طهارة شعر الخنزير، وإمّا عدم انفعال الماء القليل. فالدالّ على الجواز مع الدالّ على نفي السبب الأوّل المحتمل يدلّ التزاماً على تعيّن السبب الثاني، فيكون المجموع المركّب من الدالّين طرفاً للمعارضة مع أدلة الانفعال. ولكن حيث إنّ الدالّ على نفي السبب الأوّل المحتمل قطعيّ ـ بحسب الفرض ـ فسوف يكون

---

(١) التنقيح ١: ١٦٣ ـ ١٦٤.

طرف المعارضة الحقيقيّ مع أدلّة الانفعال الدليل الدالّ على الجواز، وهو رواية زرارة، ومع تكافؤ المتعارضين يتساقطان معاً، ويظلّ دليل نجاسة شعر الخنزير ثابتاً.

وأمّا على الثاني فالمعارضة أيضاً تقع بين مجموع الدالّين ودليل الانفعال، غير أنّ هذه المعارضة سوف تكون على هذا التقدير ثلاثية الأطراف، بمعنى العلم بأنّ واحداً من الأدلّة الثلاثة لا بد من سقوطه؛ لأنّ نجاسة شعر الخنزير وانفعال الماء القليل وجواز الوضوء من ماء الدلو لا يمكن أن تثبت جميعاً، ومع فرض التكافؤ تسقط الأطراف الثلاثة جميعاً.

وأمّا على الثالث فالمعارضة أيضاً ثلاثية الأطراف، لكن حيث إنّ دليل نجاسة شعر الخنزير ـ على هذا التقدير ـ ليس إلّا إطلاق دليل نجاسة الخنزير فيمكن أن يكون المجموع المركّب من دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ورواية زرارة ـ الدالة على جواز الوضوء من الدلو ـ مقيّداً لذلك الإطلاق؛ لأنّ هذا المجموع المركّب يدلّ بالالتزام على طهارة شعر الخنزير فيقيّد إطلاق دليل نجاسة الخنزير به. ونتيجة ذلك: الالتزام بطهارة شعر الخنزير وانفعال الماء القليل بالملاقاة.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه: أنّ تقريب الاستدلال بالرواية بالطريقة التي أفادها السيّد الأُستاذ لو تمّ لا يثبت وجهة نظر المنكر للانفعال في هذه المسألة؛ لأنّه يدلّ على عدم انفعال ماء الدلو بالمتنجّس، لا عدم انفعاله بعين النجس، ولهذا لابدّ من تغيير تقريب الاستدلال وبيانه على نحوٍ ينتج ـ لو تمّ ـ عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس.

وتفصيل ذلك: أنّ الحيثية الملحوظة للسائل في سؤاله مردّدة ثبوتاً بين ما يلي من حيثيات:

١ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء؛ لأنّ عباديّته تنافي مع ارتكاب مقدمةٍ محرّمةٍ في طريقه.

٢ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء؛ لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب القطرات المتساقطة عليه من الحبل.

٣ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء؛ لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب أنّ ماء البئر لعلّه غير معتصمٍ وينفعل بملاقاة الحبل.

٤ ـ أن تكون هي احتمال بطلان الوضوء بعد الفراغ عن اعتصام ماء البئر؛ لاحتمال نجاسة ماء الدلو بسبب ملاقاة الحبل له بعد انفصاله عن ماء البئر.

٥ ـ أن تكون الجهة الملحوظة للسائل هي أنّ شعر الخنزير هل هو نجس لكي ينفعل ماء الدلو، أو طاهر؟

٦ ـ أن تكون الجهة الملحوظة للسائل هي الشكّ في الملاقاة بعد الفراغ عن الانفعال على تقديرها.

والاحتمال الأوّل ساقط بالظهور العرفيّ، كما تقدّم.

وكذلك الاحتمال الثالث؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ السؤال حقيقة عن حكم ماء البئر، مع أنّ ظاهر توجّه السؤال في الرواية إلى الوضوء من ماء الدلو، لا إلى ماء البئر أنّ المحذور المنظور للسائل مرتبط بماء الدلو لا البئر، وإلّا لكان الأنسب عرفاً جعل ماء البئر نفسه محطّاً للسؤال، ولو كان غرض السائل التعرّف على حكم البئر، وكان جهله بحكم ماء الدلو بسبب عدم معرفته بحكم ماء البئر من حيث الاعتصام والانفعال.

والاحتمال الخامس ساقط أيضاً، ولو بلحاظ ضمّ الدليلِ الخاصّ الدالّ على نجاسة شعر الخنزير ـ إذا كان موجوداً ـ بالنحو الذي أوضحناه في مناقشة الاعتراض الرابع للسيّد الأُستاذ دام ظلّه.

والاحتمال السادس تقييد للإطلاق بلا موجب؛ لأنّ الفرضية المطروحة من قبل السائل كما تناسب مع الشكّ في ملاقاة ماء الدلو للقطرات المتساقطة أو للحبل كذلك تناسب مع الجزم بتساقط القطرات. وحيث إنّ الشكّ بعنوانه لم يؤخذ في السؤال ولا في الجواب فمقتضى الإطلاق ـ سؤالاً وجواباً، وعدم تقييد الحكم بالجواز سؤالاً وجواباً بصورة الشكّ ـ أنّ النظر إلى الحكم الواقعيّ، لا إلى الحكم الظاهريّ في صورة الشكّ.

فيبقى الأمر دائراً بين الاحتمالين: الثاني والرابع، وحينئذٍ يتوقّف الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس على أحد أُمور:

الأوّل: أن يُدَّعىٰ استظهار الاحتمال الرابع من الرواية.

الثاني: أن يُدَّعىٰ كون الملاقاة بين الحبل وماء الدلو أمراً غالبياً، ولازماً عادياً في الفرضية التي طرحها السائل، فإنّ هذه الغلبة الخارجية تنفع لإثبات عدم الانفعال بعين النجس ولو لم يكن نظر السائل إلى الحيثية المذكورة في الاحتمال الرابع.

فمثلاً: لو فرضنا أنّ السائل كان يسأل بلحاظ القطرات المتساقطة، أو بلحاظ احتمال البطلان التعبدي، وكان الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجاسة، وكانت ملاقاة الحبل لماء الدلو أمراً غالبياً وعادياً في مورد الرواية للزم أن يكون الحكم بالجواز حيثياً لا فعلياً، أي: أن يكون جوازاً بلحاظ الناحية الملحوظة للسائل، دون أن يكتسب الفعلية أصلاً في مقام العمل، وهذا خلاف الظاهر.

الثالث: أن يفترض إجمال السؤال، فلا يعلم هل يسأل عن حكم ملاقاة الحبل لماء الدلو، أو حكم ملاقاة القطرات المتساقطة له؟ ولكن حيث إنّ الإمام عليه‌السلام حكم بجواز الوضوء دون أن يستفصل ويراجع السائل في تعيين

مقصوده فيدل جوابه بالإطلاق الناشئ من ترك الاستفصال على أنّه لا محذور، سواء كان الملحوظ ملاقاة نفس الحبل لماء الدلو، أو ملاقاة القطرات.

وهذه الأُمور الثلاثة كلّها غير تامّة:

أمّا الأوّل فلأنّه لا موجب لاستظهار الاحتمال الرابع من الرواية؛ لأنّ نظر السائل في شكّه الباعث على السؤال ـ بما هو إنسان عرفيّ ـ صالح للاتّجاه إلى حيثية ملاقاة نفس الحبل للماء، وإلى حيثية ملاقاة القطرات.

بل لعلّ الثاني أقرب؛ لأنّ الحيثية الملحوظة للسائل لابدّ أن تكون ـ مهما أمكن ـ مأخوذةً من نفس سؤاله: إمّا بأن تكون مفروضةً في السؤال صريحاً، وإمّا بأن تكون لازماً عادياً أو غالبياً للفرضية المطروحة في السؤال.

وحيثية ملاقاة الحبل لماء الدلو بعد انفصاله عن ماء البئر لم تفرض في كلام السائل، ولا هي من اللوازم الغالبية للفرضية المطروحة من قبله، بل الغالب خلافها؛ لأنّ الدلو بعد ملئه بالماء ومحاولة جذبه إلى أعلى يتوقّف صعوده على جذب الحبل، فيكون الحبل أوّل ما يُجذب، ثمّ الدلو، فأين تحصل ملاقاة الحبل لماء الدلو بعد انفصاله عن ماء البئر؟!

وعلى العكس من ذلك حيثية تقاطر القطرات من الحبل في ماء الدلو، فإنّها وإن لم يصرّح بها السائل ولكنّها من الأُمور العادية بالنسبة إلى الفرضية التي طرحها، فينصرف السؤال إليها.

وبما ذكرناه يظهر بطلان الأمر الثاني القائم على أساس دعوى غلبة ملاقاة الحبل لماء الدلو، فقد عرفت أنّ الغالب عكس ذلك ولا أقلّ من عدم إحراز هذه الغلبة.

وأمّا الأمر الثالث ـ المبنيّ على افتراض الإجمال في السؤال ـ فهو من صغريات بحثٍ كلّيٍّ في أنّ الإجمال في السؤال هل يسري إلى الجواب أوْ لا؟

وقد حقّقنا ذلك في بحثٍ سابق[١] وأثبتنا سريان الإجمال.

وعليه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس، وسوف يأتي[٢] الحديث عن الرواية مرّةً أخرى ـ إن شاء الله تعالى ـ من زاوية الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس.

ومنها: ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه‌السلام قال: قلت له: راوية من ماءٍ سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميّتة، قال: «إذا تفسّخ فيها فلا تشرب من مائها، ولا تتوضّأ، وصبّها، وإن كان غير متفسّخٍ فاشرب منه وتوضّأ، واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية، وكذلك الجرّة، وحِبّ الماء، والقربة، وأشباه ذلك من أوعية الماء». قال: وقال أبو جعفر عليه‌السلام: «إذا كان الماء أكثر من راويةٍ لم ينُجّسه شيء، تفسّخ فيه أو لم يتفسّخ، إلّا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء»[٣].

وتقريب الاستدلال بها واضح، وقد يعترض على ذلك باعتراضين:

الأوّل: أن القائل بانفعال الماء القليل يقول: إنّه ينفعل بملاقاة الميتة، سواء تفسّخت فيه أم لا.

والقائل بعدم الانفعال يقول: إنّه لا ينفعل بالملاقاة، سواء تفسّخت الميتة فيه أم لا ما لم يحصل التغيّر.

فالتفصيل في انفعال الماء القليل بين حالة التفسّخ وعدمه ـ كما في الرواية ـ ممّا لم يقل به أحد.

الثاني: أنّ مقدار الراوية أقلّ من الكرّ، وقد حكمت الرواية بالفرق بين

---

(١) راجع الصفحة ٣٥٨ وما بعدها.

(٢) في الصفحة ٤٣٧ وما بعدها.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٠، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

ما يزيد على راويةٍ وما هو أقلّ من ذلك، مع أنّه لا قائل بهذا الفرق؛ لأنّ القائل بالانفعال يُفَرِّق بين الكرّ وما هو أقلّ منه، والقائل بعدمه لا يفرّق بين القليل والكثير أصلاً.

أمّا الاعتراض الأوّل فيمكن الجواب عليه: بأنّ الرواية لها دلالتان:

إحداهما: دلالة بالصراحة على أنّ الملاقاة لعين النجس بمجرّدها لا تسبّب انفعال الماء القليل.

والأُخرى: دلالة بالظهور على أنّ الملاقاة المقرونة بالتفسّخ توجب الانفعال.

فإن كنّا نحتمل فقهيّاً أن يكون للتفسخ بعنوانه تأثير في الانفعال ـ بوصفه مرتبةً متوسّطةً بين الملاقاة المجرّدة والتغيّر ـ تعين الأخذ بكلتا الدلالتين للرواية.

وإن كنّا لا نحتمل فقهيّاً ذلك فلابدّ من الأخذ بالدلالة الأُولى للرواية، ورفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية في موضوعية التفسّخ بعنوانه للحكم بالانفعال، وحمله على أنّه أُخذ باعتباره ملازماً لحدوث التغيّر ولو في مقدارٍ قليلٍ من الماء، وهو المقدار الذي يحيط بالميتة المتفسّخة ويتخلّلها، فإنّ هذا المقدار يتغيّر عادةً بسبب تفسّخ الميتة فيكون نجساً. وحينما يتوضّأ الشخص من الماء ويختلط بعضه ببعضٍ وإن كان ذلك المقدار المتغيّر سوف يختلط بغيره عادةً ويزول تغيّره ولكنّ زوال التغيّر عن الماء القليل قد لا يكون مطهّراً ما لم يتّصل بالمادة أو الكرّ.

وبذلك يظهر الفرق بين ما إذا تفسّخت الميتة في ماءٍ كثيرٍ كرٍّ، أو في ماءٍ قليل، فإنّ مقداراً قليلاً من الماء وإن كان سوف يتغيّر في كلتا الحالتين ولكنّ المقدار المتغيّر في الكثير يطهر إذا زال عنه التغيّر بالاتّصال بالكثير، وأمّا المقدار المتغيّر في القليل فلا يطهر؛ لأنّه لم يتصل بالكثير.

وهكذا نلاحظ إمكان توجيه الفرق بين حالة التفسّخ وعدمه في الماء

القليل، وتوجيه الفرق بين حالة التفسّخ في القليل وحالة التفسخ في الكثير، بعد البناء على أنّ التفسّخ يلازم عادةً تغيّر مقدارٍ قليلٍ من الماء، والبناء علىٰ أنّ المتغيّر لا يطهر ـ حتّى إذا زال تغيّره ـ إلّا بالاتّصال بالمادّة أو الكثير، ولا يكلّف ذلك إلّا رفع اليد عن ظهور الدلالة الثانية للرواية في كون التفسّخ مأخوذاً على وجه الموضوعية للحكم بالانفعال.

ومن المعلوم أنّ تعيّن رفع اليد عن ذلك لا يُسوِّغ رفع اليد عن الدلالة الأُولى الصريحة في عدم الانفعال.

وأما الاعتراض الثاني فيرد عليه: أنّ عنوان «أكثر من راويةٍ» إن لم يكن مطابقاً أو مقارباً لمقدار الكرّ فهو ـ على الأقلّ ـ عنوان مطلق قابل للتقييد بالكرّ، فلا يؤدّي الاعتراض المذكور إلّا إلى رفع اليد عن إطلاق هذا العنوان.

وقد نقل عن ابن الجنيد: أنّ الكرّ قُلّتان[1]، والقلّتان راوية، مع أنّه لم ينقل عنه شيء في وزن الكرّ خلاف ما عليه المشهور. وهذا يبرز احتمال أن تكون الراوية في ذلك العصر مقاربةً للكرّ وزناً، ولو فرضنا أنّ الراوية كانت أقلَّ من الكرِّ فليقيّد إطلاق قوله: «إذا كان أكثر من راويةٍ» بالكرّ. وقد جاء في التنقيح[2] في بحث مساحة الكرّ: الاعتراف بأن ما دلّ من هذه الرواية على اعتصام ما كان أكثر من راويةٍ قابل للتقييد.

فالمهمّ في التخلّص من الاستدلال بالرواية المذكورة على الانفعال ضعف السند؛ لأنّه جاء في طريقها عليّ بن حديد، وهو لم يوثّق.

نعم، الجملة الأخيرة الخارجة عن محطّ الاستدلال ـ وهي «إذا كان الماء

---

(١) المعتبر ١: ٤٥.

(٢) التنقيح ١: ٢٠٩.

أكثر من راويةٍ... إلى آخره» ـ نقلت بسندٍ صحيح، ولم يعلم فيه النقل عن الإمام عليه‌السلام.

ومنها: ما دلّ على عدم انفعال الماء إلّا بالتغيّر، من قبيل رواية حريز: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ منه ولا تشرب»[١].

ورواية العلاء بن الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الحياض يُبَالُ فيها؟ قال: «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»[٢]. ونحوهما غيرهما[٣].

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات: أمّا ما أُخذ في موضوعها عنوان الحوض ونحوه ـ كرواية العلاء ـ فقد يُتأمّل في شمولها للقليل بدعوى انصراف الحياض التي يبال فيها للكثير. وإن منع هذا الانصراف فحالها حال رواية حريزٍ وغيرها، وهي لا تشكّل دليلاً على عدم انفعال القليل إلّا بإطلاقها للماء القليل، وهو إطلاق قابل للتقييد بالروايات الواردة في انفعال الماء القليل الراكد بأنحاءٍ من الملاقاة التي لا تقتضي التغيير عادةً؛ لأنّ هذه الروايات أخصّ مطلقاً من أمثال رواية حريز.

ولا نحتاج مع هذا إلى دعوى تقييد إطلاق رواية حريزٍ وأضرابها بمفهوم «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء» كما أُفيد؛ لكي ينشأ إشكال حاصله: أنّ منطوق هذه الجملة ينفي انفعال الكرّ حتى بالتغيّر، ومفهومها يدلّ على نقيض السالبة الكلية، أي: على انفعال القليل في الجملة، والقدر المتيقّن منه الانفعال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ١٣٩، الحديث ٧.

(٣) أنظر وسائل الشيعة: ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق.

بالتغيّر، فلا يكون فيها ما يدلّ على انفعال القليل بمجرّد الملاقاة؛ لكي تكون مقيِّدةً لإطلاق رواية حريزٍ الدالّ على عدم الانفعال.

وقد أجاب السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ على هذا الإشكال: بأنّ الانفعال بالتغيّر خارج عن إطلاق النفي في المنطوق، بل المنفيّ منطوقاً هو الانفعال بالملاقاة بقرينة ما دلّ على انفعال ماء البئر بالتغيّر ـ مع أنّ الغالب فيه الكرّية ـ ورواية شهاب بن عبد ربّه[2] الواردة في الكرّ المتغيّر والحاكمة بانفعاله. وإذا كان المنفيّ منطوقاً هو الانفعال بالملاقاة فالثابت مفهوماً هو انفعال القليل بالملاقاة، فيكون مقيِّداً لإطلاق رواية حريز.

وما أُفيد من اختصاص النفي في المنطوق بالملاقاة وعدم شموله للتغيّر بالقرينتين المشار إليهما لا يخلو من إشكال:

أمّا القرينة الأُولى فلأنّ جمهور الفقهاء ـ الذين بنوا على انفعال ماء البئر بالملاقاة مطلقاً ـ التزموا بإمكان أسوئية ماء البئر من الماء الراكد، وإذا كان احتمال الأسوئيّة ثابتاً فلا يمكن الاستدلال بما دلّ على انفعال ماء البئر بالتغيّر على أنّ الماء الراكد ينفعل بالتغيّر أيضاً.

وأمّا القرينة الثانية فلأنّ رواية شهاب غير تامّةٍ سنداً وإن عبّر عنها في التنقيح بالصحيحة[3].

وقد تقدّم[4] في بحث التغيّر وانفعال الكرّ المتغيّر مالَه نفع في المقام

---

(١) أنظر التنقيح ١: ١٥٣ ـ ١٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٦١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

(٣) التنقيح ١: ١٥٥.

(٤) راجع الصفحة ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

فيلاحظ.

ومنها: خبر محمّد بن ميسر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه، وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان؟ قال: «يضع يده، ثم يتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله عزوجل: ﴿ **ما جعل عليكم في الدينِ من حرجٍ** ﴾»[1].

والاستدلال بهذا الخبر وتمييزه عن المطلقات السابقة ـ من قبيل رواية حريزٍ ـ مبنيّ على أن يكون القليل المأخوذ قيداً في كلام السائل بالمعنى المقابل للكثير العرفيّ، فيكون الخبر وارداً في الماء القليل بالمعنى المبحوث عنه، ولا مجال لتقييده بأدلّة الانفعال.

ولكنّ حمل القليل على هذا المعنى بلا موجبٍ، كما أشار إليه السيّد قدس سره في المستمسك[2]، بل لعلّه بمعنى القليل العرفيّ الصادق على ما لا يمكن الارتماس فيه ولو كان كرّاً، فيقبل التقييد بأدلّة الانفعال.

ولا فرق في تسجيل هذه المناقشة في الاستدلال بين أن نفترض أنّ نظر السائل إلى احتمال محذور انفعال الماء بملاقاة النجاسة، أو إلى احتمال نجاسة الماء بوصفه ماءً مستعملاً، كما احتمل ذلك في التنقيح[3]؛ نظراً إلى أنّ جماعةً من فقهاء العامة[4] أفتوا بأنّ الماء المستعمل نجس مالم يبلغ عشرة أشبارٍ في عشرة،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٤٤.

(٣) التنقيح ١: ١٥٨.

(٤) راجع الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٣٨ والمغني ١: ٢٦، وفيهما بدل «أشبار»: «أذرع».

غير أنّ قوله : «وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان» واضح في أنّ للسائل نظراً إلى انفعال الماء بالقذارة، وليس نظره إلى محذور الماء المستعمل فقط.

وقد يجاب على الاستدلال بهذا الخبر عن طريق إبراز قرينةٍ على اختصاص هذا الخبر بالماء البالغ كرّاً، وهو ظهور كلام الإمام عليه‌السلام في أنّ الحكم بالانفعال في مورد الرواية يعتبر لوناً من الحرج، مع أنّ من الواضح عدم الحرج في الحكم بانفعال الماء القليل كما في المستمسك(١).

ولكن قد يكون تطبيق الحرج ـ مع افتراض أنّ الماء قليل ـ بعناية انحصار الماء بذلك الماء القليل، كما يناسبه مورد الرواية، فيكون الحكم بانفعال الماء القليل في هذا الفرض مؤدّياً إلى بقاء المسافر على نجاسته وحدثه، ووقوعه في المشقّة العرفية من هذه الناحية، فمثل هذا يكفي لتبرير الاستشهاد بنفي الحرج عرفاً.

فالمهمّ إذن هو أنّ الرواية تدلّ على عدم انفعال القليل بالإطلاق القابل للتقييد.

وإذا لم نستظهر من القذارة في قوله : «ويداه قذرتان» القذارة العينية بالخصوص فهناك إطلاق آخر في الرواية، من ناحية وجود عين النجس على اليد وعدمه، فلو فرضنا أنّه كان مختصّاً بالقليل المقابل للكرّ يظلّ قابلاً للتقييد أيضاً بما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجاسة.

ومنها : خبر أبي مريم الأنصاريّ الدالّ على أنّ الإمام عليه‌السلام توضّأ من ماء الدلو الذي رأى فيه الراوي العذرة(٢).

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٤٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

وهذا الخبر لعلّه أصرح ما في الباب، ورغم ما وجِّهت إليه من تشكيكات فلا شك في قوّة دلالته عرفاً، ولكنّه ساقط سنداً.

وهناك روايات أخرى يستدلّ بها على عدم الانفعال، يعرف حالها على ضوء ماذكرناه.

وهكذا يتّضح أنّ الروايات المستدلّ بها على عدم الانفعال بين ما لا يدلّ على ذلك، أو يدلّ ولكنّه مقيّد بأدلّة الانفعال، أو غير تامٍّ سنداً، وإن كان تامّ الدلالة بنحوٍ لا يقبل التقييد، كروايتي: زرارة، وأبي مريم الأنصاري. وعلى هذا الأساس يثبت أنّ روايات الانفعال لا معارض لها.

ولكن إذا فرضنا أنّ روايات عدم الانفعال المتقدّمة كانت كلّها تامّةً سنداً، وحصل على هذا الأساس دليل كامل على عدم الانفعال، ووقعت المعارضة بين دليلي الانفعال وعدمه فلابدّ من تحقيق ما تتطلّبه هذه المعارضة من إجراء.

ويمكن تصوير هذا الإجراء بعدّة وجوهٍ كما يلي:

الوجه الأوّل: لعلاج التعارض بين الطائفتين دعوى وجود الجمع العرفيّ بحمل النواهي عن الوضوء والشرب من الماء القليل الملاقي للنجاسة على الكراهة. وبتعبيرٍ آخر: على مرتبةٍ غير لزوميةٍ من النجاسة، وحمل روايات الكرّ على أنّها في مقام تحديد المقدار الذي لا يتغيّر بالملاقاة عادةً جمعاً بينها وبين ما دلّ على طهارة الماء القليل الملاقي للنجس مع عدم التغيّر.

ولكنّ هذا الجمع ليس عرفياً بلحاظ جملةٍ من روايات الانفعال، خصوصاً الروايات الواردة في إناطة عدم الانفعال بالكرّية، فإنّ حملها على أنّها في مقام بيان مرتبة الكثرة الملازمة لعدم التغيّر، أو الكاشفة عنه تعبداً غير مقبولٍ عرفاً، لا لمجرّد أنّ ذلك بيان لأمرٍ خارجي، وليس من شأن الإمام حتى يقال: إنّه متكفّل لجعل الأمارية وهو أمر تشريعي، بل لأنّ التغيّر الذي هو أمر محسوس لا معنى

عرفاً لجعل مرتبةٍ معينةٍ من وزن الماء أو مساحته أمارةً على عدمه، مع أنّ تشخيص كون الماء بهذا الوزن أو بهذه المساحة كثيراً ما يكون أخفى بمراتب من تشخيص نفس التغيّر إثباتاً ونفياً، فالتعارض العرفيّ مستحكم.

هذا، مضافاً إلى أنّ الجمع بين الطائفتين من الأخبار بالوجه المذكور لو كان عرفياً فهو إنّما يتعيّن بعد الفراغ عن حجّية كلٍّ من الطائفتين في نفسها. وأمّا إذا كان التعبّد بالرواية المدّعىٰ قرينيّتها ساقطاً، للاطمئنان الشخصيّ بكذب مدلولها فلا معنى لجعلها قرينةً، كما سوف يظهر في بعض الوجوه التالية.

الوجه الثاني: أن يقال بأنّ التعارض بين الطائفتين من باب تعارض الحجّة مع اللاحجّة؛ لأنّ ما دلّ علىٰ عدم الانفعال من الخبر الواحد المعارض للسنّة القطعية؛ نظراً إلى استفاضة روايات الانفعال وتواترها إجمالاً، وخبر الواحد المعارض للسنة القطعية ساقط عن الحجيّة في نفسه، لتقيّد دليل حجّية خبر الواحد بأن لا يكون معارضاً للكتاب أو السنّة القطعية.

وتمامية هذا الوجه تتوقّف على عدم تمامية الوجه السابق، إذ لو كان الجمع العرفيّ ممكناً لَما أصبح الخبر الدالّ على عدم الانفعال معارضاً للسنّة القطعية، بل قرينة عليها.

بل إنّ تمامية هذا الوجه تتوقّف على عدم صلاحية هذا الخبر للقرينية ولو بالنسبة إلى بعض الروايات الدالّة على الانفعال التي يعلم إجمالاً بصدور بعضها، إذ لو كان الخبر الدالّ على عدم الانفعال صالحاً للقرينية بالنسبة إلى البعض فلا يحرز حينئذٍ انطباق عنوان المخالف للسنّة القطعية عليه؛ لأنّ المعلوم إجمالاً صدوره من المعصوم عليه السلام محتمل الانطباق على الروايات التي يصلح الخبر أن يكون قرينةً عليها.

الوجه الثالث: أن ندّعي سقوط ما دلّ عل عدم الانفعال لا على أساس

انطباق عنوان المعارض للسنّة القطعية عليه لكي يتوقّف على عدم صلاحيته للقرينية، بل على أساسٍ آخر يتمّ ولو فرضنا الصلاحية للـقرينية؛ وذلك لأنّ صلاحيّته للقرينية لا تنافي أن يكون كلّ خبرٍ من الأخبار الدالّة على عدم الانفعال بظهوره كاشفاً كشفاً وجدانياً ناقصاً عن بطلان الحكم بعدم الانفعال، بقطع النظر عن أدلّة الحجّية التعبّدية.

وحينما تكون أخبار الانفعال كثيرة جدّاً فنضمّ كاشفية كلّ واحدٍ مـنها الوجدانية إلى كاشفية الآخر، ويتّفق أن يحصل بذلك اطمئنان شخصيّ بالانفعال نتيجةً لتراكم الأمارات الاحتمالية، ومعه يسقط الخبر الدالّ على الانفعال ولو كان صالحاً للقرينية في نفسه لو انفرد مع أيّ واحدٍ من الاخبار الدالّة على الانفعال.

الوجه الرابع: أن يفترض استحكام التعارض بين الطائفتين مع وجـود مقتضي الحجّية في كلّ منهما، وتقدّم الطائفة الدالّة على عدم الانفعال إعمالاً للمرجّح الاول في باب التعارض بين الخبرين، وهو موافقة الكتاب، حيث إنّ مادلّ على عدم الانفعال، يثبت الطهارة والطهورية للماء، فيوافق إطلاق طهورية الماء في القرآن الكريم.

وهذا الوجه يتوقّف على التسليم بوجود إطلاقٍ قرآنيٍّ يدلّ على طهارة الماء، ولا يكفي افتراضه من ناحية أفراد الماء فحسب، بل لابدّ أن يكون له نظر أحواليّ وأزمانيّ بحيث يدلّ على ثبوت الطهارة للماء في تمام حالاته المتعاقبة.

وقد مرّ ـ في أوائل هذا الكتاب ـ أنّ هذا الإطلاق غير موجودٍ في القرآن الكريم.

الوجه الخامس: بعد افتراض استحكام التعارض بين الحجّتين وخُـلُوّ الكتاب الكريم من الحكم يُطبَّق المرجّح الثاني، وهو مخالفة العامة، فـتحمل الروايات الدالّة على عدم الانفعال على التقية؛ لموافقتها للعامّة.

وهذا الوجه غير صحيح؛ لأنّ المسألة في الاتّجاه الفقهيّ السنيّ ذات قولين معروفين كما يظهر من تذكرة العلّامة[١]، مضافاً إلى أنّ حمل مثل رواية أبي مريم على التقية في غاية البعد؛ لأنّ التقية لاتلزم عادةً باستعمال ماء الدلو المشتمل على العذرة مع وجود مبرّراتٍ طبعيةٍ لعدم الاستعمال.

الوجه السادس: بعد فرض استحكام التعارض وعدم وجود المرجّح يُحكم بالتساقط، ويرجع إلىٰ الأُصول المؤمّنة، كأصالة الطهارة واستصحابها، غير أنّ هذا يتوقّف علىٰ غضّ النظر عن أُمورٍ، من قبيل وجود عموماتٍ فوقيّةٍ لانفعال كلّ شيءٍ بالملاقاة، وإلّا أمكن دعوىٰ: أنّها هي المرجع بعد تساقط الطائفتين، فلا تصل النوبة إلىٰ الأُصول العملية.

الوجه السابع: بعد فرض استحكام التعارض وعدم وجود المرجح يحكم بالتساقط، ويرجع إلى عمومات أو مطلقات الانفعال.

وهذا الوجه يفترض سقوط كلٍّ ما تمسّك به القائل بعدم الانفعال بالمعارضة، مع أنّ ما تمسّك به هذا القائل قسمان:

أحدهما: دلّ بظهوره على اعتصام الماء القليل.

والآخر: دلّ بإطلاقه على اعتصام الماء القليل.

والقسم الثاني لايمكن أن يسقط بالمعارضة مع روايات انفعال الماء القليل؛ لأنّها أخصّ منه والعامّ لا يعقل سقوطه بالمعارضة مع مخصّصه، وهذا يعني أنّ القسم الأوّل من أدلّة القائل بعدم الانفعال يعارض روايات الانفعال، وبعد التساقط يرجع إلى القسم الثاني الدالّ على اعتصام القليل بالإطلاق؛ لأنّه يعتبر مرجعاً فوقياً، ومعه لا تصل النوبة للرجوع إلى عمومات الانفعال الأولية لو كانت؛

(١) تذكرة الفقهاء ١: ٢١ ـ ٢٢.

لأنّ مطلقات اعتصام الماء أخصّ مطلقاً منه، فتكون هي المرجع بعد تساقط الأدلّة الأكثر أخصّيةً، غير أنّ مرجعيةمطلقات الاعتصام تتوقّف على عدم وجود مطلقاتٍ تدلّ على انفعال الماء.

توضيح ذلك: أنّه كما توجد لدينا روايات تدلّ على اعتصام الماء الراكد مطلقاً ـ وهي القسم الثاني من أدلّة القائل بعدم الانفعال ـ كذلك توجد روايات تدلّ على انفعال الماء الراكد مطلقاً، دون تفصيل بين القليل والكثير، وحينئذٍ فيتعارض المطلق الدالّ على الاعتصام في طبيعيّ الماء الراكد مع المطلق الدالّ على الانفعال في طبيعيّ الماء الراكد، ولا يصلح شيء منهما للمرجعية، ويتعيّن عندئذٍ الرجوع إلى المطلقات الفوقية ـ الدالّة على انفعال الأشياء بالملاقاة ـ الشاملة لأصل الماء بالإطلاق لو كانت.

ويمكن تصحيح الوجه السابع وتعيين مطلقات اعتصام الماء الراكد للمرجعية بناءً على انقلاب النسبة، بأن يقال: إنّ ما دلّ على انفعال الماء الراكد مطلقاً بالملاقاة وإن كان معارضاً بالتباين مع مطلقات اعتصام الماء الراكد ولكن بعد خروج الكرّ منه بالتخصيص ـ للدليل القطعي الدالّ على اعتصام الكرّ ـ يصبح أخصَّ مطلقاً من مطلقات اعتصام الماء، ويكون حاله حال سائر روايات انفعال الماء القليل التي تسقط بالمعارضة مع القسم الأوّل من أدلّة عدم الانفعال، وتبقى مطلقات اعتصام الماء الراكد بدون معارضٍ في رتبتها فيتعيّن الرجوع إليها.

الوجه الثامن: أنّ ملاحظة الرتب تستدعي فرض أربع رتب:

الرتبة الأُولى: هي رتبة المطلقات الدالّة على أنّ الشيء ينفعل بملاقاة النجاسة الشاملة بإطلاقها للماء.

الرتبة الثانية: هي رتبة المطلقات، الدالّة على أنّ الماء لا ينفعل بالملاقاة، الشاملة بإطلاقها للماء القليل، فإنّ هذه المطلقات أعلى رتبةً من مطلقات

الانفعال؛ لكونها أخصّ منها.

وهذه المطلقات على قسمين: أحدهما ورد في طبيعيّ الماء، كرواية حريز. وبعضها ورد في خصوص الماء الراكد.

الرتبة الثالثة: هي رتبة الروايات الدالّة على انفعال الماء الراكد القليل عند ملاقاة النجاسة بدلالةٍ ظهوريةٍ قابلةٍ للحمل على التنزّه والكراهة، من قبيل ما دلّ على النهي عن الوضوء من الإناء الملاقي للنجس.

وهذه الروايات أعلى رتبةً من مطلقات اعتصام الماء؛ لكونها أخصَّ منها؛ لورودها في الماء القليل خاصّةً.

الرتبة الرابعة: هي رتبة الروايات الدالّة بالصراحة العرفية على عدم انفعال الماء الراكد القليل، كرواية أبي مريم الأنصاريّ وغيرها، ممّا يصلح أن يكون قرينةً على حمل النهي الوارد في روايات الرتبة الثالثة على التنزّه. وهذه الروايات أعلى رتبةً من الروايات السابقة؛ لتقدّمها عليها بالقرينية.

وعلى هذا الأساس لابدّ من ملاحظة أدلّة انفعال الماء القليل؛ لنرى هل يوجد فيها ما يدلّ بالصراحة العرفية على الانفعال، أوْ لا؟

فإن كان يوجد ما يدلّ كذلك على نحوٍ لا تصلح روايات عدم الانفعال لحمله على التنزّه ـ كأخبار الكرّ مثلاً ـ فهذا الدليل يساوي روايات عدم الانفعال الواقعة في الرتبة الرابعة، وبعد تساقط الصريحين العرفيّين الواقعين في المرتبة الرابعة تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة التي تشتمل على الأخبار الظاهرة في الانفعال، مع صلاحيتها العرفية للحمل على التنزّه، فتكون هي المرجع. ولا يمكن الرجوع ابتداءً إلى ماهو واقع في المرتبة الاُولى أو الثانية، كما هو واضح.

وهذا التحقيق يتوقّف على أن لا يكون في أدلّة عدم انفعال الماء القليل ما يقع في المرتبة الثالثة، بأن كانت روايات عدم الانفعال منحصرةً بمطلقات

اعتصام الماء الواقعة في المرتبة الثانية. ومثل رواية أبي مريم، وزرارة الصريحة عرفاً في عدم الانفعال الواقعة في المرتبة الرابعة، فإنّ المرتبة الثالثة عندئذٍ تتمحّض للروايات الظاهرة في انفعال الماء القليل بدون معارضٍ في درجتها، فتكون هي المرجع بعد تساقط روايات الرتبة الرابعة بالتعارض.

وممّا ذكرناه في تصوير هذا الوجه يتحصّل ميزان كلّيّ لعلاج الروايات المتعارضة له آثار كثيرة في الفقه.

والفكرة الأساسية في هذا الميزان هي: أنّنا لا ينبغي أن نأخذ الروايات الدالّة على حكمٍ والروايات الدالّة على نفيه ككلٍّ بحيث تلحظ هذه المجموعة وتلك المجموعة ونعاملهما معاملة الروايتين المتعارضتين، فنحكم بتساقط المجموعتين على طريقة تساقط الروايتين. بل لابدّ من تنسيق رتب الروايات في داخل كلّ مجموعة، فقد تشتمل إحدى المجموعتين على رتبتين من الظهور، بينما تشتمل المجموعة الأُخرى على رواياتٍ كلّها من الرتبة الأقوى من الظهور التي تصلح للقرينية على روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأُولى.

ففي هذه الحالة تقع روايات المجموعة الأُخرى طرفاً للمعارضة مع روايات الرتبة الأقوى من الظهور في المجموعة الأُولى.

وأمّا روايات الرتبة الثانية من الظهور في المجموعة الأُولى فلا يمكن أن تقع طرفاً للمعارضة مع روايات المجموعة الأُخرى؛ لأنّ روايات المجموعة الأُخرى صالحة ـ بحسب الفرض ـ للقرينية عليها، وذو القرينة يستحيل أن يعارض القرينة، فتتعين الرتبة الثانية من المجموعة الأُولى للمرجعية.

وهذه الفكرة الأساسية هي نفسها الفكرة الأساسية التي التزم الفقهاء بموجبها بالرجوع إلى العامّ الفوقانيّ بعد تساقط الخاصّين، حيث يتعيّن الرجوع إلى العامّ ببرهان استحالة وقوعه طرفاً للمعارضة مع الخاصّ المنافي له؛ لأنّ

الخاصّ المنافي له صالح للقرينية عليه، فلابدّ من افتراض وقوع التعارض بين الخاصّين محضاً في الرتبة الأُولىٰ، ثمّ الرجوع إلى العامّ الفوقانيّ بعد تساقط الخاصّين بدون أن يعارضه شيء.

ولكنّ الفقهاء في مجال تطبيق هذه الفكرة لم يعتادوا على الأخذ بها إلّا في فرض تعارض الخاصَّين مع وجود العامّ الموافق لأحدهما، ولكن بعد معرفة التفسير الفنيّ للفكرة وتبيّن أبعادها يتّضح أنّ اللازم تطبيقها بدقّةٍ في كلّ الحالات المماثلة. وسوف يظهر لذلك آثار عديدة في مسائل مستقبلة، من قبيل مسألة نجاسة الخمر والمسكر على ما سوف نحقّقه في موضعه[1] إن شاء الله تعالى.

فعلى سبيل المثال: إذا ورد: أنّ الخمر طاهر، وورد: أنّ الخمر نجس، وورد الأمر بغسل الثوب الذي أصابه الخمر فلا يقع التعارض في رتبةٍ واحدةٍ بين الأوّل والأخيرين، بل بين الأوّلَين خاصّةً، ويكون الثالث مرجعاً بعد تساقطهما.

### ٢ ـ الحكم بالانفعال على نحو القضية الكلّية:

بعد أن فرغنا عن الحكم بانفعال الماء القليل على نحو القضية المهملة يجب أن ندرس التفصيلات التي تستهدف إنكار الموجبة الكلّية، وهي كما يلي:

أوّلاً: التفصيل بين النجس والمتنجّس:

وهذا التفصيل يعني: أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة عين النجس دون المتنجّس الخالي من عين النجس؛ وذلك: إمّا لعدم المقتضي بحسب مقام الإثبات، بمعنى عدم وجود ما يدلّ بإطلاقه على انفعال الماء القليل حتّى بالمتنجّس، وإمّا لوجود المانع بحسب مقام الإثبات، بمعنى افتراض أنّ إطلاق

---

(١) في الجزء الثالث: ٤٠٥ وما بعدها.

دليل الانفعال لملاقاة المتنجّس ثابت في نفسه، ولكنّه مبتلىً بالمقيّد أو المعارض.
فهناك إذن طريقان لإثبات هذا التفصيل:

أمّا الطريق الأوّل فحاصل تقريبه: أنّ دليل الانفعال: إمّا مفهوم أخبار الكرّ، وإمّا الروايات الخاصّة. والأوّل ليس فيه إطلاق؛ لأنّ المنطوق سالبة كلية، والمفهوم هو إثبات نقيض المنطوق عند انتفاء الشرط، ونقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، فيدلّ المفهوم على أنّ الماء إذا لم يبلغ كرّاً ينجّسه شيء في الجملة، والقدر المتيقّن منه عين النجس. والثاني لا إطلاق فيه أيضاً؛ لأنّ الروايات واردة في موارد فرضت فيها الملاقاة لعين النجس.

والكلام حول هذا الطريق يقع في مقامين:

أحدهما: في تحقيق حال المفهوم في أخبار الكرّ.

والآخر: في تحقيق حال الروايات الخاصّة.

أمّا المقام الأوّل فتحقيق الحال فيه: أنّه بعد الفراغ عن كون الثابت بالمفهوم نقيض ما هو المعلَّق على الشرط في منطوق القضية الشرطية لابدّ من معرفة ما هو المعلَّق على الشرط في منطوق القضية، فهل المعلّق هو المطلق، أو أنّ الإطلاق يطرأ على المعلّق؟

فإن كان التعليق يطرأ على المطلق بما هو مطلق فالمفهوم يدلّ على انتفاء المطلق، وهو يساوق القضية الجزئية لا الكلية. وإن كان الإطلاق يطرأ على المعلَّق بعد الفراغ عن تعليقه، ويكون التعليق تعليقاً لذات الشيء في المرتبة السابقة على طروء الإطلاق عليه، فالمفهوم يدلّ على انتفاء ذات الشيء، لا انتفاء مطلقه فقط، وهو يساوق القضية الكلّية.

توضيح ذلك: أنّ المعلّق ـ وهو قوله: «لا ينجّسه شيء» ـ إمّا أن نلحظه في المرتبة السابقة على التعليق فنجري فيه مقدمات الحكمة، ونثبت أنّ الشيء المنفيّ

تنجيسه مطلق شامل لكلّ ما يحكم بنجاسته، إذ لو كان المراد به حصّة خاصّة لكان عليه البيان.

ثمّ بعد أن نثبت هذا الإطلاق ويكون لقوله: «لا ينجّسه شيء» دلالة على أنّ كلّ الأشياء لا تنجس يطرأ عليه التعليق.

ونقصد بالبَعدية هنا: البَعدية بحسب اللحاظ والنظر العرفي في مقام اقتناص مفاهيم الألفاظ من الألفاظ.

فمعنى طروء التعليق بعد الإطلاق: أنّ العرف يفهم الإطلاق في جانب ذات المعلّق أوّلاً، ثمّ يفهم من الكلام تعليقه على الشرط، ففي هذه الحالة يكون التعليق تعليقاً للمطلق، فالمفهوم يدلّ على انتفاء المطلق، وهو يلائم ثبوت المقيّد أيضاً، فلا يثبت بالمفهوم قضية كلّية.

وإمّا أن نلحظ قوله: «لا ينجّسه شيء» قبل إجراء الإطلاق وبلحاظ الطبيعة المهملة، ونعلّقه على الشرط، ثمّ نجري مقدمات الحكمة في المعلّق بعد فرض تعليقه. وهذا يعني: أن المعلّق على الشرط ليس هو المطلق، بل الجامع بين المطلق والمقيّد، فيدلّ التعليق على انتفاء الجامع والمقيّد بانتفاء الشرط، فيدلّ المفهوم على أنّ نفي التنجيس بكلا قسميه ـ المطلق والمقيّد ـ منتفٍ بانتفاء الكرّية، وهو مساوق للحكم بانفعال الماء القليل بنحو القضية الكلية.

وهذا هو الميزان الكلّيّ في اقتناص المفهوم في الموارد، فمثلاً: إذا قال الشارع: «إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع إلى حديثه» نلاحظ أنّ المعلّق هو وجوب الاستماع إلى الحديث، ولا شكّ في إطلاق هذا الوجوب بنحوٍ يقتضي وجوب الاستماع إلى حديثه، سواء كان حديثه في أمرٍ دينيٍّ أو أمرٍ دنيوي.

وهذا الإطلاق إن كان مقتنصاً في المرتبة السابقة على التعليق أنتج أنّ التعليق يطرأ على الوجوب المطلق، أي على وجوب الاستماع إلى كلّ أحاديث

زيد، فلا يدلّ المفهوم إلاّ على أنّه في حالة انتفاء الشرط ينتفي الوجوب المطلق، فلا يجب الاستماع إلى كلّ أحاديث زيد، ولا ينافي وجوب استماع حديثٍ مخصوص، كالاستماع إلى حديثه الديني.

وأمّا إذا كان التعليق في المرتبة السابقة على هذا الإطلاق ـ أي أنّنا في مرتبة التعليق نلاحظ وجوب الاستماع الجامع بين المطلق والمقيّد، ونعلّقه على مجيء زيدٍ إلى البيت، ثمّ نجري فيه مقدمات الحكمة ـ فالمعلّق ليس هو المطلق، بل الجامع بين المطلق والمقيّد، فيدلّ المفهوم على انتفاء هذا الجامع، وهو لا يكون إلّا بانتفاء المطلق والمقيّد معاً، وبهذا ينفي المفهوم في حالة عدم الشرط، كلّاً من وجوب الاستماع إلى كلّ الأحاديث ووجوب الاستماع إلى بعض الأحاديث.

وإذا اتّضح الملاك الفنيّ لتشكيل المفهوم قضيةً كلّيةً أو قضيةً جزئيةً فنقول: إنّ مقتضى القاعدة، هو ورود التعليق على الجزاء في المرتبة السابقة على إجراء الإطلاق فيه، بمعنى أنّ موضوع التعليق هو ذات الحكم قبل تخصصه بخصوصية الإطلاق.

والنكتة في ذلك: أنّ كلّ ما وقع موضوعاً لحكمٍ إذا دار أمره بين أن يكون موضوعاً بمطلقه أو بمقيّده تعيّن بمقدّمات الحكمة كونه موضوعاً بمطلقه؛ لأنّ الإطلاق أخفّ مؤونةً من التقييد، ولكن إذا أمكن وقوعه موضوعاً لذلك الحكم دون أن يتحصّص ـ لا بمؤونة الإطلاق ولا بمؤونة التقييد ـ تعيَّن ذلك، إذ لا موجب عندئذٍ للالتزام بالمؤونة.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الاستماع إلى الحديث في قوله: «إذا جاء زيد إلى بيتك فاستمع له» بوصفه موضوعاً للوجوب فلا بدّ أن يكون إمّا مطلقاً، وإمّا مقيّداً، فيتعيّن الإطلاق بمقدمات الحكمة.

ولكن إذا لاحظنا نفس وجوب الاستماع بوصفه موضوعاً للتعليق على

الشرط فلا يدور الأمر فيه بين أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم بالتعليق بما هو مطلق أو بما هو مقيّد، بل قد يكون موضوع التعليق الجامع بين المطلق والمقيّد ـ أي ذات وجوب الاستماع ـ دون فرض أيٍّ من عنايتي الإطلاق والتقييد فيه. وما دام هذا ممكناً فيتعيّن، إذ لا موجب حينئذٍ لفرض المؤونة، فينتج: أنّ التعليق طرأ على الوجوب في المرتبة السابقة على الإطلاق، وأنّ المفهوم يدلّ على انتفاء المطلق والمقيّد معاً عند انتفاء الشرط.

غير أنّ هذه النكتة إنّما تتمّ فيما إذا لم يكن هناك في طرف الجزاء دالّ لفظيّ أو نحوه على إرادة الإطلاق ونفي إرادة المقيّد، بقطع النظر عن مقدمات الحكمة، وإلّا فقد يتّفق أنّ هذا الدالّ اللفظيّ يحصّص الحكم المجعول في الجزاء بالإطلاق في المرتبة السابقة على طروء التعليق بحيث يطرأ التعليق على المطلق، كما إذا كان الجزاء مشتملاً ـ مثلاً ـ على أداة العموم، من قبيل قولنا: «إذا جاء زيد إلى البيت فاستمع إلى كلّ أحاديثه» فإنّ شمول وجوب الاستماع إلى كلّ الأحاديث ليس هنا بالإطلاق، بل بدالٍّ لفظيٍّ وهو أداة العموم. وفي مثل ذلك يطرأ التعليق على المطلق والعامّ، فيكون المفهوم دالّاً على انتفاء وجوب الاستماع إلى كلّ أحاديثه عند انتفاء الشرط، ولا ينافي وجوب الاستماع إلى حديثٍ خاصٍّ.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه حتّى الآن عدّة أُمور:

الأوّل: أنّ ملاك استفادة الكلّية والجزئية من المفهوم هو كون الإطلاق وارداً على المعلّق، أو التعليق وارداً على المطلق.

الثاني: أنّ مقتضى القاعدة في الإطلاقات الثابتة بمقدمات الحكمة أنّها واردة على المعلّق، وأنّ التعليق يطرأ على الحكم في طرف الجزاء في الرتبة السابقة على إطلاقه.

الثالث: أنّ الإطلاق إذا كان له دالّ لفظيّ في طرف الجزاء فقد يقتضي ذلك

طروء التعليق على المطلق، وينتج دلالة المفهوم على نفي المطلق، لا النـفي المطلق.

وعلى ضوء هذه الأُمور نتناول قوله: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجِّسه شيء»، فنلاحظ أنّ المعلق هو قوله: «لا ينجّسه شيء»، وهذا النفي المعلّق على الكرّية لا يخلو من أحد أُمورٍ ثلاثة:

أحدها: أن يكون بمعنى نفي تنجيس عين النجس.

ثانيها: أن يكون بمعنى نفي تنجيس المتنجِّس.

ثالثها: أن يكون بمعنى نفي تـنجيس النـجس الشـامل لعـين النـجس وللمتنجّس.

فعلى الأوّل يدلّ المفهوم على أنّ الماء إذا لم يبلغ الكرّية ينجس بـعين النجس، ويكون ساكتاً عن الانفعال بالمتنجّس.

وعلى الثاني يدلّ المفهوم على أنّ غير الكرّ ينفعل بملاقاة المتنجّس، ولكنّ هذا الاحتمال في نفسه ساقط؛ لعدم إمكان اتّجاه القضية الشـرطية ـ مـنطوقاً ومفهوماً ـ إلى ملاقاة المتنجّس خاصّةً، مع أنّها وردت في مورد الملاقاة مع عين النجس في أغلب رواياتها، ومع كون الملاقاة مع عين النجس هي أوضح الأفراد وأقربها إلى الذهن.

وأمّا علىٰ الثالث فلا بدّ ـ تطبيقاً لما مرّ من نكاتٍ ـ أن نلاحظ أنّ الدالّ على الشمول لعين النجس وعدم الاختصاص بالمتنجّس هل هو منحصر بمقدمات الحكمة فيكون الإطلاق حكمياً، أو أنّ الدليل بظهوره العرفيّ يقتضي النظر إلى عين النجس والشمول له، بقطع النظر عن مقدمات الحكمة؟

فعلى الأوّل يكون الإطلاق وارداً على المعلّق، ويكون التعليق وارداً على الجامع بين النفي المطلق الشامل لعين النجس، والنفي المقيّد المختصّ بالمتنجّس،

ومقتضى المفهوم حينئذٍ انتفاء هذا الجامع بانتفاء الكرّية، وهو مساوق للموجبة الكلّية[١].

وعلى الثاني يكون الشمول لعين النجس بالظهور العرفيّ للدليل، وفي مثل ذلك يطرأ التعليق على المطلق الشامل لعين النجس، كما هو الحال فيما إذا كان الشمول بأداة العموم، وإذا طرأ التعليق على المطلق دلّ بالمفهوم على انتفاء المطلق، وهو مساوق للموجبة الجزئية.

ومن الواضح أنّ شمول «لا ينجّسه شيء» لعين النجس ليس بالإطلاق الحكميّ الناشئ من مقدمات الحكمة، بل هو بالظهور العرفي، إذ توجد قرينة خاصّة ـ بقطع النظر عن قرينة الحكمة ـ على أنّ النظر متّجه رئيسياً في نفي تنجيس الكرّ إلى ما يشمل عين النجس ولو بلحاظ كون الملاقاة مع عين النجس هي مورد السؤال. فالحكم بنفي التنجيس في طرف الجزاء يشتمل على الإطلاق لعين النجس بهذه القرينة، وفي مثل ذلك يكون التعليق وارداً على المطلق، فلا يثبت بالمفهوم إلّا قضية جزئية.

وإن شئتم قلتم: إنّ إطلاق النفي وشموله في المنطوق لعين النجس لو كان

---

(١) وإنّما أُبرز الجامع المعلّق بوصفه جامعاً بين النفي المطلق الشامل لعين النجس، والنفي المقيّد المختصّ بالمتنجّس بدلاً من إبراز جامعيته بين النفي المطلق والنفي المختصّ بعين النجس؛ لأنّ تعليق الجامع بين النفي المطلق والنفي المختصّ بعين النجس لا يحقّق مفهوماً دالاً على تنجيس المتنجّس للماء القليل، إذ المفهوم على هذا التقدير هو انتفاء الجامع بين النفي المطلق والنفي المختصّ بعين النجس، وانتفاء الجامع يكون بانتفاء كلا فرديه. وفي المقام انتفاء الفردين ـ أعني النفي المطلق الشامل للنجس والمتنجّس، والنفي المقيّد بعين النجس ـ لا يستلزم ثبوت الانفعال بالمتنجّس، بل يكفي في ذلك ثبوت الانفعال بعين النجس، كما هو واضح.

لمجرّد مقدمات الحكمة لكان بالإمكان أن يراد واقعاً من النفي ما لا يشمله ؛ لأنّ إرادة المقيّد عند ذكر المطلق ليس مستهجناً عرفاً وإن كان على خلاف الطبع ، مع أنّنا نلاحظ الاستهجان في المقام لو كان المراد من النفي ما لا يشمل عين النجس .

فوزان قولنا : «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء» وزان قولنا : «إذا أراد زيد أن يسافر فلا يحول دونه شيء» ، فكما أنّه من المستهجن عرفاً أن يقول صاحب القول الثاني بعد ذلك : إنّي كنت أُريد بذلك أنّه لا يحول دون خروجه قطرات المطر المتقطّعة ، لا المطر الشديد كذلك من المستهجن أن يقول صاحب القول الأوّل بعد ذلك : إنّي كنت أُريد بذلك أنّه لا ينجّسه المتنجّس ، لا أعيان النجاسات . وكلّما كان الإطلاق والشمول بملاك الظهور العرفيّ على هذا النحو كان التعليق وارداً على المطلق فلا يدلّ المفهوم إلّا على قضيةٍ جزئية .

وبإمكانكم ـ على ضوء النكات التي ذكرناها ـ أن تطبّقوا تلك الموازين على سائر الأمثلة المماثلة لمحلّ الكلام ، فقد يقول القائل مثلاً : «إذا جدّ زيد في درسه فلا يفوقه أحد» ، وقد يقول : «إذا كنت غنياً فأكرم كلّ عالمٍ مهما كان عمره» وقد يقول : «إذا كنت غنيّاً فأكرم العالم» .

ففي القول الأوّل يدلّ المفهوم عرفاً على أنّ زيداً إذا لم يجدَّ في درسه فسوف يفوقه أحد ، لا أنّه يفوقه كلّ احد ، وهذا يعني أنّ التعليق طرأ على المطلق . والوجه فيه : أنّ الإطلاق هنا له قرينة عرفية خاصّة ، وليس ثابتاً بمجرّد مقدمات الحكمة ، إذ لا يحتمل عرفاً اختصاص كلمة «أحد» ـ المذكورة في طرف الجزاء ـ بخصوص العاديّ من الناس ، بحيث لو كان القائل يريد بكلامه السابق أنّ زيداً إذا جدّ في درسه لا يسبقه الأغبياء من الناس لمَا كان كلامه عرفياً . وما دام الإطلاق مدلولاً لقرينةٍ خاصةٍ فيكون التعليق وارداً عليه ، كما هو الحال في أخبار الكرّ .

وفي القول الثاني يدلّ المفهوم على أنّ من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام

عموم العلماء، أمّا إكرام الشيوخ والعجزة منهم فلا ينفي المفهوم وجوبه؛ لأنّ التعليق هنا ورد على المطلق بسبب أنّ الإطلاق له دالّ لفظي.

وفي القول الثالث يدلّ المفهوم على أنّ من لم يكن غنياً لا يجب عليه إكرام العالم، سواء كان العالم شابّاً أو شيخاً، أي أنّ المفهوم يتكفّل قضيّةً كلّية؛ لأنّ إطلاق كلمة «العالم» في طرف الجزاء للشيخ والشابّ إنّما ثبت بمقدمات الحكمة، وحيث إنّه إطلاق حكميّ فيكون التعليق وارداً على الجزاء في الرتبة السابقة عليه، فيدلّ على انتفاء الجامع بين المطلق والمقيّد بانتفاء الشرط، وهو معنى استفادة القضية الكلّية من المفهوم.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح أنّ الاستدلال بمفهوم أخبار الكرّ على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس غير صحيح.

وأمّا المقام الثاني ففي النظر إلى الروايات الخاصّة. والصحيح: أنّ بعض الروايات الخاصّة يمكن التمسّك بإطلاقها لإثبات انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس، وذلك كرواية شهاب، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل الجُنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها، قال: «إنّه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء»[1].

ورواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني»[2]. ومثلهما غيرهما[3].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: ١٥٣، الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق: ١٥٤، الحديث ١٠.

فإنّ هذه الروايات تدلّ بمفهومها على أنّ الماء ينفعل بملاقاة اليد التي أصابها المنيّ. وهذا مطلق يشمل صورة بقاء المنيّ إلى حين الملاقاة، وصورة عدم بقائه، فيثبت بها انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس.

وهكذا نعرف أنّ الطريق الأوّل لإثبات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجس ـ وهوالاستناد إلى عدم الدليل ـ غير صحيح، فلابدّ من الاتّجاه إلى تحقيق حال الطريق الثاني الذي يستهدف إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال الشامل لملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس وإطلاقٍ آخر، فيسقط عن الاعتبار.

وحاصل الكلام في الطريق الثاني يرتبط بدراسة بعض الروايات التي يمكن أن يُدَّعىٰ دلالتها على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس، وهي كما يلي:

الرواية الأُولى: رواية زرارة المتقدّمة في البحث السابق، قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يُستقىٰ به الماء من البئر، هل يتوضّأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»[١].

وقد تقدّم[٢] إبداء ستّة احتمالاتٍ في تشخيص حيثية السؤال، واستظهرنا من الرواية نفي أربعةٍ منها، وبعد هذا الاستظهار يظلّ احتمالان:

أحدهما: أنّ السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو بوقوع شعر الخنزير فيه.

والآخر: أنّ السؤال بلحاظ احتمال نجاسة ماء الدلو بتساقط القطرات فيه.

ومن الواضح أنّ الفرض الأوّل هو فرض ملاقاة عين النجس، والفرض

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) تقدّم في الصفحة ٤١١ ـ ٤١٢.

الثاني هو فرض ملاقاة الماء القليل للمائع المتنجّس. والاستدلال بالرواية على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس يمكن تقريبه بعدّة وجوه:

الأوّل: أن يُدَّعى استظهار اتّجاه السائل إلى حيثية القطرات المتساقطة، لا حيثية وقوع الحبل في الدلو؛ لأنّه وإن لم يصرّح بشيءٍ منها ولكن حيث إنّ تساقط القطرات أكثر وقوعاً من ملاقاة الحبل لماء الدلو ـ في فرضية السؤال ـ فينصرف السؤال إلى ذلك، فتكون الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال بملاقاة المتنجّس بعد الفراغ عن نجاسة شعر الخنزير.

الثاني: أن يقال: بأنّ السائل حيث لم ينصب قرينةً على اتّجاه سؤاله إلى إحدى الحيثيتين ـ وإنّما اتّجه بسؤاله إلى نفس ماء الدلو وجواز الوضوء به ـ فيتمسّك بإطلاق جواب الإمام عليه السلام بالنسبة إلى مصبّ السؤال، فيقال بأنّه يجوز الوضوء بماء الدلو، سواء وقع فيه الحبل أم لا، وسواء تساقطت فيه القطرات أم لا.

فيكون الجواب دالّاً على عدم انفعال الماء القليل، لا بملاقاة النجس ولا بملاقاة المتنجّس. فيعارض مثل رواية سماعة الدالّة بإطلاقها على انفعال الماء باليد التي أصابها القذر، سواء بقي فيها أم لا؛ لأنّ رواية سماعة تدلّ بإطلاقها على الانفعال بالنجس والمتنجّس، ورواية زرارة تدل على عدم الانفعال بالنجس أو المتنجّس، وهذان متعارضان بنحو التباين. وبعد ذلك ندخل في الموقف الدليل الوارد في خصوص ملاقاة الماء القليل لعين النجس والدالّ على انفعاله بذلك، فنلاحظ أنّه أخصّ مطلقاً من رواية زرارة، فيوجب تقييدها بما إذا لم يقع الحبل في ماء الدلو، ومعه تصبح رواية زرارة أخصَّ مطلقاً من مثل رواية سماعة، بناءً على انقلاب النسبة؛ لأنّ رواية زرارة بعد التخصيص تختصّ بالملاقاة مع المتنجّس، ورواية سماعة أعمّ من ملاقاة المتنجّس وملاقاة عين النجس، فيقيّد إطلاق رواية سماعة للمتنجّس الخالي من عين النجس بخبر زرارة بعد تقييده

بأدلّة انفعال الماء القليل بعين النجس.

الثالث: أن يقال: سلّمنا أنّ رواية زرارة ليست ظاهرةً في النظر إلى حيثية تساقط القطرات، وسلّمنا عدم الإطلاق في جواب الإمام عليه السلام وافترضنا إجماله. فغاية ذلك: أنّ مفاد جواب الإمام يكون مردّداً بين الحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة عين النجس والحكم بعدم انفعال ماء الدلو بملاقاة المتنجّس. وهو على الأوّل يدلّ بالالتزام والأولويّة على أنّ ماء الدلو لا ينفعل بملاقاة المتنجّس، وعلى الثاني يدلّ بالمطابقة على ذلك. وهذا يعني أنّ هذا الدليل المجمل يعلم بدلالته على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس على كلّ تقديرٍ: إمّا مطابقةً وإمّا التزاماً، ولا يعلم بدلالته على عدم الانفعال بملاقاة عين النجس، فيؤخذ بما هو المتيقّن من دلالته، وهو دلالته على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس.

وهذه الدلالة لم تحرز معارضة أدلّة انفعال الماء القليل لها؛ لاحتمال أن تكون دلالةً مطابقيةً، لا التزاميةً بتبع نفي الانفعال بالنجس رأساً.

فهناك إذن دلالة على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس ولم يحرز وجود معارضٍ لها. وعدم العلم بالمعارض كافٍ للحجّية، فتكون حجّةً ودليلاً في نفسها على عدم الانفعال.

والتحقيق: عدم صحّة هذا البيان؛ لأنّ مرجعه إلى دعوى وجود علمٍ إجماليٍّ بدلالةٍ في رواية زرارة على عدم الانفعال بالمتنجّس، مردّدةٍ بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية. وهذا العلم الإجماليّ لا أثر له؛ لأنّ الدلالة الالتزامية لرواية زرارة على عدم الانفعال بالمتنجّس يعلم بعدم حجّيتها: إمّا لانتفائها، وإمّا لسقوطها بتبع سقوط الدلالة المطابقية، فلا يكون العلم الإجماليّ بالدلالة المردّدة بين دلالةٍ ليست بحجّةٍ جزماً ودلالةٍ صالحةٍ للحجّية منجّزاً.

وأمّا دعوى: أنّ عدم إحراز المعارض كافٍ للحجّية فيرد عليها: أنّ ذلك

إنّما يصحّ فيما إذا شكّ في المعارضة لدلالةٍ بعينها، لا فيما إذا تردّد أمر الدليل بين دلالتين: إحداهما لها معارض، والأُخرى ليس لها معارض.

فالمهمّ إذن أحد الوجهين السابقين في تقريب الاستدلال برواية زرارة.

الرواية الثانية: رواية أبي بصير، عنهم عليهم‌السلام: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلّا أن يكون أصابها قذر بول، أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء»[1].

فإنّ قوله: «فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك» يدلّ بمفهومه على أنّه إذا لم يكن فيها شيء من ذلك حين إدخالها في الماء فلا بأس، وهذا يعني: أنّ المناط في عدم الانفعال هو خلوّ اليد حين ملاقاة الماء من البول والمنيّ.

فإن قلنا: إنّ قوله هذا كلام مستقلّ كان لمفهومه إطلاق حاصله: أنّ الماء لا ينجس مع عدم وجود البول والجنابة فعلاً، سواء كان قد أصابه ذلك سابقاً وجفّ أو لا، فيكون معارضاً مع الإطلاقات التي تقدّم الاستدلال بها على انفعال الماء بالمتنجّس على نحو العموم من وجه.

وإن قلنا: إنّ جملة «فإن أدخلت يدك في الماء... إلىٰ آخره» مبنيّة على ما سبقها ومحتفظة بما تقدّم عليها من اشتراط الإصابة فيكون محصَّل قوله: «إلاّ أن يكون أصابها قذر بولٍ أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيئ من ذلك فأهرق الماء» هو أنّ الجنب لابأس بأن يدخل يده في الماء قبل غسلها إلاّ أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة.

وحينئذٍ ففي فرض الإصابة إن أدخل يده في الماء وفيها شيء من البول أو

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

الجنابة تنجّس الماء، وهذا يعني أنّ مفهوم قوله: «فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك» هو أنّ يدك التي أصابها البول والجنابة إن لم يكن عليها جنابة بالفعل حين إدخالها في الماء فلا بأس، فيكون أخصّ مطلقاً من الإطلاقات التي تقدّم الاستدلال بها على الانفعال بالمتنجّس؛ لأنّ أصل الاصابة تكون مأخوذةً في موضوع هذه القضية الشرطية، منطوقاً ومفهوماً، وتكون القضية الشرطية مسوقةً لبيان شرطٍ زائد، وهو فعلية وجود القذرعلى اليد.

وعلى كلّ حالٍ يثبت المطلوب: إمّا بالتعارض والتساقط والرجوع إلى الأُصول المقتضية للطهارة، وإمّا بالتقييد.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ على الاستدلال بهذه الرواية سنداً ودلالةً.

أمّا من ناحية السند: فعلى أساس أنّ عبد الله بن المغيرة لم يثبت أنّه هو الثقة، فلعلّه عبد الله بن المغيرة الآخر.

وأمّا من ناحية الدلالة: فعلى أساس أنّ كلمة «قذر»: إمّا أن يراد بها المعنى الاشتقاقي ـ أي حامل القذارة ـ وإمّا أن يراد بهاالمعنى المصدري، أي القذارة.

فعلى الأوّل تكون الإضافة في قوله: «قذر بولٍ أو جنابةٍ» بيانية، أي: قذر هو بول أو جنابة، فيكون ظاهره اشتراط وجود عين النجس على اليد عند الملاقاة.

وعلى الثاني تكون الإضافة نشوئية، أي قذر ناشئ من البول أو الجنابة، فيشمل صورة زوال العين أيضاً. ولا تدلّ عندئذٍ على اشتراط وجود عين النجس.

ومع إجمال كلمة «قذر» وتردّدها بين المعنيين لا يمكن الاستدلال

---

(١) التنقيح ١: ١٧٥.

بالرواية على عدم الانفعال بالمتنجّس.

أمّا الاعتراض السندي فجوابه: أنّ إطلاق كلام إبراهيم بن هاشم ـ الواقع في طريق الرواية، والناقل عن عبد الله بن المغيرة ـ ينصرف إلى عبد الله بن المغيرة البجلي؛ لشهرته وكثرة رواياته، فهو ممّن نقل الكشّيّ إجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه[1]، وقيل عنه: إنّه صنّف ثلاثين كتاباً[2]، ونقل عنه العلم جمع غفير من كبار الرواة والفقهاء، من قبيل: إبراهيم بن هاشم، والحسن بن عليّ بن فضّال، وأيّوب بن نوح، وكثير غيرهم فكيف يمكن أن لا ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق في مقابل عبد الله بن المغيرة الخزّاز، الذي لم يذكره النجاشيّ في كتابه، ولا الشيخ في فهرسته، ولم يذكر طريق إلى رواياته وكتابه؟!

وأمّا الاعتراض الدلاليّ فالظاهر أنّ الإضافة يمكن أن تكون بيانيةً حتّى إذا كانت كلمة «قذر» بالمعنى المصدري، فيكون معنى قوله: «قذر بولٍ أو جنابةٍ» قذارة هي بول أو جنابة؛ لأنّ البول ونحوه من الأعيان النجسة: تارةً يلحظ بما هو جسم مستقلّ، فيوصف عرفاً بأنّه «قذر» بالمعنى الاشتقاقي، وأُخرى يلحظ بما هو حالّ في الأجسام الأُخرى وموجب لاستقذارها بتلطّخها به، فيوصف عرفاً بأنّه قذارة، فهو بهذا اللحاظ بنفسه قذارة للأشياء الأُخرى.

وهكذا يتّضح أنّ حمل كلمة «قذر» على المعنى المصدريّ لا يحتّم كون الإضافة نشوئية، بل يصحّ أن تكون بيانيةً بأن يكون البول والمنيّ ملحوظاً بما هو شأن لليد المتلطّخة به، لا بما هو شيء مستقلّ، فإنّه بما هو شأن لليد يكون قذارة.

والصحيح أن يقال: إنّ القذارة في كلمة «قذر»: إمّا أن يراد بها القذارة

---

(١) اختيار معرفة الرجال: ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠.

(٢) قاله النجاشي في رجاله: ٢١٥، الرقم ٥٦١.

الحكمية التشريعية، وإمّا أن يراد القذارة العينية المنتزعة عرفاً من نفس الأعيان القذرة، بقطع النظر عن الاعتبار والتشريع.

فإن أريد «القذارة الحكمية» التي يكون وجودها اعتبارياً لا عينياً فيمكن أن يدّعىٰ عندئذٍ أنّ الإضافة نشوئية، وأنّ المراد بقول: «قذر بولٍ أو جنابةٍ» قذارة اعتبارية حكمية ناشئة من البول أو الجنابة، فلا يدلّ الكلام عندئذٍ على اشتراط وجود عين النجس.

وأمّا إذا أُريد «القذارة العينية» ـ أي القذارة التي ينتزعها العرف من نفس الأعيان القذرة ـ ففرض هذه القذارة مساوق لفرض عين النجس عند الملاقاة، فيتمّ الاستدلال بالرواية.

والذي يمكن أن يستشهد به لاثبات الثاني هو قوله: «وفيها شيء من ذلك»، فإنّه ظاهر في النظر إلى القذارة العينية التي لها أجزاء، وقد يبقى منها شيء ويزول شيء، وأمّا القذارة الحكمية الاعتبارية فلا معنى لأن يفرض زوال جزئها وبقاء جزئها الآخر.

وإن شئت قلت: إنّ ما هو في معرض أن يبقى منه شيء ويزول شيء إنّما هو القذارة العينية، لا القذارة الاعتبارية، فيكون هذا قرينةً على أنّ الرواية في مقام اشتراط فعلية القذارة العينية، وهو مساوق لاشتراط وجود عين النجس، فيتمّ الاستدلال بالرواية.

الرواية الثالثة: رواية محمّد بن ميسر المتقدّمة[1]: في الجنب ينتهي إلى الماء القليل ويداه قذرتان...، حيث رخّصت في إدخال يديه القذرتين في الماء.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: أنّها تدلّ على عدم انفعال الماء القليل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

بالنجس أو المتنجّس؛ لأنّ اليد القذرة كما تصدق على اليد المتنجّسة الواجدة لعين النجس فعلاً كذلك تصدق على اليد المتنجّسة التي زال عنها عين النجس، وبهذا تكون معارضةً لتمام مدلول الروايات الدالّة على انفعال الماء القليل باليد المتنجّسة، سواء كان عليها عين النجس أم لا، والتعارض بينهما بالتباين.

ثمّ تقييد رواية ابن ميسر بما دلّ على انفعال الماء القليل بعين النجس بالخصوص، فتختصّ باليد القذرة الخالية من عين النجس، فتصبح أخصّ مطلقاً من الروايات المستدلّ بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجّس.

وهذا التقريب مبنيّ أوّلاً: على كبرى انقلاب النسبة.

وثانياً: على ورود رواية ابن ميسر في القليل بالمعنى المقابل للكرّ، لا القليل العرفيّ الشامل للكرّ، وإلّا كانت الروايات المستدلّ بإطلاقها على انفعال الماء القليل بالمتنجّس أخصّ مطلقاً منها.

وثالثاً: على عدم قبول انصراف عنوان اليد القذرة إلى ما كانت متلطّخةً بالقذارة العينية.

ورابعاً: على تمامية سند الرواية.

والأُمور الاربعة كلّها محلّ إشكالٍ، أو منع.

وعلى أيِّ حالٍ فقد اتّضح من مجموع ما ذكرناه: أنّ الدليل على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس الخالي من عين النجس موجود، فإن تمّ تقريبه بنحوٍ يكون أخصّ مطلقاً من دليل الانفعال الشامل بإطلاقه لملاقاة الماء القليل للمتنجّس تعيّن التخصيص. وإن تمّت بعض التقريبات الأُخرى التي تجعل المعارضة بالعموم من وجهٍ فبعد التساقط قد يتوهّم الرجوع إلى إطلاق ما دلّ على انفعال الأشياء عموماً بملاقاة ما هو محكوم بالنجاسة، فإنّ هذا العامّ الفوقاني يشمل بإطلاقه الماء.

ولكنّ الصحيح: عدم وجود عامٍّ من هذا القبيل سوى ما ورد في بعض

روايات إليات الغنم[١]، أو روايات وقوع الفأرة في القِدْر[٢]، إذ قد يتوهّم استفادة القاعدة الكلّية للانفعال منهما، ولكن سيأتي ـ إن شاء الله ـ عدم صحّة هذه الاستفادة في بحث تنجيس المتنجّس.

ثانياً: التفصيل بين المتنجّس الأوّل وما بعده:

وإذا تجاوزنا عن التفصيل السابق وافترضنا أنّ خبر سماعة وغيره ـ ممّا دلّ بإطلاقه على أنّ اليد التي أصابها المنيّ تُنَجِّس الماء، سواء كان عليها منيّ بالفعل أم لا ـ تامٌّ ولا مقيّد له ولا معارض نواجه تفصيلاً آخر قد يُدَّعىٰ في المقام، وهو التفصيل بين المتنجّس الأوّل والمتنجّس بالمتنجّس.

فيقال: إنّ رواية سماعة ورواية شهاب ونحوهما من الروايات موردها المتنجّس الأوّل، أي اليد التي أصابها المنيّ مباشرةً، فلا تدلّ على انفعال الماء القليل بالمتنجّس الثاني، لا بإطلاقها في نفسه، ولا بضمّ الارتكاز العرفي.

أمّا الأوّل فلعدم وجود الإطلاق، مع ورودها في مورد المتنجّس الأوّل.

وأمّا الثاني فلأنّ الارتكاز العرفيّ لا يأبىٰ عن ضعف النجاسة من خلال سرايتها من مرتبةٍ إلى مرتبة، فقد تكون ضعيفةً في مرتبة المتنجّس الثاني بنحوٍ لا يكون لها أثر في التنجيس، وهذا أمر ثابت فيالوجدان العرفيّ بالنسبة إلى القذارات العرفية وسرايتها بالملاقاة، فلا إباء للعرف عن تقبُّل التفكيك بين المتنجّس الأوّل وما بعده، ومعه فلا يمكن إلغاء خصوصية المورد في رواية سماعة ونحوها والتعدّي منه إلى كلّ متنجس.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٧١، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٥، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل.

وما يقال في التخلّص من هذا التفصيل وإثبات التسوية بين المتنجّس الأوّل والثاني في التنجيس عدّة اُمور:

الأوّل: التعليل الوارد في بعض روايات نجاسة سؤر الكلب بأنّه نجس، حيث يستفاد من ذلك إعطاء ضابطةٍ كلّيةٍ، وهي: أنّ نجاسة الشيء تكفي لنجاسة الماء الذي يلاقيه، وقد جاء هذا التعليل في رواية البقباق(١)، ورواية معاوية بن شريح(٢).

ويرد عليه: أنّه لم يتّضح من الروايتين أنّ الإمام عليه‌السلام كان في مقام تعليل سراية النجاسة إلى الماء بنجاسة الكلب حتّى يتعدّى إلى كلّ نجسٍ يلاقي الماء، ولم يكن المقام يناسب ذلك، إذ لم يُشعِر الراوي بأنّه كان مستشكلاً في سراية النجاسة من النجس إلى ملاقيه، وإنّما كان مستشكلاً في أصل نجاسة الكلب. فالبقباق سأل عن فَضْل الكلب في سياق سؤاله عن فَضْل عددٍ كبير من الحيوانات في مقام التعرّف على طهارتها ونجاستها بهذا اللسان.

كما أنّ عذافر ـ في رواية معاوية بن شريح ـ كان يخيَّل إليه أنّ الكلب حكمه حكم سائر السباع من حيث الطهارة. فالنظر إذن منصبّ على استيضاح حكم الكلب الذي كانت نجاسته محلّ الإشكال، نتيجةً لفتوى فقهاءٍ من العامّة بطهارته.

فلا يستفاد من حكم الإمام عليه‌السلام بأنّه رجس أو نجس أنّه في مقام إعطاء ضابطةٍ كلّيةٍ للسريان ليتمسّك بها لإثبات انفعال الماء بالمتنجّس مطلقاً لو سلّم انطباق عنوان الرجس والنجس على المتنجّس بمراتبه المختلفة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

الثاني : ما ورد من الحكم بنجاسة الماء إذا أدخل الجنب يده فيه وهي قذرة[١]، بدعوى : أنّ القذارة في نظر الشارع كما تثبت لليد الملاقية للنجس ابتداءً كذلك تثبت لليد الملاقية للمتنجّس، فهي في الحالين قذرة ونجسة شرعاً فيشملها الإطلاق.

ويمكن الرد على هذه الدعوى بإبداء الجزم، أو احتمال ظهور القذارة في الفرد العينيّ الحقيقي وانصرافها إليه في مقابل الفرد الاعتباريّ التنزيلي، ومعه لا يكون لعنوان اليد القذرة إطلاق يشمل ما هو محلّ الكلام.

الثالث : صحيحة زرارة قال : قال أبو جعفر عليه‌السلام : ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ؟ فقلنا : بلى، فدعا بقعبٍ فيه شيء من ماءٍ فوضعه بين يديه، ثمّ حسر عن ذراعيه، ثمّ غمس فيه كفّه اليمنى، ثمّ قال : «هكذا إذا كانت الكفّ طاهرة...»[٢].

وتقريب الاستدلال بها : أنّ قوله الأخير يدلّ بمفهوم الشرط على أنّه إذا لم تكن طاهرةً فلا يدخلها في الماء، حيث إنّه يقع محذور، ولاشكّ أنّ المنسبق عرفاً ـ بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع، وارتكازية سراية النجاسة بالملاقاة في الجملة ـ أنّ المحذور هو نجاسة الماء وانفعاله، لا محذور آخر تعبّديّ غير عرفي، من قبيل صيرورة الماء ماء غسالة، حيث تطهر اليد غير الطاهرة بإدخالها في ذلك الماء فيصبح الماء غسالة.

وهكذا تدلّ الرواية بالمفهوم على أنّ الماء ينفعل بملاقاة اليد غير الطاهرة،

---

(١) كما في رواية أبي بصير، وسائل الشيعة ١ : ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٣٨٧، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين المتنجّس الأوّل والثاني.

ولكن يمكن أن يناقش في ذلك: بأنّ الإمام عليه‌السلام حينما غمس كفّه في الماء وقال: «هكذا إذا كانت الكفّ طاهرةً» غاية ما يدلّ عليه كلامه هذا: أنّه إذا لم تكن الكفّ طاهرةً فليس هكذا. أمّا ما هو هذا المشار اليه الذي ينتفي بانتفاء طهارة اليد فلا يتّضح من الكلام. فلعلّه الابتداء بالوضوء؛ لأنّ الإمام عليه‌السلام غمس كفّه في الماء مبتدئاً بذلك عملية الوضوء، ومن الواضح أنّ الكفّ إذا لم تكن طاهرةً فلا يمكن الابتداء بعملية الوضوء إلاّ بعد تطهيرها؛ لأنّ طهارة محالّ الوضوء شرط في صحته.

فكما يمكن أن يكون نظره إلى أنّ الكف إذا لم تكن طاهرةً فلا ينبغي إدخالها في الماء لأنّه ينفعل بها كذلك يمكن أن يكون نظره إلى أنّ الكف إذا لم تكن طاهرةً فلا ينبغي الابتداء بالوضوء، بل لا بدّ من تطهيرها قبل ذلك.

وإن شئتم قلتم: إنّ الإمام عليه‌السلام بإدخال كفّه في الماء حقّق أمرين: ملاقاة يده للماء، والبدء بعملية الوضوء، حيث إنّه أدخل يده ليغترف ماء الوضوء، وما هو معلّق على طهارة الكفّ: إن كان هو الإدخال بلحاظ الأمر الأوّل دلّ على انفعال الماء بملاقاة اليد غير الطاهرة. وإن كان هو الإدخال بلحاظ الأمر الثاني وبما هو بَدْء بعملية الوضوء دلّ على أنّ من كانت كفّه غير طاهرةٍ فلا يبدأ بالوضوء، وهذا واضح؛ لأنّ عليه تطهيرها قبل ذلك.

وعلى أيٍّ حالٍ فإن تمّت دلالة الرواية على انفعال الماء القليل بالكفّ غير الطاهرة وقعت طرفاً للمعارضة مع ما أشرنا إليه في التفصيل السابق، ممّا يدلّ على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً.

فرواية أبي بصير ـ مثلاً التي تقدّم منّا الاستدلال بها على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس الأوّل، فضلاً عن الثاني ـ تكون طرفاً للمعارضة مع

إطلاق المفهوم في صحيحة زرارة.

بل يمكن أن يقال: إنّا حتّى إذا انطلقنا في فهم رواية أبي بصير من وجهة نظر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ وتمّ لدينا على هذا الأساس الدليل على انفعال الماء القليل بالمتنجّس الأوّل ـ حتّى مع هذا ـ تصلح رواية أبي بصير للدلالة بالإطلاق على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس الثاني، وتصلح للمعارضة مع إطلاق رواية زرارة.

فإنّ السيّد الأُستاذ[١] يقول: بأنّ المقصود من «قذر بولٍ أو جنابة»: القذارة الناشئة من البول والجنابة، وعلى هذا الأساس ذكر: أنّها محفوظة حتّى بعد زوال عين البول أو المنيّ، وهذا لو سلّم فمن الواضح أنّه لا ينطبق على القذارة الناشئة من ملاقاة ملاقي البول أو المنيّ، بل يختصّ بالقذارة الناشئة من ملاقاة نفس البول والمنيّ.

فقوله عليه السلام: «إن أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلّا أن يكون أصابها قذر بولٍ أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرِق ذلك الماء» يدلّ منطوقاً ـ من وجهة نظر السيّد الأُستاذ ـ على أنّ الماء ينفعل بملاقاة اليد التي أصابها المنيّ، سواء بقي عليها أم لا.

ويدلّ مفهوماً على أنّ يد الجنب إذا لم يكن أصابها المنيّ فلا ينجس الماء بها، وهذا مطلق يشمل صورة ما إذا كانت يد الجنب قد لاقت مع الثوب المتنجّس بالمنيّ أيضاً، وهي صورة اعتيادية بالنسبة إلى الجنب يشملها الإطلاق جزماً.

والشيء نفسه يقال في رواية سماعة: «إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنيّ»[٢]، فإنّها تشترط في

(١) التنقيح ١: ١٧٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

البأس أن تكون يده قد لاقت المنيّ مباشرةً، ومقتضى إطلاق نفي البأس مع عدم ملاقاته: أنّ الماء لا ينفعل باليد ولو كانت متنجّسةً بالثوب المتنجّس بالمنيّ مثلاً، فيقع هذا الإطلاق طرفاً للمعارضة مع إطلاق المفهوم في رواية زرارة.

أللهمّ إلّا أن يُدَّعىٰ: أنّ نفي البأس عن إدخال الجنب يده في الماء ـ في روايات أبي بصير وسماعة وغيرهما ـ ناظر إلى نفي البأس من ناحية كون اليد يد جنبٍ، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها لدفع محذورٍ آخر.

ثالثاً: التفصيل بين الملاقاة المستقرّة وغيرها:

وقد استقرب هذا التفصيل أُستاذنا وشيخنا الأعظم ﷺ في مجلس بحثه، وفي بعض الطبعات المتقدّمة من رسالته العملية «بلغة الراغبين»[1]، وحاصل هذا التفصيل: هو الحكم بطهارة قطرات الماء التي تصيب المتنجّس، بل النجس وتنزو منه بسرعة.

والحكم بطهارة هذه القطرات: إمّا أن يقوم على أساس دعوى قصور أدلّة الانفعال عن الشمول لمثل هذه الملاقاة غير المستقرّة، أو على أساس وجود دليلٍ خاصٍّ على عدم الانفعال يقيّد إطلاقات أدلّة الانفعال.

أمّا الأساس الأوّل فهو وجيه لو جمدنا على دلالة اللفظ لأدلّة الانفعال؛ لأنّ أخبار الكرّ وإن دلّت مفهوماً على أنّ الماء القليل ينفعل غير أنّها لا تتكفّل بيان نحو الملاقاة الذي يوجب الانفعال، من دون فرقٍ بين أن نفترض كون المفهوم متكفّلاً لقضيّةٍ مهملةٍ، أو كلّيةٍ من ناحية نوع الأشياء الموجبة للتنجيس، فإنّه ـ على

(١) «بُلغة الراغبين في فقه آل ياسين: رسالة عملية في العبادات، للشيخ محمّد رضا ابن الشيخ عبد الحسين ابن الشيخ باقر ابن الشيخ محمّد حسن آل ياسين الكاظمي». الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة (٣: ١٤٧) وصاحب البلغة هو خال السيّد الشهيد ﷺ.

أيّ حالٍ ـ مهمل من ناحية كيفية الملاقاة التي يحصل بها التنجيس، فيقتصر على المتيقّن من الكيفية.

وأمّا الأخبار الخاصّة فقد وردت في موارد الملاقاة المستقرّة، من قبيل القطرة تقع في الإناء، أو الدجاجة تشرب من الماء، ونحو ذلك، فلا يمكن التعدّي منها إلى الملاقاة غير المستقرّة.

ولكنّ الصحيح: أنّ مثل أخبار الكرّ ينعقد لها إطلاق مقاميّ يقتضي الحوالة على النظر العرفيّ في تشخيص نحو الملاقاة التي تكون منجّسة، والعرف يرى الملاقاة غير المستقرّة موجبةً لسراية القذارة أيضاً، فيشملها الإطلاق المقاميّ لدليل الانفعال.

هذا إذا ادّعينا حكم العرف بأنّ الملاقاة بأنحائها المختلفة موجبة لسراية القذارة.

وأمّا إذا ادّعينا ما هو أكثر من ذلك وقلنا بأنّ العرف يرى بارتكازه المساواة بين أنحاء الملاقاة في درجة التأثير في السراية فهذا يعني التلازم العرفيّ بينها في الحكم، فيكون كلّ ما دلّ من الروايات الخاصّة على الانفعال بالملاقاة المستقرّة دالّاً بالالتزام العرفيّ على الانفعال بالملاقاة غير المستقرّة أيضاً.

وأمّا الأساس الثاني فقد استدلّ على عدم الانفعال برواية عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: أغتسل في مغتسل يُبال فيه ويُغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض؟ فقال: «لا بأس به»[1].

ووجه الاستدلال واضح، حيث إنّ الراوي فرض أنّ المكان يبال فيه فهو ممّا يقع فيه عين النجس، بل قد يكون هذا التعبير بمعنى: أنّه مكان معدّ لقضاء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٧.

الحاجة ففيه الفضلات عادةً، ومع هذا حكم بطهارة القطرة. ومقتضى إطلاق الجواب: طهارتها ولو كانت واقعةً على عين النجس، وهو يدلّ على أنّ الملاقاة غير المستقرّة لا تنجس.

وقد حمل جماعة[1] هذه الرواية على ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، بمعنى أنّ القطرة لاقت موضعاً من المكان مردّداً بين النجس وغيره.

فإن أُريد بهذا الحمل دعوى استظهار ذلك من الرواية فهو ممنوع، إذ لم يشرْ في الرواية إلى الشكّ.

وإن أُريد بذلك أنّ الرواية إنّما تدلّ على عدم منجّسيّة الملاقاة غير المستقرّة بإطلاقها لصورة العلم بوقوع القطرة على النجس فيمكن تقييد هذا الإطلاق بلحاظ إطلاق أدلّة انفعال الماء القليل الشامل للملاقاة غير المستقرّة.

فيرد عليه: أنّه لو سلّم كون الدلالة بالإطلاق فتقع المعارضة بالعموم من وجهٍ بين إطلاق الرواية لصورة العلم وإطلاق أدلّة انفعال الماء القليل للملاقاة غير المستقرّة، وبعد التساقط يرجع إلى أصالة الطهارة لو لم نقل بقطعية دليل الانفعال المتكفّل للإطلاق المقاميّ الشامل للملاقاة غير المستقرّة، وإلّا سقط معارضه في مادّة الاجتماع عن الحجّية.

ولكن هنا كلام آخر في الرواية، توضيحه: أنّ قوله عليه السلام: «لا بأس به»: إمّا أن يكون ناظراً إلى نفس القطرة التي تنزو ومتكفّلاً للحكم بطهارتها فيدلّ على المدّعىٰ في هذا التفصيل. وإمّا أن يكون ناظراً إلى ماء الإناء الذي وقعت فيه القطرة فيدلّ على طهارة ماء الإناء، وهذا لا يدلّ حينئذٍ على أنّ القطرة لم تتنجّس، بل على أنّها لم تنجس، فليكن ذلك على أساس عدم انفعال الماء القليل

---

(١) منهم السيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٣٤.

بالمتنجّس ولو كان مائعاً، فيطابق رواية زرارة المتقدّمة[١] في ماء الدلو.

فإن قيل: إنّ القطرة لو كانت قد تنجّست واختلطت بماء الإناء فلا يجوز استعماله والوضوء به، حتّى على القول بعدم انفعال الماء القليل؛ لأنّ القطرة لا موجب لطهارتها بعد تنجّسها، فيكون ماء الإناء مخلوطاً بالنجس فلا يصحّ استعماله.

قلنا: إنّ المفروض وقوع القطرة والقطرات، وهذا يستهلك في ماء الإناء عادةً، فلا محذور من ناحيته.

هذا كلّه، مضافاً إلى ضعف سند الرواية؛ لورود غير الموثّق فيه، كالمعلّى بن محمّد.

**رابعاً: التفصيل بين ما يدركه الطرف من الدم وغيره:**

وقد نسب[٢] هذا التفصيل إلى الشيخ الطوسي ﷺ وظاهر عبارته في المبسوط هو عدم الاختصاص بالدم، فإنّه ذكر: أنّ الدم وغيره إذا كان ممّا لا يدركه الطرف فهو معفوٌّ عنه؛ لأنّه ممّا لا يمكن التحرّز عنه[٣]، فلا ينجس الماء الملاقي له.

وظاهر ذلك أنّه لا فرق بين الدم وغيره من هذه الناحية. ولهذا لا يناسب أن يكون المدرك رواية عليّ بن جعفر المختصّة بالدم، بل يمكن أن يحمل كلامه على أنّ الأفراد العقلية للدم والبول وغيرهما ليست موجبةً للتنجيس مالم تكن أفراداً عرفية.

فكلّ ماهيةٍ إذا لوحظت لحاظاً عقلياً يرىٰ أنّ الكمّية لم تؤخذ فيها، ولكن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) نسبه الشيخ الأعظم الأنصاري في كتاب الطهارة ١: ١١٧.

(٣) المبسوط في فقه الإماميّة ١: ٧.

إذا لوحظت بالنظر العرفيّ يرى أنّ حدّاً أدنىٰ من الكمّية مأخوذ في مفهوم اللفظ الدالّ عليها، فلو نقص فرد عن تلك الكمّية لم يكن مصداقاً لمفهوم اللفظ عرفاً وإن كان فرداً حقيقياً من الماهية عقلاً.

وليس هذا من الأخذ بنظر العرف في تشخيص المصداق، بل من الأخذ بنظره في تحديد المفهوم؛ لأنّ مرتبةً أدنىٰ من الحجم قد أُخذت في نفس مدلول اللفظ عرفاً. والدم إذا كان مّما لا يدركه الطرف في نفسه فلا يكون مصداقاً للدم العرفي، ولا تشمله أدلّة انفعال الماء القليل بالدم. وكذلك الأمر في سائر أعيان النجاسات.

وهذا في الحقيقة ليس تفصيلاً، ولا يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ، وإنّما يتحقّق التفصيل لو قيل بأنّ بعض المصاديق العرفية للدم لا تنجس؛ لضآلتها وعدم استبانتها في الماء عند الملاقاة، وإن كانت في نفسها قبل الملاقاة قابلةً للرؤية، فإنّ مثل هذا القول يحتاج إلى دليلٍ يقيّد إطلاقات أدلّة انفعال الماء القليل.

ومن هنا قد يستدلّ على ذلك برواية عليّ بن جعفر التي نقلها الكلينيّ في الكافي، والشيخ في التهذيب والاستبصار. ونقل في التنقيح: أنّ الشيخ الطوسيّ رواها في المبسوط[1]، ولكنّا لم نجد في المبسوط هذه الرواية.

وهي: قال: سألته عن رجلٍ رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قِطعاً صِغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: «إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا يتوضأ منه»[2].

---

(١) التنقيح ١: ١٨١.

(٢) الكافي ٣: ٧٤، الحديث ١٦. تهذيب الأحكام ١: ٤١٢، الحديث ١٢٩٩. الاستبصار ١: ٢٣، الحديث ٥٧. وعنها وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وقد احتمل الأصحاب في هذه الرواية ثلاثة احتمالات :

أحدها : أن تكون واردةً في مورد الشبهة المحصورة ، بمعنى العلم إجمالاً بوقوع الدم على الإناء ، ولا يعلم على أيّ جانبيه ، وحيث إنّ الجانب الخارجيّ لا أثر لنجاسته فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً .

ثانيها : أن تكون الرواية واردةً في مورد العلم التفصيليّ بإصابة الدم للإناء بما هو إناء ، والشكّ في إصابته لما في الإناء من الماء ، وحيث إنّه شكّ بدويّ فلا يعتنىٰ به .

ثالثها : أن تكون الرواية واردةً في فرض إصابة الدم للإناء بمعنى الماء الذي في الإناء ، فتكون دالّةً على التفصيل المدّعىٰ .

وقد يستظهر الاحتمال الثاني ، حملاً لكلمة «الإناء» على معناها الحقيقيّ المغاير للماء ؛ لأنّ حمل «الإناء» على «ماء الإناء» لا يخلو من عناية ، ولا قرينة على هذه العناية .

ولكنّ الإنصاف : أنّ حمل «الإناء» على الظرف دون الماء لا يخلو من عنايةٍ مقابلةٍ أيضاً ؛ لأنّ الضمير في قوله : «هل يصلح الوضوء منه ؟» يرجع إلى الإناء . ومن المعلوم أنّ الوضوء إنّما يكون من ماء الإناء حقيقةً ، لا من الإناء ؛ لأنّ الإناء بما هو إناء لا يتوضأ منه ، وهذا بنفسه قد يصلح قرينةً على إرادة الماء من الإناء .

هذا ، مضافاً إلى أنّ المراد لو كان هو الإناء بمعنى الظرف فهذا يعني : أنّ السؤال إنّما هو بلحاظ الشكّ في وقوع الدم في الماء بعد فرض وصوله إلى الإناء ، وهذا غير مذكورٍ في كلام الراوي ، فيلزم على هذا أن تكون الحيثية الملحوظة في السؤال ـ وهي الشكّ في إصابة الدم للماء ـ غير مذكورةٍ في كلام السائل ، وهو خلاف الظاهر ، بخلاف ما إذا كان المراد بالإناء نفس الماء فإنّ الحيثية الملحوظة

في السؤال والموجبة للاستخبار تكون مذكورةً في كلام السائل، وهي ملاقاة دم قليلٍ للماء الموجود في الإناء.

وعلى هذا الأساس يمكن استظهار الاحتمال الثالث في مقابل الاحتمالين الأوّلين.

ولكن قد يقال: بأنّ الظاهر من قوله: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا يتوضّأ منه» إناطة جواز الوضوء ـ إثباتاً ونفياً ـ باستبانة دمٍ في الماء فعلاً، وعدم استبانته فعلاً، فليس مناط الجواز أن لا يكون الدم قد استبان في الماء عند سقوطه فيه، بل أن لا يكون هناك شيء يستبين في الماء فعلاً. وهذا يعني: إناطة الجواز باستهلاك الدم، وعدم الجواز بعدم استهلاكه.

فتكون الرواية قريبةً من الروايات الدالّة على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس بدون تغيّر، وتعارضها حينئذٍ رواية عليّ بن جعفر: «في رجلٍ رعف وهو يتوضّأ فتقطّر قطرة في إنائه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال: لا»[1].

فإنّ القطرة لا تستبين في الماء بعد وقوعها ببرهةٍ قصيرةٍ عادةً؛ لانتشارها واستهلاكها فيه. فلو كان المناط في جواز الوضوء عدم وجود شيءٍ مستبين فعلاً لجاز الوضوء من الماء بُعيد وقوع القطرة فيه.

والحاصل: أنّ المقصود من الاستبانة ـ إثباتاً ونفياً ـ لو كان هو الاستبانة بلحاظ آن الملاقاة لا نطبقت الرواية على التفصيل المشار إليه. وأمّا إذا كان المقصود الاستبانة وعدمها فعلاً فلا تنطبق على ذلك التفصيل. وهذا إن لم يكن هو الظاهر من الرواية فهي على الأقلّ مجملة محتملة للأمرين.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٠ ـ ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ١.

**خامساً: التفصيل بين ورود الماء على النجاسة، والعكس[١]:**

وهذا التفصيل يُدَّعىٰ فيه: أنّ الماء لا ينفعل بالملاقاة الحاصلة من وروده على النجاسة: إمّا لقصورٍ في المقتضي؛ لأنّ أخبار الكرّ لا تدلّ على تعيين نحو الملاقاة الموجبة للتنجيس، كما تقدّم في التفصيل الثالث. والروايات الخاصّة وردت في موارد ورود النجاسة على الماء، فلا يمكن التعدّي منها.

وهذا بخلاف غير الماء فإنّ مقتضى قوله في موثّقة عمار: «يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»[٢] أنّ مناط سراية النجاسة إلى غير الماء إصابة النجس له، والإصابة تشمل ورود الشيء على النجس أيضاً.

وإمّا لإبداء المانع، وهو ما دلّ على حصول التطهير بصبّ الماء القليل على المتنجّس، إذ لو كان ينفعل بوروده على النجس المتنجّس أيضاً لَمَا حصل التطهير به.

أمّا دعوى قصور المقتضي فالجواب عليها عن طريق التمسّك بالإطلاق المقاميّ المقتضي لتحكيم النظر العرفيّ في باب السراية، وهو لا يفرّق بين النحوين من الملاقاة.

وقد يُجاب أيضاً بوجود إطلاقٍ في بعض الروايات فيتمسّك به، وذلك في رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما يبلّ الميل ينجّس حبّاً من ماء»[٣]، فإنّ في إطلاق هذه الرواية كفايةً لإبطال التفصيل المذكور؛ لأنّها لم تفصّل بين ورود الخمر على الماء وعكسه.

ولكنّ الظاهر عدم إمكان التمسّك بهذه الرواية:

---

(١) حكاه ابن ادريس في السرائر ١: ١٨٠ ـ ١٨١، عن السيّد في الناصريات وصحّحه.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

أمّا أوّلاً فلسقوط سندها بالإرسال، إذ وقع فيها عنوان «بعض أصحابنا».

وأمّا ثانياً فلأنّ الرواية: إن أُريد دعوى الإطلاق المقاميّ فيها بـلحاظ ارتكاز عدم الفرق في نظر العرف بين أنحاء الملاقاة فلا يختصّ ذلك بهذه الرواية، ولا يكون جواباً آخر وراء الجواب الذي يقوم على أساس التشبّث بالنظر العرفي.

وإن أُريد دعوى الإطلاق اللفظيّ فيها فيرد على ذلك: أنّ الرواية إنّما تدلّ على أنّ الميل من الخمر ينجّس الماء، وأمّا كيفية التنجيس، وبأيّ نحوٍ يحصل فليس للرواية إطلاق لفظيّ من هذه الناحية.

وإن شئتم قلتم: بأنّ من الواضح أنّ الميل من الخمر لا ينجّس حبّ الماء مطلقاً حتّى مع انفصال أحدهما عن الآخر، بل إنّما ينجّسه بحصول نحوٍ من التفاعل بينهما، وهذا يعني: أنّ مرتبةً من التفاعل ملحوظة تقديراً في مقام الحكم بمنجّسيّة الميل من الخمر للماء. وحينئذٍ فإن رجعنا إلى الارتكاز العرفيّ أمكننا أن نعيّن هذه المرتبة الملحوظة تقديراً بأنّها مطلق الملاقاة.

وأمّا إذا قطعنا النظر عن الارتكاز فلا يمكن التمسّك بـإطلاق الروايـة لإثبات كفاية مطلق الملاقاة، بل تكون مجملةً؛ لأنّ مرتبة التفاعل الملحوظة فيها تقديراً مردّدة حينئذٍ بين الملاقاة الخاصّة أو مطلق الملاقاة، ولا مُعَيِّن لأحدهما.

فإن قيل: لماذا لا نثبت بمقدّمات الحكمة أنّ مطلق الملاقاة كافٍ فـي التنجيس؟

قلنا: لأنّ الجمود على إطلاق اللفظ يقتضي الحكم بمنجّسيّة ميل الخمر للماء حتّى مع الانفصال، وبداهة بطلان ذلك قرينة عرفية على أنّ مفاد العبارة: هو أنّ الميل من الخمر ينجّس الماء، لا بذات وجوده في الخارج، بل بنسبةٍ معيَّنةٍ بينه وبينه. فهناك إذن دالّ عرفيّ في الكلام على ملاحظة هذه النسبة، ولمّا كان مدلول هذا الدالّ مردّداً بين مطلق الملاقاة والملاقاة الخاصة، وكنّا قد قطعنا النظر عن الارتكاز في مقام تعيينه فيكون المقام من قبيل الكلام المقترن بمقيّدٍ متّصلٍ، مع

من غير فرقٍ بين النجاسات، حتّى برأس إبرةٍ من الدم الذي لا يدركه الطرف [١] ـ سواء أكان مجتمعاً أم متفرقاً ـ مع اتّصالها بالسواقي. فلو كان هناك حُفَرٌ متعدّدة فيها الماء واتّصلت بالسواقي ولم يكن المجموع كرّاً إذا لاقى النجس واحدةً منها تنجّس الجميع وإن كان بقدر الكرّ لا ينجس وإن كان متفرّقاً على الوجه المذكور، فلو كان ما في كلّ حفرةٍ دون الكرّ وكان المجموع كرّاً ولاقى واحدةً منها النجس لم تنجس؛ لاتّصالها بالبقية.

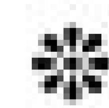
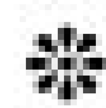
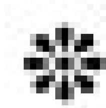
مسألة ( ١ ) : لا فرق في تنجّس القليل بين أن يكون وارداً على النجاسة أو موروداً [٢].

---

تردّد هذا المقيّد بين الأقلّ والأكثر، فيوجب إجمال الكلام.

وهكذا يتّضح: أنّ الاستدلال برواية أبي بصير لا يتمّ إلّا بتحكيم الارتكازات العرفية، ومعه يتمّ الاستدلال بسائر الروايات.

وأمّا دعوى إبداء المانع فلو تمّ هذا المانع لا ختصّ بخصوص الماء الوارد على المتنجّس الذي يطهر به، ولا يشمل الماء الوارد على جسمٍ غير قابل للتطهير ـ كعين النجس ـ إلّا أن يُضمَّ إليه دعوى ارتكازية عدم الفرق بين الورود التطهيريّ للماء والورود غير التطهيري. وسوف يأتي تفصيل الكلام في هذا المانع المدّعىٰ ومناقشته في بحث ماء الغسالة إن شاء الله تعالى.

(١) هذا إشارة إلى التفصيل الرابع المتقدّم.

(٢) هذا إشارة إلى التفصيل الخامس المتقدّم.

مسألة ( ٢ ) : الكرُّ بحسب الوزن : ألف ومائتا رطلٍ بالعراقي [١].

---

**[ تقدير الكرّ ]**

(١) هذا هو المشهور بين فقهائنا. وقد وردت بشأن الوزن روايتان :

إحداهما : مرسلة ابن أبي عمير التي حدّدته بألفٍ ومائتي رطل[١].

والأُخرى : صحيحة محمّد بن مسلم التي حدّدته بستمائة رطل[٢].

وحيث إنّ الرطل له اصطلاح عراقيّ، ومكّيّ، ومدنيّ، والمكيّ ضعف العراقيّ فيتوقّف التحديد الوزنيّ للمشهور على حمل الرطل في المرسلة على العراقي، وحمله في الصحيحة على المكيّ.

وما يمكن أن يُقرَّب به التحديد المشهور ـ على ضوء روايات الباب بما فيها الروايتان المذكورتان ـ أحد وجوه :

الوجه الأوّل : مبنيّ على القول بحجّية الصحيحة والمرسلة معاً، وهو ما ذكره جملة من الفقهاء، كالسيّد الحكيم ﷺ في المستمسك[٣] من جعل كلٍّ من الروايتين قرينةً على تعيين المراد من الرواية الأُخرى، فإنّ قرينية الدليل على رفع إجمال الدليل الآخر وتعيين مفاده أوْلىٰ من قرينية دليل على تخصيص دليلٍ آخر؛ لأنّ التخصيص لا يخلو من ارتكاب خلاف الظاهر، بخلاف تعيين المشترك في أحد معانيه.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٦٧، الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق : ١٦٨، الحديث ٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٥٠.

ولا يتوهّم أنّ قرينية دليلٍ فرع أن يكون له ظهور معتبر في شيءٍ لكي يجعل قرينةً على الدليل الآخر، وفي المقام لا ظهور معتبر في كلٍّ من الروايتين؛ لإجمالهما، فكيف تجعل قرينة؟!

لأنّ هذا التوهّم يندفع: بأنّ كلَّ واحدةٍ من الروايتين نصّ في أحد المعاني على البدل، فرواية محمّد بن مسلم ـ بما لها من النصوصيّة في أحد المعاني الثلاثة على البدل ـ تكون قرينةً على تعيين الرطل في المرسلة بالعراقي. ومرسلة ابن أبي عمير ـ بما لها من النصوصيّة في أحد المعاني الثلاثة على البدل ـ تكون قرينةً على تعيين الرطل في رواية محمّد بن مسلم في الرطل المكيّ.

ومن أجل أن ندرس الفكرة الأساسية التي يقوم عليها هذا التقريب يجب أن نتكلّم في مرحلتين:

الأُولى: في كبرى تعيين مفاد الدليل المجمل بدليلٍ آخر مفصّل، وهي كبرى تحتاج إلى تحقيقٍ وتنقيح؛ لأنّها لم تدرس في كلمات فقهائنا بصورةٍ خاصّة.

والثانية ـ بعد الفراغ عن صحّة تلك الكبرى ـ ندرس ما إذا كان بالإمكان تعيين مفاد دليلين مجملين، كلٌّ منهما بقرينية الآخر على النحو الذي نُعَيِّن به مفاد الدليل المجمل بقرينية الدليل المفصّل.

المرحلة الأُولىٰ:

أمّا المرحلة الأُولى من البحث فتحقيق الحال فيها: أنّ الدليل المجمل الذي يراد رفع إجماله بالدليل المفصّل: تارةً يكون مفاده الجامع بين أمرين.

ونريد بالدليل المفصّل الذي ينفي أحد فردي هذا الجامع: أن نعيِّن الجامع في فرده الآخر.

وأُخرى يكون مفاده أحد الأمرين بخصوصه، ولكنّه مشتبه علينا ونريد

بالدليل المفصّل تعيينه.

فالمقصود على الأوّل تعيين مصداق مفاد الدليل المجمل. وعلى الثاني تعيين نفس مفاده.

ومثال الأوّل: أن يرد السؤال عن حكم الوضوء من ماءٍ وقعت فيه قطرة الخمر، فقيل: «لا بأس»، فإنّ نفي البأس يدلّ على الجامع بين طهارة الخمر، أو اعتصام الماء. ولنفرض عدم وجود نكتةٍ في نفس الجواب تعيّن أحد الأمرين، وإنّما نريد أن نعيّن أنّ الجامع منطبق على اعتصام الماء بضمّ الدليل الخارجيّ الدالّ على نجاسة الخمر، فهذا تعيين لمصداق الجامع بالدليل الخارجي.

ومثال الثاني: أن يَرِدَ «أكرِمْ زيداً»، وهناك زيد بن خالد، وزيد بن سعيد، ويرد في دليلٍ آخر «لا تكرم زيد بن خالد»، ونريد أن نعيّن أنّ زيداً الذي أمر الدليل الأوّل بإكرامه هو زيد بن سعيد بقرينة الدليل الثاني، فهنا مفاد الدليل المجمل ليس هو الجامع، بل أحد الفردين بخصوصه. وكذلك إذا ورد «أنّ الكر ستمائة رطل» وورد في دليلٍ آخر «أنّ الكرّ ألف ومائتا رطلٍ بالعراقي»، ونريد أن نعيّن أنّ الرطل في الدليل الأوّل هو الرطل المكّيّ على ضوء الدليل الثاني الذي يأبىٰ عن كونه ستمائة رطلٍ إلّا بالمكّي.

فإن كان مفاد الدليل المجمل هو الجامع فهو في الحقيقة ليس مجملاً في مرحلة المدلول والمفاد، بل مبيَّناً وهو الجامع، فيكون حجّةً في إثبات الجامع. والدليل الآخر الدالّ على نفي الفرد الثاني للجامع يدلّ بالالتزام على قضيةٍ شرطية، وهي: أنّه لو كان الجامع موجوداً فهو موجود في الفرد الأوّل، والدليل على الجامع يدلّ على تحقّق شرط هذه القضية الشرطية، وبذلك يلزم من مجموع الدليلين ثبوت الجزاء فعلاً، وهو: أنّ الجامع موجود في الفرد الأوّل، وبذلك يرتفع الإجمال.

وإن كان مفاد الدليل المجمل أمراً خاصّاً مردّداً، كزيدٍ المردّد بين الزيدَين فهنا قد يقال بأنّ الدليل الثاني الدالّ على عدم مطلوبية إكرام زيد بن خالد يدلّ على قضيةٍ شرطية أيضاً، وهي: أنّه لو كان أحد الزيدَين مطلوب الإكرام لكان زيد بن سعيد. والدليل الأوّل يحقّق الشرط لهذه القضية الشرطية، فيكون المدلول الالتزاميّ لمجموع الدليلين: أنّ زيد بن سعيد مطلوب الإكرام.

ولكن من الواضح أنّ استخلاص هذا المدلول الالتزاميّ من مجموع الدليلين فرع إجراء أصالة الجهة في كلٍّ منهما. وأمّا إذا لم تجرِ أصالة الجهة في الدليل المجمل المتكفّل للأمر بإكرام زيدٍ فلا يكون المدلول الالتزاميّ ـ الذي يساهم ذلك الدليل المجمل في تكوينه ـ حجّةً.

وعلى هذا الأساس نقول: إنّ الجهة في الدليل المجمل: إن كانت قطعيةً تمّ التقريب المذكور، وكان المدلول الالتزاميّ المستخلص من مجموع الدليلين حجّةً.

وأمّا إذا لم تكن الجهة في الدليل المجمل قطعيةً وكانت بحاجةٍ إلى أصالة الجهة فلابدّ من النظر إلى أنّ أصالة الجهة هل تجري في المقام؟

فإنّنا هنا نواجه دليلاً مجملاً مراده الاستعماليّ مردّد بين زيد بن خالد وزيد ابن سعيد، والأوّل لا يحتمل كونه مراداً جدّاً، بخلاف الثاني، فهل أنّ أصالة الجهة بإمكانها أن تعيِّن المراد الاستعماليّ حينما يتردّد بين شيئين أحدهما يعلم بعدم جدّيّته دون الآخر كما تثبت جدّية المراد الاستعماليّ حينما يكون متعيّناً وتكون جدّيّته مشكوكة؟

وبكلمةٍ أُخرى: تارةً يكون المراد الاستعماليّ متعيّناً، ويحصل التردّد في جدّيته وعدمها. وأُخرى: يكون أحد المطلبين غير جدّيٍّ جزماً، والمطلب الآخر ممكن الجدّية أو معلومها، ويحصل التردّد في أنّ المراد الاستعماليّ هل هو ذاك،

أو هذا ؟

والمتيقّن من جريان أصالة الجهة إنّما هو جريانها في الفرض الأوّل، وأمّا جريانها في الفرض الثاني بنحوٍ تقتضي تعيين المراد الاستعمالي فهو غير معلوم.

وعلى هذا الأساس نرىٰ أنّ المحقّق الخراساني[١]، والسيّد الأُستاذ[٢]، وغيرهما[٣] من الأعلام يلتزمون في العامّ المخصّص بأنّ العامّ مستعمل في العموم ـ مع العلم بعدم جدّية العموم ـ عملاً بظاهر اللفظ، ولا يرون أصالة الجهة مقتضيةً لإثبات أنّ العامّ مستعمل في غير العموم تحفّظاً على الجدّية. وليس ذلك إلّا لأنّ أصالة الجهة لا تعيّن ـ عندهم ـ المراد الاستعمالي عند تردّده بين ما هو جدّي وغير جِدّي، وإنّما تعيّن جدّية المراد الاستعماليّ عند الشكّ في جدّيّته وعدم جدّيته.

وإذا لم تكن أصالة الجهة جاريةً في دليل «أكرم زيداً» لتعيين ما هو المراد الاستعماليّ من زيدٍ فيبقى قائماً احتمالُ أن يكون المراد بزيدٍ: زيدَ بن خالد، الذي علمنا من الدليل الآخر أنّه غير مطلوب الإكرام. وغاية ما يلزم من ذلك أن لا يكون دليل «أكرم زيداً» بداعي الجدّ، ولا بأس بذلك بعد فرض سقوط أصالة الجهة في أمثال المقام.

فإن قيل: ما هو الفرق إذن بين صورة تكفّل الدليل المجمل لأحد الأمرين بالخصوص، وصورة تكفّله للجامع ؟ حيث قلتم في هذه الصورة بإمكان تعيين الجامع في أحد فرديه بضمّ الدليل الخارجيّ الدالّ على نفي الفرد الآخر.

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٧٢.

(٣) كالسيّد الحكيم في حقائق الأُصول ١: ٤٩٠.

قلنا: الفرق أنّ الدليل المتكفّل للجامع تجري فيه أصالة الجهة؛ لأنّ مفاده ومدلوله الاستعماليّ متعيّن، وإنّما الشكّ في جدّيّته وعدمها، فلا يراد ـ هناك ـ بأصالة الجهة تعيين المدلول الاستعمالي، بل إثبات جدّيته. وهذا بخلاف صورة دلالة الدليل على أحد الأمرين بالخصوص، التي يراد فيها تعيين المراد الاستعماليّ بأصالة الجهة.

فإن قيل: أليس كلّ كلامٍ يكون على تقدير اتّصاله بالكلام الآخر قرينةً عليه ومفسّراً له يستحقّ التقديم عليه وجعله قرينةً في فرض الانفصال أيضاً؟! وفي المقام لو اتّصل المفصّل بالمجمل لرفع إجماله، كما لو قال القائل: «أكرم زيداً، ولا تكرم زيد بن خالد» فيكون حجّةً في رفع إجماله في فرض الانفصال أيضاً.

قلنا: إنّ رفع المفصّل لإجمال المجمل عند اتّصاله به في قول القائل: «أكرم زيداً، ولا تكرم زيد بن خالد» ينشأ من ظهور عطف إحدى الجملتين على الأُخرى، فإنّه ظاهر بنفسه في أنّ إحدى الجملتين ليست عدولاً أو إلغاءً لمفاد الجملة الأُخرى، وإنّها مسوقة لإضافة مفادٍ إلى مفاد الجملة الأُخرى، لا لتبديل مفادٍ بمفاد. وهذا الظهور يكون قرينةً عرفاً على أنّ المراد الاستعماليّ من زيدٍ في كلٍّ من الجملتين غير زيدٍ في الجملة الأُخرى.

ومن الواضح أنّ مثل هذا الظهور غير موجودٍ في فرض الانفصال، فكلّما كان الخطابان ـ المجمل والمفصّل ـ لكلٍّ منهما نظر تسليميّ إلى الآخر ولو بقرينة عطف أحدهما على الآخر فهذا النظر التسليميّ يكون هو القرينة على حمل المجمل على معنىً لا يعارض المفصّل؛ لأنّ فرض معارضته للمفصّل يخالف النظر التسليميّ لكلٍّ من الخطابين إلى الآخر.

وأمّا إذا لم تقم قرينة من قبيل هذا النظر التسليميّ على إرادة معنىً من المجمل لا يعارض به المفصّل وكان احتمال التقية في المجمل موجوداً فلا دافع

لاحتمال أن يكون المراد الاستعماليّ بالمجمل معنىً يعارض به المفصّل، وأن يكون ذلك من باب التقية، إذ ينحصر الدافع لهذا الاحتمال في أصالة الجهة، وقد عرفت حالها.

وهكذا تتّضح نظرية كاملة لقرينيّة المفصّل الثابت على المجمل، حاصلها: أنّ الدليل المجمل إن كان مفاده الجامع فيمكن تعيينه في أحد الفردين بضمّ المفصّل النافي للفرد الآخر. وإن كان مفاد المجمل أحد الأمرين بالخصوص فكذلك يمكن تعيين مفاد المجمل على ضوء المفصّل إذا كانت الجهة في المجمل قطعية، أو كان للمجمل نظر تسليميّ إلى المفصّل، كما لو كانا مجموعَين في كلامٍ واحدٍ ومعطوفَين أحدهما على الآخر.

وأمّا إذا كانت الجهة محتاجةً إلى أصالة الجهة ولم يكن هناك نظر تسليميّ فيشكل تعيين مفاد المجمل وتشخيصه فيما لا يعارض المفصّل.

هذا هو الكلام في المرحلة الأُولى، وعلى ضوئه تعرف أنّ الخطابين المفترضَين في تحديد الكرّ لو كان أحدهما مجملاً والآخر مفصّلاً لأشكل تعيين المجمل بالمفصّل إذا كانت الجهة غير قطعية، فضلاً عمّا لو كانا معاً مجملين. فلو ورد: «الكرّ ستمائة رطل» وورد: «الكرّ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ» فالثاني مفصّل والأوّل مجمل، كإجمال «أكرم زيداً»، ومن المحتمل أن يراد بالرطل فيه: الرطل المدنيّ أو المكّي.

ولا دافع لذلك إلّا أصالة الجهة، إذ يلزم من حمل الرطل على المكّي أو المدنيّ في المجمل كون أحد الخطابين تقيةً، وهو خلاف أصالة الجهة. فإن أمكن تعيين المراد الاستعماليّ بأصالة الجهة تعيّن مفاد المجمل في الرطل العراقي، وإلّا فلا نافي لاحتمال إرادة الرطل غير العراقيّ في المجمل.

هذا إذا كان احتمال التقية موجوداً.

ولكن قد يقال : إنّ احتمال التقية في المقام غير موجود؛ لعدم معهوديّة أقوالٍ للعامّة تبرّر ورود روايات التحديد مجاراةً لها، وعليه تكون أصالة الجهة قطعية، فيصحّ تعيين المجمل بالمفصّل على أساسها.

ثمّ إذا افترضنا التجاوز عن إشكالات هذه المرحلة وإمكان جعل المفصّل قرينةً على تعيين المراد الاستعماليّ من المجمل ـ على أساس أصالة الجهة ـ ننتقل إلى المرحلة الثانية.

**المرحلة الثانية :**

والمرحلة الثانية هي فيما إذا كان كلّ من الخطابين مجملاً، كصحيحة محمّد ابن مسلم، ومرسلة ابن أبي عمير، فإنّ الرطل في كلٍّ منهما مجمل، فهل يمكن جعل كلٍّ منهما قرينةً لرفع إجمال الآخر ؟

والصحيح : إمكان ذلك، إذ المفروض ـ بعد تجاوز الإشكال المشار إليه في المرحلة السابقة ـ أنّ أصالة الجهة يمكن أن يعيَّن بها المراد الاستعمالي.

وعليه فأصالة الجهة في المقام تجري في كلا الخطابين المرويَّين في الصحيحة والمرسلة، ويتعيّن بها المراد الاستعمالي في كلٍّ من الخطابين، بأن يحمل الرطل في الصحيحة على المكّي، وفي المرسلة على العراقي؛ لأنّ أيَّ حملٍ آخر ينافي أصالة الجهة الجارية في كلا الخطابين.

والتحقيق : إمكان تقريب الاستدلال بمجموع الروايتين على الوزن المشهور بوجهٍ أحسن وأسلم، لا يُدَّعىٰ فيه رفع إجمال كلٍّ من الروايتين بقرينة الرواية الأُخرى، وهو ما يلي :

الوجه الثاني : أنّ شمول دليل الحجّية لروايةٍ يتوقف أوّلاً : على عدم إحراز المعارض، ولا يضرّ به احتمال المعارض.

وثانياً : على أن يكون التعبّد بالرواية منتهياً إلى أثرٍ عملي؛ لئلّا يكون جعل

الحجّية لها لغواً.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ الصحيحة والمرسلة يمكن أن يشملهما دليل الحجّية ـ معاً ـ على إجمالهما، دون حاجةٍ إلى دعوىٰ جعل إحداهما قرينةً على تعيين مفاد الأُخرى؛ وذلك لوجود كلا الشرطين.

أمّا الأوّل فلوضوح أنّا لم نحرز التعارض بين الروايتين؛ لاحتمال أن يكون المراد بالرطل في الصحيحة: المكي، وفي المرسلة: العراقي، وهذا يكفي لعدم وصول المعارضة وتنجّزها.

وأمّا الثاني فلأنّ كلّاً من الروايتين وإن كانت مجملةً ولكنّ إجمالها لو كان إجمالاً مطلقاً لا يتحصّل منه شيء لمَا أمكن شمول دليل الحجّية لها، إلّا إذا أمكن رفع الإجمال عن كلٍّ منهما ولو بقرينيّة الأُخرى.

ولكنّ الواقع أنّ إجمال كلٍّ من الروايتين تقارنه في الصحيحة دلالة ـ لا إجمال فيها ـ على الحدّ الأقصى للكرّ، وتقارنه في المرسلة دلالة ـ لا إجمال فيها ـ على الحدّ الأدنى للكرّ، فيعقل شمول دليل الحجّية للروايتين ما دام التعبّد بها ينتهي إلى أثرٍ عمليٍّ بلحاظ إثبات الحدّ الأدنى والحدّ الأقصى للكرّ، فتكون الروايتان معاً حجّةً على إجمالهما، ويثبت بهما أنّ الحدّ الأدنى للكرّ هو ستمائة رطلٍ مكّي، وأنّ الحدّ الأقصى هو ألف ومائتا رطلٍ عراقي، وبذلك يثبت المطلوب.

وهذا يعني أنّ الكرّ ليس بأقلّ من ستمائة رطلٍ مكّي على كلّ محتملات رواية الستمائة، وليس بأكثر من ألفٍ ومائتي رطلٍ عراقي على جميع محتملات الرواية الأُخرى. وبهذا يتحدّد مقدار الكرّ، إذ أنّ ستمائة رطلٍ مكّي هو بعينه ألف ومائتا رطلٍ عراقي.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أنّ هذا الوجه لا يتوقّف على دعوى قرينية

كلٍّ من الروايتين على تعيين مفاد الأُخرى، خلافاً للوجه السابق الذي كان يقوم على أساس هذه القرينية.

ويتوقّف كلا الوجهين على القول باعتبار مراسيل ابن أبي عمير، بناءً على أنّه لا يروي إلاّ عن ثقة، كما ادّعاه الشيخ ﷺ[1]، ونسب البناء على ذلك إلى الطائفة، فإنّه يقتضي كون رواية ابن أبي عمير عن شخصٍ شهادةً بوثاقته، فلا يضرّ باعتبار الرواية عدم ذكر اسم الواسطة في مراسيله بعد أن كان يشهد ضمناً بوثاقة الواسطة.

وقد يستشكل في ذلك: بأنّا لو سلّمنا دعوى الشيخ يتشكَّل عموم يقتضي الشهادة من قبل ابن ابي عمير بوثاقة كلٍّ من يروي عنه، وحيث إنّ بعض الأشخاص الذين روىٰ عنهم قد ورد في حقّهم معارض أقوى يشهد بعدم الوثاقة، وسقطت من أجل ذلك الشهادة الضمنّية لابن أبي عمير بوثاقتهم عن الحجّية، فحينما يرسل ابن أبي عمير يحتمل أن تكون الواسطة أحد أُولئك الأشخاص الذين سقطت شهادته عن الحجّية بالنسبة إليهم. وهذا يعني أنّها شبهة مصداقية، ولا يمكن التمّسك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

هذا إذا كانت أفراد العامّ تمثل الرواة، فإنّه مع العلم بسقوط حجّية العامّ بالنسبة إلى بعض الرواة تصبح الشبهة في المراسيل مصداقيةً، بخلاف ما إذا افترضنا أنّ أفراد العام تمثّل الروايات، بحيث كانت كلّ روايةٍ فرداً من العامّ المشهود بوثاقة طريقه، فإنّ هذا الافتراض يجعل الشكّ في وثاقة الواسطة في المرسلة شكّاً في تخصيصٍ زائد.

الوجه الثالث: وهو مبنيّ على قصر النظر على ملاحظة صحيحة محمّد بن

---

(١) عدّة الأُصول ١: ٣٨٧.

مسلم دون المرسلة، إذ يقال: بأنّ هذه الصحيحة تحديد للكرّ الخارج بمخصّصٍ منفصلٍ عن عمومات انفعال الماء القليل، وحيث إنّه مردّد بين الاقلّ والأكثر فيعلم بأنّ الماء البالغ ستمائة رطلٍ مكّيٍّ خارج عن تلك العمومات، ويشكّ فيما هو أقلّ من ذلك ممّا يبلغ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ أو مدني، فيرجع في الزائد المشكوك إلى عمومات الانفعال.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ في توضيح ذلك: أنّنا نواجه في بادئ الأمر طائفتين متعارضتين بالنسبة إلى عصمة الماء:

إحداهما تدلّ على أنّ طبيعيّ الماء لا ينفعل بالملاقاة، من دون فرقٍ بين القليل والكثير والمحقون وغيره، كرواية حريزٍ[٢].

والأُخرى تدلّ على انفعال الماء مطلقاً، سواء كان قليلاً أو كثيراً، محقوناً أو ذا مادة، من قبيل موثّقة عمّار: في الدجاجة تطأ على العذرة ثمّ تدخل الماء، قال: «لا تشرب منه ولا تتوضّأ»[٣].

وهاتان الطائفتان متعارضتان، وموضوعهما واحد، إلّا أنّ هذا التعارض ينحلّ نتيجةً لوجود مخصّصٍ منفصلٍ للطائفة الثانية، يخرج منها مالَه مادة من الماء، كرواية ابن بزيع، فتصبح أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُولى فتخصّصها.

ثمّ إنّ هذه الطائفة الثانية ورد عليها مخصّص مردّد بين الأقلّ والأكثر مفهوماً، وهو دليل اعتصام الكرّ، ففيما زاد على المتيقّن يتمسّك بإطلاق الطائفة الثانية الدالّة على الانفعال، لا بالطائفة الأُولى الدالّة على الاعتصام؛ لأنّ ما هو

---

(١) التنقيح ١: ١٩٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماءالمطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٣، نقلاً بالمعنى.

الحجّة ـ لولا دليل اعتصام الكرّ ـ الطائفة الثانية لا الأُولى.

ولكنّ حول هذا الكلام عدّة نقاط:

الأُولى: أنّه مبنيّ على انقلاب النسبة، وإلّا لم يكن موجب لجعل الطائفة الثانية أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُولى بعد ورود المخصّص المنفصل الدالّ على اعتصام الماء النابع، وهذا المبنىٰ لا نقول به.

الثانية: أنّا لو سلّمنا كبرى انقلاب النسبة نلاحظ أنّ الطائفة الأُولى التي دلّت على اعتصام الماء على قسمين: أحدهما ورد في طبيعيّ الماء، كرواية حريز. والآخر ورد في الماء المحقون خاصّةً، كعنوان الغدير والمستنقع ونحوه، من قبيل رواية عبد الله بن سنان، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن غديرٍ أتوه وفيه جيفة... الى آخره[1].

وعلى هذا الأساس فالطائفة الثانية الدالّة على الانفعال ـ بعد اختصاصها بالماء المحقون، وخروج الماء النابع منها ـ وإن كانت تصبح أخصَّ مطلقاً من القسم الأوّل في الطائفة الأُولى ولكنّها لا تكون أخصَّ مطلقاً من القسم الثاني في الطائفة الأُولى؛ لأنّ الموضوع في هذا القسم هو الماء المحقون، فلا موجب لجعل الطائفة الثانية ـ ولو بعد إخراج الماء النابع منها ـ أخصّ مطلقاً من جميع روايات الطائفة الأُولى.

والذي يتّضح بملاحظة روايات الباب: أنّه يوجد لدينا ما يدلّ على اعتصام طبيعيّ الماء، ويوجد ما يدلّ على انفعال طبيعيّ الماء، كما يوجد ما يدلّ على الاعتصام في المحقون، ويوجد ما يدلّ على الانفعال في المحقون، بدون فرقٍ بين القليل والكثير.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

الثالثة: أنّا لو سلّمنا انقلاب النسبة وافترضنا انحصار روايات الطائفة الأُولى بالقسم الأوّل الوارد في طبيعيّ الماء فيمكن القول بأنّ كلّاً من الطائفة الأُولى والثانية ورد عليها مخصّص سليم عن المعارض. فالطائفة الثانية مخصّصها هو ما دلّ على اعتصام الماء النابع، كما ذكر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ، والطائفة الأُولى لها مخصّص، وهو الروايات الدالّة على الانفعال، الواردة في مورد الماء المتيقّن القلّة، من قبيل روايات الإناء ونحوها. فكما يخرج من إطلاق روايات الانفعال الماء النابع كذلك يخرج من إطلاق روايات الاعتصام الماء المتيقّن القلّة الذي لا يزيد على ستمائة رطلٍ عراقي، ومعه فسوف تكون النسبة بين الطائفتين ـ بعد ملاحظة كلا التخصيصين ـ العموم من وجه، ويتعارضان في الماء المحقون المشكوك كرّيته، فلا موجب لمرجعية أحدهما دون الآخر.

وإن شئتم قلتم: إنّ نفس أخبار الكرّ لا إشكال في حجّيتها في إثبات الانفعال للماء القليل المردّد بين الأقلّ والأكثر، وهي أخصّ مطلقاً من الطائفة الأُولى الدالّة على الاعتصام، فتوجب بمفهومها إخراج متيقّنها في القلّة من إطلاق الطائفة الأُولى، وتوجب بمنطوقها إخراج متيقّنها في الكرّية من إطلاق الطائفة الثانية. كما أنّ دليل اعتصام الماء النابع يوجب إخراج النابع من إطلاق الطائفة الثانية.

فلو كنّا نلحظ نسبة الطائفة الثانية بعد تخصيصها إلى الطائفة الأُولى قبل تخصيصها لكانت أخصَّ منها مطلقاً، ولكنّ هذا بلا موجبٍ بناءً على انقلاب النسبة، وإلّا لأمكن أن نلاحظ نسبة الطائفة الأُولى بعد التخصيص إلى الطائفة الثانية قبل التخصيص، فتكون أخصّ منها مطلقاً.

بل المتعيّن هو إعمال كلا التخصيصين لكلتا الطائفتين، ثمّ ملاحظة النسبة بينهما. وحينئذٍ يرى أنّ النسبة هي العموم من وجه، ومادّة الاجتماع هي الماء

المحقون البالغ ستمائة رطلٍ عراقي، والناقص عن ستمائة رطلٍ مكّي. ومادّة الافتراق للطائفة الأُولى ـ بعد إعمال التخصيصات ـ الماء النابع، والماء المحقون البالغ ستمائة رطلٍ مكّي، ومادة الافتراق للطائفة الثانية ـ بعد إعمال التخصيصات ـ الماء المحقون غير البالغ ستمائة رطلٍ عراقي.

الوجه الرابع: ما قد يقال ـ بناءً على قصر النظر على الصحيحة ـ من أنّ أخبار المساحة لا تناسب كون الكرّ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ أو مدني؛ لأنّ المساحة المحدّدة للكرّ فيها تستوعب كمّيّةً أكبر من الماء، فهي تناسب حمل الرطل في الصحيحة على المكّي.

وفيه: أنّه لو سلِّم إمكان جعل الدليل المفصّل رافعاً لإجمال الرطل في الصحيحة فهو يتوقّف على حجّية أخبار المساحة، وعدم سقوطها بالتعارض على ما سوف يأتي[1] إن شاء الله تعالى.

الوجه الخامس: أنّه ورد في خبر أبي بصير: «ولا يشرب سؤر الكلب، إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقىٰ منه»[2].

ولا شكّ في أنّ عنوان الحوض الكبير الذي يستقىٰ منه لا يصدق على ما يكون ستمائة رطلٍ بالعراقيّ أو المدني، بل حتّى ما يكون كذلك بالمكّي، ففي مورد الشك في الكرّية مفهوماً يرجع إلى إطلاق المستثنى منه في خبر أبي بصير، وهو أخصّ مطلقاً.

وهذا الوجه متين، ويتميّز على الوجه السابق ـ مع اتّفاقهما في الرجوع في مورد إجمال الصحيحة إلى عمومات الانفعال ـ في أنّ المرجع المحدّد في هذا

---

(١) في الصفحة ٤٩٦ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

الوجه أخصّ مطلقاً من روايات الاعتصام في نفسه. وأمّا المرجع المحدّد في الوجه السابق فيراد جعله أخصّ مطلقاً من روايات الاعتصام بالاستعانة بمخصِّصٍ منفصل على أساس انقلاب النسبة.

الوجه السادس: التمسّك برواية عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن جرّةِ ماءٍ فيه ألف رطلٍ وقع فيه أُوقيّة بولٍ، هل يصلح شربه أو الوضوء منه؟ قال: «لا يصلح»[1].

وتوضيح ذلك: أنّ هذه الرواية دلّت على انفعال ألف رطلٍ بالبول، وهو أكثر من ستمائة رطلٍ عراقيٍّ أو مدنيٍّ قطعاً. ومقتضىٰ إطلاقه هو الانفعال حتّى مع عدم التغيّر، فإنّ وقوع أُوقيةٍ بولٍ في ألف رطلٍ من الماء ليس ملازماً لتغيّر الماء.

وامتياز هذا الوجه على الوجه الثاني من الوجوه المتقدّمة: أنّ نفس المكسب الذي كنّا نريد الحصول عليه عن طريق مرسلة ابن أبي عمير نحصل عليه الآن عن طريق رواية عليّ بن جعفر التي نقلها الشيخ الحرّ عن كتابه[2]، بلا حاجةٍ إلى تصحيح مراسيل ابن أبي عمير، وهي رواية معتبرة سنداً؛ لأنّ الشيخ الحرّ له طريق إلى كتاب عليّ بن جعفر بتوسّط الشيخ الطوسي، وما له من إسناد إليه[3].

وعلى هذا الأساس فالماء البالغ ستمائة رطلٍ عراقيٍّ وما زاد عليه إلى ألف رطلٍ عراقيٍّ لمّا كان يشكّ في دخوله تحت إطلاق صحيحة محمّد بن مسلم ـ لإجمالها ـ ويعلم بدخوله تحت رواية عليّ بن جعفر ـ رغم إجمالها ـ فيحكم بانفعاله.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٦، الحديث ١٦.

(٣) وسائل الشيعة ٣٠: ١٧٩.

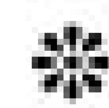
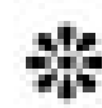
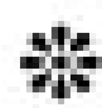
وبالمساحة: ثلاثة وأربعون شِبراً إلّا ثُمن شبر [١].

---

وأمّا ما زاد على ألف رطلٍ عراقيٍّ ولم يبلغ ألفاً ومائتين فهو وإن كان مشكوك الدخول تحت كلٍّ من الخبرين ولكن يحكم بانفعاله؛ لعدم احتمال التفكيك فقهياً بينه وبين ألف رطلٍ عراقي، فإذا ثبت انفعال هذا برواية عليّ بن جعفر ثبت انفعال ذاك، فيثبت المطلوب.

نعم، قد يدّعى: أنّ رواية عليّ بن جعفر إنّما تدلّ على انفعال ألف رطلٍ من الماء بمجرّد الملاقاة بالإطلاق؛ لأنّها مطلقة من حيث حصول التغيّر وعدمه، فتقع طرفاً للمعارضة مع ما دلّ على عدم انفعال طبيعيّ الماء بدون تغيّر بالعموم من وجه. ومادة الاجتماع هي ألف رطلٍ من الماء يلاقي النجاسة مع عدم التغيّر. ومادة الافتراق لرواية عليّ بن جعفر فرض التغيّر، ومادة الافتراق لدليل عدم انفعال الماء بالملاقاة الماء الكثير المتيقّن الكرّية. ومع كون الرواية مبتلاةً بهذه المعارضة فلا يمكن الرجوع اليها في مورد إجمال صحيحة محمّد بن مسلم؛ لأنّه بعينه مورد التعارض بين رواية عليّ بن جعفر وروايات الاعتصام.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح من مجموع ما ذكرناه: صحّة ما ذهب إليه المشهور من تقدير الوزن بألفٍ ومائتي رطلٍ عراقي.

(١) وردت في تحديد مساحة الكرّ عدّة روايات:

الأُولى: رواية إسماعيل بن جابر المتيقّنة الصحّة ـ عندهم ـ من روايات الباب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الماء الذي لا ينجّسه شيء؟ قال: «ذراعان عمقه، في ذراعٍ وشبر سعته» [١].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٤، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

والتحديد في هذه الرواية إذا حملناه على المربَّع فالناتج ستّة وثلاثون شبراً[١]. وإذا حملناه على المدوَّر: فإن فرضت نسبة المحيط إلى القطر ثلاثةً إلى واحدٍ فالناتج سبعة وعشرون شبراً[٢]. وإن فرضت $\frac{٢٢}{٧}$ فالناتج $٢٨\frac{٢}{٧}$[٣]. والفرض الثاني أقرب إلى واقع النسبة، ولكنّ الفرض الأوّل هو الذي كان متعارفاً في العمل الخارجي.

الثانية: رواية إسماعيل بن جابر الأُخرى، المحتملة الصحّة على كلامٍ يأتي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: وما الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبارٍ في ثلاثة أشبارٍ»[٤].

وهذا التحديد إذا حملناه على المربّع فالناتج سبعة وعشرون شبراً. وإذا حملناه على المدوَّر: فإن فرضت النسبة ثلاثةً إلى واحد فالناتج $٢٠\frac{١}{٤}$[٥]. وإن فرضت $\frac{٢٢}{٧}$ فالناتج $٢١\frac{١٣}{١٤}$ شبراً[٦].

الثالثة: رواية أبي بصير، التي هناك كلام في تصحيحها سنداً أيضاً، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكرّ من الماء، كم يكون قدره؟ قال: «إذا كان الماء

---

(١) ٤ (العمق) × ٣ (ضلع المربع) × ٣ = ٣٦.

(٢) $١\frac{١}{٢}$ (نصف القطر) × $١\frac{١}{٢}$ × ٣ × ٤ (العمق) = ٢٧.

(٣) $١\frac{١}{٢}$ × $١\frac{١}{٢}$ × $\frac{٢٢}{٧}$ × ٤ = $٢٨\frac{٢٢}{٧}$.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٦٥، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٥) $١\frac{١}{٢}$ × $١\frac{١}{٢}$ × ٣ × ٣ (العمق) = $٢٠\frac{١}{٤}$.

(٦) $١\frac{١}{٢}$ × $١\frac{١}{٢}$ × $\frac{٢٢}{٧}$ × ٣ = $٢١\frac{١٣}{١٤}$.

ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثله ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه في الأرض»[١].

وهذا التحديد إذا حمل على المربّع فالناتج $\frac{٧}{٨}$ ٤٢ شبراً، وإذا حمل على المدوّر ولوحظت النسبة المسامحيّة للقطر إلى المحيط فالناتج $\frac{٥}{٣٢}$ ٣٢ شبراً[٢].

وإذا حمل على المدوّر ولوحظت النسبة الأكثر دقّةً فالناتج $\frac{١١}{١٦}$ ٣٣ شبراً[٣].

وهناك رواية رابعة مقطوعة الضعف سنداً، وهي رواية الحسن بن صالح، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: قلت: وكم الكرّ؟ قال: «ثلاثة أشبارٍ ونصف عمقها، في ثلاثة أشبارٍ ونصفٍ عرضها»[٤].

وفي نسخةٍ أُخرى: «ثلاثة أشبارٍ ونصف طولها، في ثلاثة أشبارٍ ونصفٍ عمقها، في ثلاثة أشبارٍ ونصفٍ عرضها»[٥].

كما اختلفت روايات الباب، فقد اختلفت الأقوال في المسألة، ولعلّ أقلّ تحديدٍ مساحيٍّ في الأقوال المعروفة هو أن يكون الناتج سبعةً وعشرين شبراً، وأوسع مساحةٍ قدِّرت للكرّ في تلك الأقوال هو التحديد المشهور القائل: إنّ الكرّ ما بلغ اثنين وأربعين شبراً وسبعة أثمانٍ، وهناك بينهما أقوال ووجوه، من قبيل: ثلاثةٍ وثلاثين شبراً، أو ستّةٍ وثلاثين شبراً.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٢) $\frac{٣}{٤}$ ١ (نصف القطر) × $\frac{٣}{٤}$ ١ × $\frac{١}{٢}$ ٣ × ٣ = $\frac{٥}{٣٢}$ ٣٢.

(٣) $\frac{٣}{٤}$ ١ × $\frac{٣}{٤}$ ١ × $\frac{١}{٢}$ ٣ × $\frac{٢٢}{٧}$ = $\frac{١١}{١٦}$ ٣٣.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٦٠، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

(٥) الاستبصار ١: ٣٣، الحديث ٨٨.

التحديد بسبعةٍ وعشرين :

وهذا منسوب إلى المشهور بين القمّيين[١]، ويمكن التوصّل إلى إثباته بأحد طرق :

الطريق الأوّل : يقوم على أساس قصر النظر على صحيحة إسماعيل بن جابر الأُولى المتيقّنة الصحّة ؛ من أجل المناقشة في سند سائر الروايات . واستفادة التحديد المذكور من هذه الصحيحة تتوقّف على مقدّمتين :

إحداهما : أنّ الذراع عبارة عن شبرَينِ لا أكثر .

الأُخرى : أنّ تحديد السعة بذراع وشبر ـ الذي مرجعه على ضوء المقدّمة الأُولى إلى التحديد بثلاثة أشبارٍ ـ ظاهر في المدوّر، لا في المربّع، فإذا تمّت هاتان المقدّمتان عرفنا أنّ المدوَّر الذي يبلغ عمقه أربعة أشبارٍ وقطره ثلاثة أشبارٍ يعتبر كرّاً، ومساحة هذا المدوّر هو سبعة وعشرون شبراً إذا تجاوزنا عن زيادة المحيط على القطر بأكثر من ثلاثة أضعافٍ بمقدارٍ قليل .

ومبرّر هذا التجاوز هو انعقاد سيرة البنّائين والمسّاحين على إهمالها عند أخذ مساحة الدائرة إلى زمنٍ قريب، فيحمل التحديد في الرواية على ما هو المتَّبع ـ نوعيّاً ـ في عرف هؤلاء .

أمّا المقدّمة الأُولى فقد ذكر السيّد الأُستاذ دام ظلّه : أنّها وجدانية[٢]، وناقش فيها المحقّق الهمداني مدَّعياً أنّ الذراع أكثر من شبرَينِ بمقدارٍ معتدٍّ به[٣] .

---

(١) لم نعثر على نسبة الشهرة بينهم، نعم نسب إليهم، راجع مختلف الشيعة ١ : ١٨٣ ومدارك الأحكام ١ : ٤٩.

(٢) التنقيح ١ : ١٩٩.

(٣) مصباح الفقيه ١ : ١٤٦.

وقد يؤيَّد ذلك بتفسير الذراع في بعض الروايات بالقَدَمين، من قبيل الروايات الواردة في الوقت، إذ يُدّعىٰ أنّ القدم أطول من شبرٍ بمقدار السدس مثلاً.

لكن لا ينبغي الشكّ أنّ الذراع عند إطلاقه يشمل الذراع المساوي لشبرين بوصفه ذراعاً متعارفاً في الخارج بالوجدان، ووجود ذراعٍ أطول لا يضرّ، بعد أن كان المقياس هو أقصر المصاديق المتعارفة، كما سيأتي. على أنّ بالإمكان أن يُدَّعىٰ أنّ الشبر لمّا كان مضاهياً لنصف الذراع ـ على أيّ حالٍ ـ بحسب الارتكاز الذهنيّ عرفاً فينسبق إلى الذهن من قوله: «ذراع وشبر» أنّ المقصود بيان «ذراعٍ ونصف»، ونفس هذا الانسباق قرينة على أنّ الذراع في الصحيحة لوحظ بما هو مضاعف الشبر.

وأمّا المقدِّمة الثانية فقد وُجِّه بشأنها استظهاران متعاكسان:

أحدهما: ما استظهره السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه: من أنّ مورد الرواية هو المدوّر؛ لأنّ قوله: «ذراع وشبر سعته» ظاهر في تحديد سعته من جميع جهاته بذراعٍ وشبر، وهذا لا يتصوّر إلّا في الدائرة؛ لأنّ الخطّ المرسوم من أيّ نقطةٍ من الدائرة إلى أيّ نقطةٍ منها ـ مع فرض المرور بنقطة المركز ـ هو واحد، خلافاً للمربّع مثلاً، فإنّ الخطوط المرسومة من نقاطٍ إلى نقاطٍ أُخرى فيه قد تتفاوت حتّى مع مرورها جميعاً على المركز، فإنّ الخطّ المفروض بين الزاويتين من المربّع أطول من الخطّ المرسوم بين الضلعين.

والآخر: ما استظهره المحقّق الهمدانيّ ﵀[2] من حمل الرواية على المربَّع؛ لأنّه الذي لو لوحظ الخطّ الواقع بين أيّ نقطةٍ واقعةٍ في أحد أضلاعه والنقطة

---

(١) التنقيح ١: ٢٠٠.

(٢) مصباح الفقيه ١: ١٣٧ ـ ١٣٨.

المقابلة لها فهو ثلاثة أشبار، سواء أكان مارّاً على نقطة المركز أم لا. وأمّا المدوَّر فليس كذلك، فإنّ الخطوط التي تفترض بين نقطتين متقابلتين من محيطها ليست كلّها ثلاثة أشبار، وإنّما تكون الخطوط المارّة بالمركز هكذا فقط.

وإذا أردنا أن نكوّن استظهاراً عرفياً على ضوء هذه التدقيقات فالاستظهار الأوّل أوجه؛ لأنّ المراد من تحديد السعة بثلاثة أشبارٍ: تقدير أطول خطٍّ تتحمّله سعة هذا السطح، وليس تقدير أقصر خطٍّ يتحمّله. فإنّ أيّ سطح نفترضه ـ سواء كان مربّعاً أو مدوّراً أو غير ذلك ـ يمكن أن نتصوّر فيه خطوطاً قصيرةً متفاوتةً، ولكنّها لا تمثّل سعة ذلك السطح، وإنّما البعد الذي يقدَّر عند إرادة تحديد مساحة ذلك السطح هو أطول خطٍّ يتحمّله امتداد السطح وسعته.

ومن الواضح أنّ أطول خطٍّ تتحمّله سعة الدائرة هو واحد، ولا يختلف من جانبٍ إلى آخر، إذ لابدّ في أطول خطٍّ من المرور بالمركز.

وأمّا في المربّع فأطول خطٍّ يختلف باختلاف الجوانب، فإنّ أطول خطٍّ بين الزاويتين يختلف عن أطول خطٍّ بين الضلعين، فلا يكون التقدير بالأطول على الإطلاق، بل بالأطول المقيّد بملاحظة امتداده بين الضلعين.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ هذا إنّما يتمّ إذا افترضنا أنّ المقدّر بذراعٍ وشبر هو الخطّ الممثّل للسعة، بينما يمكن أن نفترض أنّ المقدّر هو نفس السعة.

وتوضيح ذلك: أنّ السعة عبارة عن السطح، لا الخطّ، وذراع وشبر هو مرتبة من مراتب امتداد الخطّ، وقد حدِّدت السعة في الصحيحة بذراعٍ وشبر، وحيث لا معنى لتطبيق الخطّ على السطح فلابدّ من إعمال إحدىٰ عنايتين:

إمّا أن يقال بأنّ مرجع تحديد السعة بذراعٍ ونصفٍ إلى تحديد الخطّ الممثّل لتلك السعة، وهو الخط الأطول، فالمحدَّد ـ بالفتح ـ حقيقة ليس هو السعة، بل الخطّ الممثّل لها، والخطّ ليس له إلّا بُعدٌ واحد، وحينما يضمّ إلى العمق يصبح لدينا

بُعدان. وحيث إنّ الدائرة ـ في نظر العرف ـ ليس لها إلّا بُعدان صحّ تطبيق الرواية على الدائرة بقرينة اقتصارها على بُعدين.

وإمّا أن يقال بأنّ المحدَّد ـ بالفتح ـ ليس هو الخطّ، بل نفس السعة، والسعة عبارة أُخرىٰ عن السطح، ولمّا كان السطح يحدَّد دائماً ببعدين يُضرب أحدهما في الآخر امتنع أن يكون البعد الواحد المصرّح به ـ كتحديد للسعة ـ تحديداً كاملاً؛ لأنّ السطح ـ بما هو سطح ـ لا يمكن أن يحدّد ببعدٍ واحد، فلابدّ إذن من ملاحظة بُعدٍ آخر في مقام تقدير السطح، وحيث إنّه لم يذكر يحمل على كونه مماثلاً للبعد المذكور حتّى يوجد مبرّر عرفيّ لحذفه. وهذا معناه: أنّ السطح يساوي ذراعاً ونصفاً في ذراعٍ ونصفٍ، أي تسعة أشبارٍ.

وهكذا يتّضح أنّ إعمال العناية في تحديد السعة بذراعٍ ونصفٍ لابدّ منه: إمّا بحمل المحدَّد ـ بالفتح ـ على الخطّ، وإمّا بحمل المحدِّد ـ بالكسر ـ على مجموع بُعدين. وإن لم يكن الثاني هو الأظهر فعلى الأقلّ يتساوىٰ الاحتمالان، ويسقط الاستدلال بالرواية حينئذٍ على القول بسبعةٍ وعشرين.

الطريق الثاني: يقوم على أساس الاعتراف بسند روايتي إسماعيل بن جابر معاً، وينطلق من التسليم بأنّ صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدّمة مجملة، ومردّدة بين الحمل على «المدوّر» الذي ينتج أنّ الكرّ سبعة وعشرون، والحمل على «المربّع» الذي ينتج أنّ الكرّ ستّة وثلاثون.

وحاصل هذا الطريق أن يقال: إنّ هذه الصحيحة رغم إجمالها تدلّ ـ على كلّ حالٍ ـ على أنّ الكرّ لا يقلّ عن سبعةٍ وعشرين شبراً، ولا يزيد عن ستّةٍ وثلاثين شبراً.

ورواية إسماعيل بن جابر الأُخرى ـ التي تقدّر الكرّ بثلاثةٍ في ثلاثةٍ ـ هي أيضاً مجملة، ومردّدة بين الحمل على «المدوّر» الذي يقتضي أنّ الكرّ حوالي

عشرين شبراً، والحمل على «المربّع» الذي يقتضي أنّ الكرّ سبعة وعشرون شبراً. وهذه الرواية رغم إجمالها تدلّ على أنّ الكرّ لا يزيد عن سبعة وعشرين، وبهذا يمكن رفع إجمال كلٍّ من الروايتين بالمتيقّن من مدلول الرواية الأُخرى.

فيقال: إنّ الكرّ لا ينقص عن سبعةٍ وعشرين عملاً بالصحيحة، ولا يزيد على ذلك عملاً بالرواية الأُخرى، نظير ما تقدّم في روايتي الوزن.

وهذا الطريق ـ كما لاحظنا ـ يتوقّف على التسليم بسند الروايتين وإجمالهما معاً، وقد عرفتم حال الإجمال والاستظهار بالنسبة إلى الصحيحة، وسوف يظهر حال ذلك بالنسبة إلى رواية إسماعيل بن جابر الأُخرى.

الطريق الثالث: وهو يقوم على أساس الاعتراف بسند روايتي إسماعيل بن جابر معاً، كما هو الحال في الطريق السابق، إلّا أنّ المدّعىٰ في هذا الطريق ظهور الرواية الثانية لإسماعيل بن جابر في السبعة والعشرين.

فقد قيل: إنّها صريحة في الدلالة على ذلك؛ لأنّها وإن لم تشتمل على ذكر ثلاثة أبعاد ـ وإنّما اكتفت بالقول بأنّ الكرّ ثلاثة في ثلاثة ـ إلّا أنّ السائل ـ كغيره ـ يعلم أنّ الماء من الأجسام، وكلّ جسمٍ مكعّبٍ يشتمل على أبعادٍ ثلاثة، ولا معنى لكونه ذا بُعدين، فإذا قيل: ثلاثة في ثلاثةٍ مع عدم ذكر البعد الثالث علم أنّه أيضاً ثلاثة[1].

ويرد على ذلك: أنّ الجسم ـ أيَّ جسمٍ ـ وإن كان له ثلاثة أبعادٍ بحسب الدقّة الرياضية غير أنّ الجسم المدوَّر ليس له في النظر العرفي ـ عند التقدير ـ أبعاد ثلاثة؛ لأنّ طوله وعرضه مندمجان أحدهما في الآخر، فيرى أنّ له بعدين، وهما: قطر الدائرة الممثّل لسعة سطحها، وعمقها، فإغفال البعد الثالث في رواية

---

(١) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

إسماعيل الثانية كما يناسب تقدير بُعدٍ ثالثٍ مماثلٍ كذلك يناسب الحمل على المدوَّر الذي يقدَّر عرفاً ببعدين فقط، وهما: القطر والعمق، ولا معيِّن للأول إن لم يكن الثاني أظهر.

وإن شئتم قلتم: إنّ المتكلّم إذا أحرزنا أنّه يتكلّم بشأن جسم له ثلاثة أبعادٍ في مقام التقدير عرفاً ـ كالمربّع ـ ورغم ذلك اقتصر على ذكر بُعْدَين وسكت عن الثالث أمكننا أن نعتبر سكوته عن الثالث بعد معلومية وجوده قرينةً على أنّه مقدّر بنحوٍ مماثلٍ للبعدين المصرّح بهما.

وأمّا إذا اقتصر المتكلّم على تحديد بعدين ولم نحرز أنّه يتكلّم عن جسمٍ من قبيل المربّع الذي له أبعاد ثلاثة في مقام التقدير عرفاً، أو عن جسمٍ مدوَّرٍ يصلح أن يقدَّر عرفاً ببعدين فقط ـ وهما القطر والعمق ـ ففي مثل ذلك لا موجب لافتراض بعدٍ ثالثٍ والبناء على أنّه مماثل للبعدين المصرّح بهما، بل قد يكون السكوت عنه بنفسه معيناً لكون الكلام مسوقاً بشأن جسمٍ لا يحتاج تحديده عرفاً إلّا إلى ضبط بُعْدَين له.

التحديد بستّةٍ وثلاثين:

وقد ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء[1]، ويمكن تخريجه: إذا اقتصرنا على صحيحة إسماعيل بن جابر أوّلاً، والتزمنا بأن الذراع فيها شبران ثانياً، ولم نحملها على المدوّر ثالثاً؛ وذلك: إمّا بحملها على المربّع ـ على ما تقدّم استظهاره من قبل المحقّق الهمدانيّ ﴿رحمه الله﴾ ـ وإمّا بحملها على ما يناسب تمام الأشكال الهندسية، بأن

---

(١) نقل في مدارك الأحكام ١: ٥١، عن المحقّق في المعتبر الميل إليه وقال السيّد بعد النقل: وهو متّجه. وراجع المعتبر ١: ٤٦.

يقال : إنّ المحدّد بذراعٍ ونصفٍ فيها هو السعة بمعنى السطح ، وبهذه القرينة لابدّ من تطعيم الحدّ ـ وهو ذراع ونصف معنى السطح ـ ليصلح تحديداً للسطح ، بأن يراد منه مسطّح ذراعٍ ونصف ، دون نظرٍ إلى خصوصية شكله الهندسي من ناحية كونه مربّعاً أو غير ذلك ، كما تقدّم توضيحه .

إلّا أنّ الاستدلال بالصحيحة على ستّةٍ وثلاثين باستظهار ذلك منها يتوقّف على عدم تمامية شيءٍ من الروايات الأُخرى سنداً ، وإلّا وقعت المعارضة ؛ لأنّ المستفاد من سائر الروايات يختلف عن ستّةٍ وثلاثين بمقادير لا يتسامح بها عادةً في مقام التحديد ، ويقع الكلام عندئذٍ في طريقة علاج التعارض .

التحديد باثنينِ وأربعينَ وسبعةِ أثمان :

وهذا هو المشهور بين الفقهاء ، ويمكن الاستدلال عليه بأحد طريقين :

الطريق الأوّل مبنيّ على ملاحظة روايتي : أبي بصير والحسن بن صالح الثوريّ المتقدّمتين[1] ، واستظهار حملهما على المربّع . والاستدلال بهاتين الروايتين مبنيّ على استفادة الأبعاد الثلاثة منهما ، وهي لا تخلو من إشكال .

أمّا رواية الحسن بن صالح ـ المتعرّضة للعمق والعرض ـ فقد يُقرَّب استفادة البعد الثالث منها : إمّا بلحاظ أنّ فرض العرض يستلزم فرض الطول ، ولا يمكن أن يكون الطول أقصر من العرض ، كما أنّه لو كان أكبر من العرض للزم التنبيه على ذلك ، فيثبت بسكوت الإمام عليه‌السلام عن تحديده كونه مساوياً للعرض .

وإمّا بملاحظة متنها في الاستبصار ، حيث اشتمل على الأبعاد الثلاثة ، خلافاً لما جاء في التهذيب والكافي .

---

(١) تقدّمتا في الصفحة ٤٧٧ ـ ٤٧٩ .

أمّا اللحاظ الأوّل فيردّه: أنّ العرض ليس بمعنى البعد المقابل للطول لكي يكون قرينةً على افتراض الطول، بل هو بمعنى السعة. وحينئذٍ: فإن حملت السعة على سعة المدوَّر وكان التحديد بثلاثةٍ ونصفٍ تحديداً لقطرها كان التحديد المستفاد منها أقلّ من التحديد المشهور. وإن حملت السعة على سعة المربّع وأنّها محدّدة بثلاثةٍ ونصف ـ بمعنى أنّ ضلع هذا المربّع يساوي ثلاثةً ونصف ـ انطبقت على التحديد المشهور.

ولكن لا معيّن للثاني إن لم نقل بأقربية الأوّل؛ لأنّه لا يستدعي إعمال عناية التكرار في التحديد بثلاثةٍ ونصف؛ لأنّ المدوَّر تحدّد سعته بخطٍّ واحدٍ وهو القطر، خلافاً لما إذا حملنا على الثاني ـ أي على المربّع ـ فإنّ مساحة المربّع تحدّد بخطّين وهما الطول والعرض، فلا بدّ من إعمال عناية التكرار في ثلاثةٍ ونصف.

هذا خصوصاً إذا لاحظنا أنّ رواية الحسن بن صالح وردت في الركي، أي البئر، ويقال: إنّ الغالب فيها هو الاستدارة، فإذا كان محلّ الكلام في الرواية المدوَّر فمن البعيد أن ينتقل الإمام عليه السلام إلى ملاحظة المربّع في مقام التحديد.

وأمّا اللحاظ الثاني فقد يقال: إنّ المقام من موارد تعارض أصالة عدم الزيادة مع أصالة عدم النقيصة، وحيث إنّ الزيادة أبعد من النقيصة يقدَّم الأصل الأوّل على الثاني، فيتعيّن تقديم العمل بمتن الرواية كما جاءت في الاستبصار؛ تقديماً لذلك على المتن الناقص في الكافي والتهذيب[1].

ولكن يرد على ذلك:

---

(١) الاستبصار ١: ٣٣، الحديث ٨٨. الكافي ٣: ٢، الحديث ٤. تهذيب الأحكام ١: ٤٠٨، الحديث ١٢٨٢.

أوّلاً : أنّ أبعديّة احتمال الزيادة من احتمال النقيصة ليس أمراً مطّرداً حتّى مع فرض تساوي الروايتين في الضبط ، فضلاً عن صورة كون المنقّص أضبط ، وكون المزيد بنفسه منقّصاً في كتابٍ آخر ؛ وذلك لأنّ بعض الزيادات تعتبر قريبةً من الذهن حسب المناسبات الارتكازية بحيث قد ينساق إليها الذهن بالتداعي ، ومثل هذه الزيادة لا يكون احتمال خطأ الراوي في نقلها أبعد من احتمال خطأ الراوي الآخر في ترك نقلها . ومقامنا من هذا القبيل ؛ لأنّ انتقال الذهن إلى فرض الطول بعد فرض العرض والعمق قريب من المناسبات المركوزة .

وثانياً : أنّ الأبعدية لو سلِّمت فلا تكفي ميزاناً للتقديم مالم يحرز بناء العقلاء على العمل بذلك ، وجعل تلك الأبعدية النوعية حجّةً في مقام الترجيح .

وثالثاً : أنّه لو سلِّم ذلك فإنّما يتمّ لو علمنا أنّ الشيخ في الاستبصار قد نقل الزيادة ، مع أنّ نسخ الاستبصار مختلفة ، ومع هذا الاختلاف لا يحصل الوثوق بواقع ما نقله الشيخ في الاستبصار .

وأمّا رواية أبي بصير فهناك أيضاً محاولات لاستفادة البعد الثالث منها ببعض العنايات لكي تصلح دليلاً على التحديد المشهور :

فمن تلك العنايات : أن يقال : إنّ البعدين ـ الطول والعرض ـ مندمجان في قوله : «إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف» ؛ وذلك بأن يراد بهذا تقدير السطح ، لا تقدير البعد ، وحيث إنّ السطح له بعدان فحينما يقدّر ببعدٍ واحدٍ ـ وهو ثلاثة ونصف ـ يفهم أنّ المراد تحديد كلا بعديه بثلاثةٍ ونصف ، إذ لا معنى لتقدير السطح ببعدٍ واحد .

ويرد على ذلك : أنّا لو سلّمنا أنّ المقدّر بثلاثةٍ ونصفٍ هو السطح ـ لا أحد الأبعاد ـ فبالإمكان حمله على المدوَّر دون التزامٍ بعناية اندماج البعدين في تقديرٍ واحد ؛ لأنّ سطح المدوَّر يقدّر ببعدٍ واحد وهو القطر . هذا ، على أنّ فرض كون

المقدّر هو السطح يحتاج إلى قرينة.

ومن تلك العنايات: أن يحمل قوله: «ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه» على أنّه خبر ثانٍ لـ«كان» الواردة في قوله: «إذا كان الماء»، فيستفاد من قوله: «إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثله» بُعدان، وقوله: «ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه»، يدلّ على البعد الثالث.

وهذا أيضاً بحاجةٍ إلى قرينةٍ تنفي كونه بدلًا من كلمة «مثله»، وإلّا فدوران الأمر بين البدلية والخبرية بنفسه كافٍ لإبطال الاستدلال.

مضافاً إلى أنّ العناية المذكورة تستلزم حذف حرف العطف، وهو ليس حذفاً عرفياً في أمثال المقام ممّا ينشأ منه غموض المقصود.

ويلاحظ أيضاً: أنّ كلمة «نصف» لم تجئ منصوبةً، مع أنّه لو كان خبراً ثانياً لكانت منصوبةً وإن كان الأمر من هذه الناحية هيّناً؛ لأنّ النصف المذكور أوّلاً لم يتّضح أنّها جاءت منصوبةً أيضاً.

ويمكن إعمال هذه العناية بشكلٍ آخر؛ وذلك بأن تجعل الجملة الثانية ـ وهي قوله: «ثلاثة أشبارٍ ونصف في عمقه» ـ معطوفةً على المجرور بـ«في»، أي كلمة «مثله» بحيث يكون قوله أوّلاً: «إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف» مضروبة مرّتين. وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ لما تقدّم.

ومن تلك العنايات: أن يُدَّعىٰ أنّ مرجع الضمير الموجود في كلمة «مثله» ليس هو الماء، إذ لا معنى لأن يقال: إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثل هذا الماء؛ لعدم وجود ماءين، وإنّما هو ماء واحد يراد تقديره، فالضمير يرجع إلى نفس التقدير، فيكون المعنى: إذا كان الماء ثلاثة أشبارٍ ونصف في مثل تلك الثلاثة أشبارٍ ونصف. وإلى هنا يستفاد بعدان، ثمّ يقال: إنّ الضمير في كلمة «في عمقه» يرجع إلى نفس ما رجع إليه الضمير في كلمة «في مثله»، أي في عمق ثلاثة أشبارٍ

ونصف، فيكون «في عمقه» بياناً مستقلاً للبعد الثالث بإرجاع ضميره إلى التقدير، لا إلى الماء.

إلّا أنّ هذا خلاف الظاهر أيضاً؛ لأنّ العمق من شؤون الماء، لا من شؤون التقدير، إلّا أن يقال بحمل إضافة العمق إلى التقدير على الإضافة البيانية، أي عمقٌ هو ثلاثة أشبارٍ ونصف. وبهذا تتّجه هذه العناية.

ومن تلك العنايات: أنّ البعد الثالث محمول على البعدين المذكورين، وهي حوالة عرفية مقبولة.

ويرد على ذلك: أنّ هذه الحوالة إنّما تكون مقبولةً إذا علم أنّ الملحوظ في التقدير جسم يحتاج تقديره إلى ملاحظة ثلاثة أبعادٍ كالمربّع، وأمّا مع احتمال كون الملحوظ هو المدوّر الذي لا يحتاج تقديره إلى ملاحظة البعدين المذكورين فلا موجب لحمل السكوت عن البعد الثالث على أنّه حوالة على البعدين المذكورين، بل قد يكون قرينةً على أنّ الملحوظ هو المدوّر.

الطريق الثاني للاستدلال على التحديد المشهور، وهو يتركّب من عدّة أُمور:

الأوّل: أن ندّعي سقوط روايات المساحة جميعاً عن الحجّية ولو بسبب وقوع التعارض بينها واستحكامه؛ لأنّ هذه الروايات متنافية في تحديداتها، فصحيحة إسماعيل بن جابر ـ مثلاً ـ تشتمل على التحديد: إمّا بسبعةٍ وعشرين إذا حملت على المدوَّر، وإمّا بستّةٍ وثلاثين [إذا حملت] على المربّع. ورواية أبي بصير تشتمل على التحديد: إمّا باثنين وأربعين وسبعةِ أثمان إذا حملت على المربَّع، وإمّا بحوالي اثنين وثلاثين شبراً إذا حملت على المدوَّر، فالتحديدان ـ على كلّ حالٍ ـ متنافيان، وبهذا تسقط روايات المساحة عن الحجّية بالتعارض.

الثاني : أن نفترض أنّ العامّ الفوقيّ الذي تكون أخبار المساحة وأدلّة اعتصام الكرّ طارئةً عليه هو العامّ الدالّ على انفعال طبيعيّ الماء بالملاقاة .

الثالث : أنّ الكرّ ـ رغم إجمال مساحته بعد تعارض روايات المساحة ـ لا يحتمل أن يكون المعتبر فيه مساحةً أكبر من اثنين وأربعين وسبعة أثمان ، بل الأمر فيه مردَّد بين مساحاتٍ تبدأ بسبعةٍ وعشرينَ وتنتهي بذلك .

فإذا تمّت هذه الأُمور الثلاثة يمكن إثبات مذهب المشهور في التحديد ؛ وذلك بأن يقال : إنّ أخبار المساحة بعد التعارض بينها تتساقط ، وحينئذٍ تبقى مساحة الكرّ مشكوكة ، وحيث إنّ أيّ مساحةٍ أقلّ من اثنين وأربعين وسبعة أثمانٍ لا يعلم بكفايتها في الكرّية فيرجع فيها إلى عموم الانفعال لعدم العلم بخروج ذلك المقدار منه ، فيحكم بعدم اعتصام ما قلّ عن اثنين وأربعين وسبعة أثمان . وأمّا ما بلغ هذا المقدار فحيث لا يحتمل أن تكون مساحة الكرّ أكبر من ذلك فيكون هو المتيقّن خروجه عن عموم الانفعال ، فيحكم باعتصامه .

ومن أجل تمحيص هذا الطريق لابدّ من تحقيق حال الأُمور الثلاثة ، ولنبدأ بالثالث وننتهي إلى الأوّل :

أمّا الثالث فكون الماء البالغة مساحته اثنين وأربعين وسبعة أثمانٍ كرّاً ـ على كلّ حالٍ ـ يحتاج إلى دليل .

وما يمكن الاستدلال به على تيقّن الكرّية في هذا المقدار : إمّا دعوى الإجماع من قبل الفقهاء ؛ لأنّهم على اختلافهم في تحديد المساحة متّفقون على أنّها لا تزيد على ذلك .

وإمّا دعوى التمسّك بالدلالة الالتزامية لنفس أخبار المساحة ، فإنّها رغم تعارضها في المدلول المطابقيّ تدلّ ـ جميعاً ـ بالالتزام على أنّ الكرّ لا يزيد على ٤٢ $\frac{٧}{٨}$ ، فيؤخذ بالمدلول الالتزاميّ لها ؛ لعدم المعارض له .

وإمّا دعوى أنّ الماء البالغ هذا المقدار من المساحة يعلم ـ على كلّ حالٍ ـ باشتماله على الوزن المقرّر للكرّ، ولا يعلم بذلك فيما هو أقلّ من هذه المساحة.

أمّا الدعوى الأُولى فمن الصعب الاعتماد عليها؛ لأنّ الإجماع المذكور مقتنص ـ في الحقيقة ـ عن الأقوال التفصيلية للفقهاء، ولا يعلم من شأن كلّ فقيهٍ الالتزام بأنّ الكرّ لا يزيد على المساحة المذكورة، بقطع النظر عمّا يفتي به من المساحة للكرّ، فهو إجماع مركَّب لا تعويل عليه.

وأمّا الدعوى الثانية فهي تتوقّف على أحد أمرين:

إمّا أن يقال باستفاضة أخبار المساحة بنحوٍ يوجد اطمئنان فعليّ بصدور واحدٍ منها على الأقلّ، فيكون هذا الواحد المعلوم الصدور إجمالاً دالاًّ على المطلوب.

وإمّا أن يقال بأنّها وإن كانت ظنّيةً ولا اطمئنان بصدور بعضها إلّا أنّ التعارض بينها بلحاظ الدلالة المطابقية لا يوجب سقوط دلالتها الالتزامية المتّفق عليها عن الحجّية.

وكلا الأمرين غير تامٍّ: أمّا الأوّل فلمنعه صغرى، وأمّا الثاني فلمنعه كبرى، حيث إنّ المختار في أمثال المقام تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية.

والتحقيق أن يقال: إنّا إذا بنينا في موارد التعارض على تساقط المتعارضين في المدلولين المطابقيَّين فلابدّ أن يسقط عن الحجّية أيضاً مدلولهما الالتزاميّ ولو كان متّفقاً عليه بينهما؛ وذلك للتبعية.

وأمّا إذا بنينا في موارد التعارض على عدم التساقط المطلق بلحاظ المدلول المطابقيّ وبقاء كلٍّ منهما حجّةً في المدلول المطابقيّ ولكن لا على الإطلاق، بل منوطاً بكذب الآخر فهناك علم إجمالي حينئذٍ بحجّية أحد المتعارضين في

المدلول المطابقيّ والالتزاميّ معاً، وبذلك يثبت المطلوب.

وأمّا الدعوى الثالثة فقد يقال تارةً: إنّ هذا ليس تعييناً في الحقيقة للتحديد المشهور في المساحة، بل هو في قوّة الاعتراف بعدم وجود تحديدٍ مساحي، والرجوع إلى التحديد الوزني.

وقد يقال أُخرى: إنّ ما دلّ على التحديد الوزنيّ حيث إنّه لا يطابق أيّ مساحةٍ من المساحات التي اشتملت عليها أخبار المساحة فهو أيضاً يقع طرفاً للمعارضة من أخبار المساحة، وتسقط روايات الوزن والمساحة في رتبةٍ واحدة، ومعه لا يبقىٰ دليل على كرّية الماء البالغ $\frac{٧}{٨}$ ٤٢.

ولكنّ التحقيق: أنّ دليل الوزن إذا لوحظ مع أيّ دليلٍ من أدلّة المساحة المتعارضة لا يُرىٰ بينهما تعارض بنحو التباين الذي يؤدّي إلى سراية التعارض إلى السند، بل غايته وقوع التعارض الإطلاقيّ الذي لا يسري إلى السند. فإنّ الوزن يتّفق في الجملة مع كلّ مساحةٍ من المساحات، ويختلف عنها اختلافاً إطلاقياً. ومع عدم وجود تعارضٍ تباينيٍّ بين دليل الوزن وأخبار المساحة، واختصاص هذا اللون من التعارض بأخبار المساحة نفسها يكون التعارض السندي مختصّاً بها، ويسلم دليل الوزن عن المعارضة.

فأخبار المساحة مع خبر الوزن من قبيل أن يَرِد: يجب إكرام العادل، ولا يجب إكرام العادل، ويجب إكرام العالم. فإنّ الأوّل والثاني متعارضان بنحو التباين، ولهذا يسري تعارضهما إلى السند، كالحال في أخبار المساحة.

وأمّا الثالث مع الأوّل فالتعارض بينهما إطلاقي، لا تبايني؛ لأنّ النسبة بينهما العموم من وجه، فلا يسري تعارضهما إلى السند، كالحال في دليل الوزن مع أخبار المساحة، ومعه يختصّ التساقط السنديّ بالدليلين الأوّلين، ويبقىٰ دليل

وجوب إكرام العالم على الحجّية سنداً وإطلاقاً[١].

---

(١) ولا بأس بهذا الصدد أن نطبّق الوزن على المساحة، فقد عرفنا أنّ الكرّ ألف ومئتا رطلٍ عراقي، والمقصود: أن ننقل هذا الوزن إلى المساحة، آخذين بعين الاعتبار قسمين من الماء: أحدهما الماء المقطّر، والآخر ماء يحتوي على أجزاءٍ ترابيةٍ بدرجةٍ نفترض أنّه يصبح بموجبها أثقل من الماء المقطّر بنسبة ( $\frac{١}{٢٠}$ )، بمعنى أنّ الكيلو من هذا الماء يأخذ من المساحة ( $\frac{١٩}{٢٠}$ ) من المساحة التي يأخذها الكيلو من الماء المقطّر.

ونفترض بهذا الصدد عدّة مصادرات، وهي:

أوّلاً: أنّ ألفاً ومئتي رطلٍ عراقيٍّ يعادل ( $٣٩٣\frac{١٢٠}{١٠٠٠}$ ) من الكيلوات على ما في كتاب الأوزان والمقادير.

ثانياً: أنّ كلّ غرامٍ من الماء المقطّر يملأ سنتمتراً مكعّباً، والكيلو من الماء المقطّر يعادل ( ١٠٠٠ ) سنتمترٍ مكعّب.

ثالثاً: أنّ الماء الآخر المخلوط حيث فرضنا أنّه أثقل من الماء المقطّر بالدرجة التي حدّدناها فالكيلو منه يأخذ مساحة ( ٩٥٠ ) سنتمتراً مكعباً.

والنتيجة المستحصلة من هذه المصادرات هي:

١ ـ إنّ الكرّ من الماء المقطّر يعادل ( ٣٩٣١٢٠ ) سنتمتراً مكعّباً:

( $١٠٠٠ \times ٣٩٣\frac{١٢٠}{١٠٠٠} = ٣٩٣١٢٠$ ).

٢ ـ إنّ الكرّ من الماء الآخر المخلوط يعادل ( ٣٧٣٤٦٤ ) سنتمتراً مكعّباً:

( $٩٥٠ \times ٣٩٣\frac{١٢٠}{١٠٠٠} = ٣٧٣٤٦٤$ ).

فهذا هو حساب المساحة بالسنتمترات.

وحينما نريد أن نحوّل المساحة من السنتمترات إلى الأشبار يختلف الحال باختلاف مقدار طول الشبر، ونحن هنا نتكلّم على خمسة فروض:

١ ـ أن يكون الشبر ( ٢١ ) سنتمتراً.

←

...................................................

---

← ٢ ـ أن يكون الشبر (٢٢) سنتمتراً.

٣ ـ أن يكون طوله (٢٣) سنتمتراً.

٤ ـ أن يكون طوله ( $\frac{١}{٤}$ ٢٣). والنكتة في إدخالنا لهذا الكسر في الحساب هي : أنّ صاحب(*) كتاب الأوزان والمقادير ـ حفظه الله تعالى ـ ذكر : أنّه اختبر الذراع بتمام الدقّة من متوسّط القامة فكان ٤٦ سنتمتراً ونصف سنتمتر، وعليه فبناءً على ما يقال من أنّ الشبر نصف الذراع يكون الشبر ( $\frac{١}{٤}$ ٢٣).

٥ ـ أن يكون طوله ( ٢٤ ) سنتمتراً.

وعلى هذه الفروض فالحساب كما يلي :

**مساحة الكرّ من الماء المقطّر :**

أوّلاً : نفرض أنّ الشبر طوله ( ٢١ ) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب هو ( ٩٢٦١ )، فيقسّم عدد سنتمترات الكرّ من الماء المقطّر ـ وهو على ما مضى ( ٣٩٣١٢٠ ) ـ على هذا العدد، ويكون الناتج هو الكرّ بالأشبار على هذا التقدير :

( ٣٩٣١٢٠ ÷ ٩٢٦١ = $\frac{٢٢}{٤٩}$ ٤٢ ) شبراً مكعّباً.

وهذه النتيجة مطابقة تقريباً مع أحوط الأقوال من المساحة الذي قد يستفاد من حديث أبي بصير.

ثانياً : نفرض أنّ الشبر طوله ( ٢٢ ) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب هو ( ١٠٦٤٨ )، فنقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات كي تخرج مساحته بالأشبار على هذا التقدير :

( ٣٩٣١٢٠ ÷ ١٠٦٤٨ = $\frac{١٢٢٤}{١٣٣١}$ ٣٦ ) شبراً مكعّباً.

---

(*) هو العلّامة الحجّة الشيخ إبراهيم سليمان البياضيّ العاملي. ←

..............................................

---

⟵ ثالثاً : نفرض أنّ الشبر طوله ( ٢٣ ) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب على هذا التقدير ( ١٢١٦٧ )، فنقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات، فتخرج مساحته بالأشبار :

( ٣٩٣١٢٠ ÷ ١٢١٦٧ = $\frac{٣٧٧٦}{١٢١٦٧}$ ٣٢ ) شبراً مكعّباً.

رابعاً : نفرض ان الشبر طوله ( $\frac{١}{٤}$ ٢٣ ) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب هو ( $\frac{٩٣}{٤}$ × $\frac{٩٣}{٤}$ × $\frac{٩٣}{٤}$ = $\frac{٨٠٤٣٥٧}{٦٤}$ )، أو بالكسر العشري : ( ١٢٥٦٨,٠٧٨١٢٥ )، فنقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات، فتخرج مساحته بالأشبار :

( ٣٩٣١٢٠ ÷ $\frac{٨٠٤٣٥٧}{٦٤}$ = $\frac{٨٣١٩}{٢٩٧٩١}$ ٣١ ) شبراً مكعّباً.

خامساً : نفرض أنّ الشبر ( ٢٤ ) سنتمتراً، فعدد السنتمترات في الشبر المكعّب على هذا التقدير : ( ١٣٨٢٤ )، فيقسّم عليه مساحة الكرّ بالسنتمترات، لتخرج مساحته بالأشبار :

( ٣٩٣١٢٠ ÷ ١٣٨٢٤ = $\frac{٧}{١٦}$ ٢٨ ) شبراً مكعّباً.

وهذا التقدير مطابق تقريباً مع صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان، بناءً على حملها على المدوَّر، وفرض نسبة الدائرة إلى القطر ( $\frac{٢٢}{٧}$ ) حيث كان الناتج على ما تقدّم ( $\frac{٢}{٧}$ ٢٨ ).

**مساحة الكرّ من الماء غير المقطّر :**

وقد افترضنا أنّ الماء غير المقطّر أثقل من الماء المقطّر بنسبة ( $\frac{١}{٢٠}$ )، فيمكننا على هذا أن نستثني من النتائج التي توصّلنا اليها في الماء المقطّر بنسبة ( $\frac{١}{٢٠}$ ) عليه :

فأوّلاً : نفرض الشبر ( ٢١ ) سنتمتراً، فيكون الناتج : ⟵

..............................................................

$$٤٢\frac{٢٢}{٤٩} - \frac{٤٢\frac{٢٢}{٤٩}}{٢٠} = \frac{٢٠٨٠}{٤٩} - \frac{١٠٤}{٤٩} = \frac{١٩٧٦}{٤٩} = ٤٠\frac{١٦}{٤٩}$$ شبراً مكعباً .

وثانياً : نفرض الشبر ( ٢٢ ) سنتمتراً ، فيكون الناتج :

$$٣٦\frac{١٢٢٤}{١٣٣١} - \frac{٣٦\frac{١٢٢٤}{١٣٣١}}{٢٠} = \frac{٤٩١٤٠}{١٣٣١} - \frac{٢٤٥٧}{١٣٣١} = \frac{٤٦٦٨٣}{١٣٣١} = ٣٥\frac{٩٨}{١٣٣١}$$ شبراً مكعباً .

ونلاحظ هنا : أنّ نتيجة هذا الفرض تطابق تقريباً مع صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان ، بناءً على حملها على المربّع ، حيث كان المستفاد منها على هذا التقدير أنّ الكرّ ( ٣٦ ) شبراً ، غير أنّ النتيجة التي استنتجناها في الماء المقطر تكون أكثر من هذا بقليل ، بينما في الماء غير المقطّر تنقص عنه بقليل .

وثالثاً : نفرض الشبر ( ٢٣ ) سنتمتراً ، فيكون الناتج :

$$٣٢\frac{٣٧٧٦}{١٢١٦٧} - \frac{٣٢\frac{٣٧٧٦}{١٢١٦٧}}{٢٠} = \frac{٣٩٣١٢٠}{١٢١٦٧} - \frac{١٩٦٥٦}{١٢١٦٧} = \frac{٣٧٣٤٦٤}{١٢١٦٧} = ٣٠\frac{٨٤٥٤}{١٢١٦٧}$$ شبراً مكعباً .

ورابعاً : نفرض الشبر $\frac{١}{٤}$ ٢٣ سنتمتراً فيكون الناتج :

$$٣١\frac{٨٣١٩}{٢٩٧٩١} - \frac{٣١\frac{٨٣١٩}{٢٩٧٩١}}{٢٠} = \frac{٩٣١٨٤٠}{٢٩٧٩١} - \frac{٤٦٥٩٢}{٢٩٧٩١} = \frac{٨٨٥٢٤٨}{٢٩٧٩١} = ٢٩\frac{٢١٣٠٩}{٢٩٧٩١}$$ شبراً مكعباً .

وخامساً : نفرض الشبر ( ٢٤ ) سنتمتراً ، فيكون الناتج :

$$٢٨\frac{٧}{١٦} - \frac{٢٨\frac{٧}{١٦}}{٢٠} = \frac{٤٥٥}{١٦} - \frac{٩١}{٦٤} = \frac{١٧٢٩}{٦٤} = ٢٧\frac{١}{٦٤}$$ شبراً مكعباً .

ونلاحظ هنا أيضاً : أنّ نتيجة هذا الفرض مطابق تقريباً مع الرأي القائل : إنّ الكرّ ( ٢٧ )

هذا كلّه في الأمر الثالث من الأُمور الثلاثة التي يتكوّن منها الطريق الثاني لإثبات مذهب المشهور.

وأمّا الأمر الثاني من هذه الأُمور الثلاثة ـ وهو وجود عامٍّ فوقيٍّ يدلّ على انفعال طبيعيّ الماء بالملاقاة ـ فقد تقدّم تحقيق ذلك في بحث الوزن.

وأمّا الأمر الأوّل من تلك الأُمور الثلاثة ـ وهو الالتزام بوقوع التعارض واستحكامه بين روايات المساحة ـ فبسط الكلام في ذلك:

إنّا تارةً نلتزم بعدم صحّة السند في جميع أخبار المساحة؛ لأنّها جميعاً لا تخلو من إشكالٍ سندي، حتّى صحيحة إسماعيل بن جابر المتيقّنة الصحّة عندهم، على ما سوف يأتي[1] إن شاء الله تعالى.

وأُخرى نلتزم بصحة السند في واحدة من الروايات.

وثالثةً نلتزم بالصحّة السندية في أكثر من رواية. فهذه ثلاثة تقديرات، ونحن نتكلّم بشأنها في مقامين:

أحدهما: فيما هو مقتضى الصناعة على كلّ واحدٍ من هذه التقديرات؛ لكي نعرف على أيّ تقديرٍ يتمّ الأمر الأوّل.

والآخر: في تمحيص نفس هذه التقديرات بدراسة أسانيد روايات الباب.

أمّا المقام الأوّل فحاصل الكلام فيه: أنّا إذا التزمنا بالإشكال السنديّ في كلّ روايات المساحة ولم نقبل استفاضتها إجمالاً فيكون وجودها كالعدم، وعليه

---

⟵ شبراً، المستفاد من صحيحة إسماعيل بن جابر التي ينقلها صفوان، بناءً على حملها على المدوَّر، وفرض نسبة المحيط إلى القطر ($\frac{٣}{١}$) كما هو في التقدير المسامحي، والمستفاد من حديث إسماعيل بن جابر الآخر، بناءً على حملها على المربّع.

(١) في الصفحة ٥٠٦ وما بعدها.

فيتمّ الأمر الأوّل في هذا الطريق؛ لأنّ المهمّ في هذا الأمر أن تسقط أخبار المساحة عن الحجّية، سواء كان للتعارض أو للقصور السنديّ، وبضمّ الأمرين الأخيرين إليه يتمّ الاستدلال على مذهب المشهور.

نعم، على هذا التقدير لا يمكن إثبات الأمر الثالث بالدلالة الالتزامية لأخبار المساحة حتّى لو أنكرنا تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية؛ لأنّ المفروض سقوط أخبار المساحة عن الاعتبار في نفسها.

وأمّا إذا تمّت لدينا رواية واحدة من روايات الباب ولنفرض كنموذجٍ لهذا التقدير أنّها رواية إسماعيل بن جابر الأُولى، بوصفها متيقّنة الصحّة نسبياً بالنسبة إلى سائر روايات المساحة فمن الواضح أنّ الأمر الأوّل ـ وهو السقوط المطلق لأخبار المساحة ـ لا يتمّ حينئذٍ، بل لابدّ في هذه الحالة من ملاحظة هذه الرواية المفترض صحّتها.

فإن كانت هذه الرواية ظاهرةً في حدٍّ معيّنٍ أُخذ به، كما إذا كنّا نستظهر من رواية إسماعيل بن جابر التحديد بستّةٍ وثلاثين شبراً مثلاً، وبعد ذلك يقع البحث في كيفية التوفيق بينها وبين رواية الوزن، على ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا إذا ثبتت عندنا حجّية سند أكثر من رواية واحدةٍ: فإن كان هذا الأكثر متمثلاً في روايتين ـ مثلاً ـ متفقتين في المدلول ظهوراً ـ كروايتي إسماعيل بن جابر ـ إذا استظهرنا من الأُولى المدوّر ومن الثانية المربّع، أو إجمالاً ـ كرواية الحسن بن صالح، ورواية أبي بصير ـ إذا افترضنا تردّدهما معاً بين المدوّر والمربّع بنحوٍ يعلم أنّ المراد منهما على إجماله واحد فلا تعارض بينهما، بل يؤخذ بهما معاً.

وكذلك إذا كانت كلٌّ من الروايتين مجملةً مع عدم تطابق الإجمالين ووجود

طرفٍ مشتركٍ بينهما ـ كما إذا قيل بتردّد روايتي إسماعيل بن جابر معاً بين المدوّر والمربّع، فإنّ الطرف المشترك في الإجمالين هو السبعة والعشرون ـ فأيضاً لا تعارض.

وأمّا إذا كان الأكثر من روايةٍ متمثّلاً في روايتين أو رواياتٍ ظاهرةٍ في مساحاتٍ مختلفةٍ أو مجملةٍ مع عدم طرفٍ مشتركٍ ـ كما لو قلنا بحجّية رواية إسماعيل بن جابر الأُولى، ورواية أبي بصير وتردّدهما بين المربّع والمدوّر، فإنّهما مختلفان حينئذٍ على كلّ تقدير ـ ففي مثل ذلك يقع التعارض بين أخبار المساحة.

ولكي يتحقّق الأمر الأوّل ـ وهو سقوط أخبار المساحة عن الحجّية ـ لابدّ من النظر إلى استحكام هذا التعارض وعدمه، وذلك باستعراض الوجوه المحتملة للجمع العرفيّ بين روايات المساحة المختلفة، فإن تمّ شيء منها لم تسقط عن الحجّية، وإن لم تتمّ استحكم التعارض وسقطت الروايات جميعاً، وبذلك يتحقّق الأمر الأوّل.

وما يتصوّر وجهاً للجمع بين روايات المساحة المتعارضة وجوه:

الوجه الأوّل: حمل أخبار المساحة على العلامية، بأن يقال: إنّها ليست في مقام بيان الحدّ الواقعيّ للكرّ لكي تتعارض، بل في مقام جعل العلامة على الحدّ الواقعيّ، فلا تعارض بينهما.

وتحقيق هذا الكلام بنحوٍ يظهر فيه وجهه ومناقشته هو: أنّ أخبار المساحة يتصوّر فيها بدواً ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون في مقام بيان الحدّ الواقعيّ للكرّ، من قبيل التحديد الواقعيّ للمجتهد ـ مثلاً ـ بالقادر على الاستنباط، وهذا حدّ من الدرجة الأُولى.

ثانيها: أن تكون في بيان الحدّ من الدرجة الثانية للكرّ، ونقصد به: العلامة

الواقعية على الحدّ الواقعيّ للكرّ، من قبيل جعل الإفتاء من شخصٍ علامةً على اجتهاده. ومن خصائص هذه العلامة: أنّ بالإمكان أن تكون أخصَّ من الحدّ الواقعيّ، ولكن لا يمكن أن تكون أعمّ منه؛ لأنّ الأخصّ يصلح علامةً على الأعمّ، بخلاف العكس.

ثالثها: أن تكون هذه الروايات في مقام بيان العلامة الظاهرية، بحيث قد يتّفق خطؤها وانفكاكها عن الحدّ الواقعي، إلّا أنّ الشارع عبّدنا بأماريّتها، من قبيل التعبّد بكون حسن الظاهر أمارةً على العدالة، ومثل هذه العلامة تكون أعمّ مطلقاً، أو من وجه.

فإذا بنينا على الاحتمال الأوّل وقع التعارض بين أخبار المساحة. وأمّا إذا بنينا على الاحتمال الثاني فقد يقال: إنّه لا تعارض عندئذٍ، إذ لا مانع من فرض كون العناوين المذكورة في الروايات كلّها علاماتٍ على الحدّ الواقعي.

وتبرير هذا الاحتمال فنّياً: أنّ الرواية الدالّة على أصغر المساحات ـ ولنفرضها ثلاثةً في ثلاثةٍ في ثلاثةٍ ـ نصّ في بيان الحدّ الواقعيّ، إذ لا يمكن الالتزام بأنّ الحدّ الواقعيّ هو المذكور في الروايات الأُخرى، وأنّ تلك الرواية في مقام جعل العلامة عليه، إذ لا معنى لجعل الأعمّ علامة الأخصّ. وأمّا سائر الروايات فهي وإن كانت ظاهرةً في بيان الحدّ الواقعيّ ولكنّها ليست نصّاً في ذلك؛ لإمكان حملها على العلامية، وأنّ الحدّ الواقعيّ هو ما بُيّن في تلك الرواية؛ لإمكان جعل الأخصّ علامةً على الأعمّ، فيجمع بين النصّ والظاهر بحمل الظاهر على العلامية بقرينية النصّ، فيكون الحدّ الواقعيّ للكرّ واحداً، والعلامات عليه متعدّدة، بل قد يكون الحدّ الواقعيّ هو الوزن والمساحات كلّها علامات عليه.

ولا يقدح في ذلك اختلافها بالقلّة والكثرة، بدعوى لَغْوية جعل الأكثر علامةً في ظرف جعل الأقلّ؛ لأنّ ذلك الاختلاف في نتيجة ضرب الأبعاد، لا في

نفس الأشكال المختلفة، وإلّا فهي متباينة، والمجعول علامةً ليس هو النتيجة، فعلامية ثلاثةٍ ونصفٍ في المربّع وعلامية ثلاثةٍ في أربعةٍ في المدوّر ليست من قبيل جعل الأكثر علامةً في ظرف جعل الأقلّ؛ لأنّ العنوانين المذكورين متباينان، وليسا أقلّ وأكثر وإن كانت النسبة بين ناتج ضرب الأبعاد في المربّع المذكور وناتج ضرب الأبعاد في المدوّر المذكور هي الأقلّ والأكثر.

والتحقيق: أنّ هذا الجمع ـ بحمل التحديدات المختلفة في أخبار الكرّ على العلامية ـ غير متّجه، وتوضيحه ببيان أمرين:

الأوّل: أنّ جعل شيءٍ علامةً مساوق مع فرض دخل تمام العلامة في العلامية، والكشف عن ذي العلامة بنحوٍ لو اختل جزء من العلامة يختلّ الكشف العلاميّ لها، لا بمعنى أنّ ذا العلامة لا يوجد إلّا حين وجودها فإنّ العلامة يصحّ أن تكون أخصّ من ذيها، بل بمعنى: أنّه لا ينكشف إلّا باستجماع العلامة لتمام أجزائها إذ لو كان جزء من العلامة كافياً في الكشف عن ذيها لكان إدخال الجزء الآخر في العلامية لغواً عرفاً.

الثاني: أنّ أخبار المساحة ـ بعد حملها على العلامية الواقعية للحدّ الواقعيّ ـ يدلّ كلّ واحدٍ منها بالمطابقة على أنّ الشكل الفلانيّ علامة على الكرّية، ويدلّ بالالتزام على أنّ كلّ ما بلغت مساحته حاصل ضرب الأبعاد المذكورة في ذلك الشكل فهو كرّ مهما كان شكله.

وعلى أساس هذين الأمرين نلاحظ: أنّ الخبر الدالّ ـ في نظر المشهور ـ على التحديد بثلاثةٍ ونصفٍ في المربّع طولاً وعرضاً وعمقاً لا يمكن حمله على العلامية مع الالتزام بكفاية ما يكون مساحته سبعةً وعشرين شبراً، إذ يلزم من ذلك أن لا يكون لجزءٍ من العلامة أيّ دخلٍ في العلامية، وهو نصف الشبر الذي هو جزء من ثلاثة أشبارٍ ونصف، فأخذ المولى لهذا النصف مع افتراض أنّ الكرّ

محفوظ بدونه دائماً ليس أمراً عرفياً، فلا يمكن الالتزام بهذا الجمع.

وكذلك الأمر لو كان خبر أبي بصير ـ مثلاً ـ وارداً في المدوّر والتزمنا فيه بالعلامية، وأنّ الكرّ واقعاً يكفي فيه السبعة والعشرون فإنّ لازم ذلك أن يكون جزء من العلامة قد أُدخل في العلامة، مع إمكان احتفاظ العلامة وعلاميتها بدونه، إذ لو جعلت العلامة كون المدوّر ثلاثةً وربع في ثلاثةٍ ونصفٍ لَمَا انفكّ أيضاً عن الكرّ الواقعيّ. واعتبار شيءٍ في العلامة لا دخل له في علاميتها ليس أمراً عرفياً، فلا يمكن الالتزام بجمعٍ يؤدّي إلى ذلك.

الوجه الثاني أن يقال: إنّ التعارض بين أخبار المساحة ـ بعد فرض حملها على الحدّ الواقعيّ ـ إنّما يحصل إذا كان الشبر فيها جميعاً ملحوظاً بمقدارٍ واحد، ومن هنا يمكن الجمع بينها بحمل الشبر فيما دلّ على تحديد الكرّ بمساحةٍ أصغر على شبرٍ من الأشبار المتعارفة الطويلة، وحمله فيما دلّ على تحديد الكرّ بمساحةٍ أكبر على شبرٍ من الأشبار المتعارفة القصيرة.

والتحقيق: أنّ هذا قد يتّجه إذا كانت كلمة «الشبر» مجملةً في كلّ روايةٍ ومردّدةً بين التقادير المتعارفة المختلفة، فإنّ حال أخبار المساحة بلحاظ الشبر يناظر حينئذٍ أخبار الوزن بلحاظ الرطل الذي كان مجملاً، ورفع إجماله بملاحظة مجموع أخبار الوزن، فهنا أيضاً يرفع الإجمال بضمّ بعض أخبار المساحة إلى بعض.

ولكنّ الصحيح: أنّه لا إجمال في كلمة «الشبر» وتوضيح ذلك: أنّه حينما يؤخذ عنوان من قبيل الشبر والقدم والذراع في موضوع الحكم: فتارةً يكون الحكم إضافياً، بمعنى أنّ له نسبةً إلى أفراد المكلفين، كما إذا قيل: امسح من رأسك مقدار شبر، أو قيل: إذا طويت كذا ذراعاً في سفرك فقصّر.

وأُخرى: لا يكون الحكم بمضمونه مشتملاً على نسبةٍ إلى أفراد المكلفين،

كالحكم بالكرّية والطهارة والنجاسة فيما إذا قيل: إنّ الماء إذا كان كذا شبراً كان كرّاً ولا ينجس بالملاقاة، فإنّ الكرّية وعدم الانفعال الواقعيّ لا معنى لإضافتهما إلى هذا المكلّف أو ذاك.

فإن كان الحكم من قبيل الأوّل فهناك احتمالان ممكنان عرفاً:

أحدهما: أن يراد بالشبر المعنى النسبيّ، أي شبر كلّ مكلفٍ بلحاظ الحكم المضاف إليه، فهذا يجب عليه أن يمسح من رأسه مقداراً يساوي شبرَ نفسه، وذاك يمسح بمقدارِ شبرِ نفسه... وهكذا.

والآخر: أن يراد بالشبر المعنى الموضوعيّ، أي نحو مقدارٍ لا يختلف باختلاف آحاد المكلفين.

وإن كان الحكم من قبيل الثاني تعيَّن أن يراد بالشبر المعنى الموضوعي، وسقط الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الحكم بعد فرض كونه ذا معنىً واحدٍ محفوظٍ في نفسه ـ بقطع النظر عن آحاد المكلفين ـ لا معنى لإناطته في حقّ كلّ مكلفٍ بشبرِ نفسه.

ثمّ إنّه كلّما ثبت أنّ المراد بالشبر المعنى الموضوعيّ فهناك احتمالان بشأنه:

أحدهما: أن يراد بالشبر مطلق المتعارف، بمعنى الجامع بين الأشبار.

والآخر: أن يراد به مرتبة معيَّنة من مراتب المتعارف.

وفي هذا الضوء يوجد سؤالان:

الأوّل: ما هي الطريقة التي نعيِّن بها أنّ المراد بالشبر المعنى النسبيّ أو الموضوعيّ فيما إذا كان كلا المعنيين ممكناً؟

والثاني: ما هي الطريقة التي نعيِّن بها ـ بعد افتراض المعنى الموضوعي ـ أنّ المراد به المطلق، أو مرتبة خاصّة؟

أمّا السؤال الأوّل فمن الواضح ـ كما قدّمنا ـ أنّ الحكم إذا كان من قبيل الثاني فالمعنى النسبيّ للشبر غير متعقّلٍ عرفاً، بل يتعيّن حينئذٍ المعنى الموضوعي.

وأمّا إذا كان الحكم من قبيل الأوّل فالمعيِّن للنسبيّ أو الموضوعيّ مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً. فقد تقتضي الحمل على النسبي، كما هو الحال في أمر «اغسل أو امسح بمقدار شبر». وقد تقتضي الحمل على الموضوعي، كما هو الحال في أمر «قصِّر إذا طويت كذا قدماً»؛ لأنّ ارتكازية عدم دخل قصر قدم الإنسان وطوله في تقصير الصلاة وإتمامها بالسفر تكون قرينةً على ذلك.

وأمّا السؤال الثاني فجوابه: أنّ الحكم المجعول إذا كان سنخ حكمٍ قابلٍ للجعل على الجامع فيتعيّن الجامع على إطلاقه بمقدمات الحكمة. وأمّا إذا كان الحكم مستدعياً بنفسه لفرض مرتبةٍ خاصّةٍ ـ كما هو الحال في الأحكام الواردة في مقام التحديد، حيث لا معنى للتحديد بالجامع بين الأقلّ والأكثر ـ فيتعيّن كون المراد من الشبر الموضوعيّ مرتبةً خاصّة.

وعلى ضوء ما قلناه إذا درسنا أخبار المساحة في المقام نجد أنّ احتمال الشبر النسبيّ فيها ساقط؛ لأنّ الكرّية من قبيل الثاني، لا الأوّل، فلا معنى ـ عرفاً ـ لأن يكون شيء كرّاً واقعاً بلحاظ شخصٍ دون شخص.

كما أنّ احتمال الشبر الموضوعيّ مع الحمل على الجامع غير ممكن؛ لأنّها في مقام التحديد، فيتعيّن أن يراد بها مرتبة خاصّة. ومن هنا قد يتوهّم أنّ هذه المرتبة حيث إنّها لم تحدَّد فتكون مجملة، وحينئذٍ يتمّ الجمع العرفيّ المذكور.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذه المرتبة تتعيّن بنفس مقدمات الحكمة في أقصر الأشبار المتعارفة؛ وذلك لأنّ المولىٰ في مقام بيان الحدّ، ولم يبيّن سوى كلمة

«الشبر»، فلو كان الحدّ هو ثلاثة ونصف ـ مثلاً ـ بأقل شبر متعارف فقد بيَّن مراده؛ لأنّ أقلّ شبر مرجعه إلى جامع الشبر، وعدم دخل الزيادة في الحدّ، وقد بيّن الجامع بكلمة «شبر»، وينفي دخل الزيادة بعدم ذكرها إثباتاً، كما ينفي دخل أيّ خصوصيةٍ زائدةٍ بسكوت المولى عنها في مقام الإثبات. وهذا بخلاف ما إذا افترضنا أنّ مراد المولى بالشبر مرتبة أكبر من ذلك، فإنّ جهة الزيادة حينئذٍ المرادة له ـ بحسب هذا الفرض ـ لا توجد عليها قرينة في مقام الإثبات، فالإطلاق بمقدمات الحكمة يعيِّن إذن إرادة أقصر الأشبار المتعارفة، ومعه يكون التعارض مستحكماً.

الوجه الثالث من وجوه الجمع بين أخبار المساحة: حملها على مراتب الاعتصام والطهارة، فتكون بعض تلك المراتب تنزهية، وفي مقابل نجاسةٍ تنزهية، وبعضها لزومية، وفي مقابل نجاسةٍ حقيقية.

ويرد عليه: أنّ فكرة تعدّد مراتب الطهارة والاعتصام وإن كانت عرفيةً إلّا أنّ استخدام هذه الفكرة في الجمع بين أخبار المساحة ليس صحيحاً؛ لقوّة ظهورها في أنّها في مقام تحديد أمرٍ واحدٍ وهو الكرّية باعتبارها كيلاً مخصوصاً، لا أنّها في مقام بيان نفس الاعتصام والطهارة ابتداءً، على أنّ التفاوتات القليلة الموجودة بين مقادير الروايات لا يناسب حملها على مراتب الاعتصام، فإنّ هذه المراتب إنّما يتعقّلها العرف بين مراتب من الكثرة مختلفة، لا بين مقادير متقاربة.

الوجه الرابع أن يقال: إنّ التعارض إنّما يتمثّل في صحيحة إسماعيل بن جابر من ناحيةٍ بدلالتها على سبعةٍ وعشرين، ورواية أبي بصير ورواية الحسن بن صالح من ناحيةٍ أُخرى بدلالتها على حوالي اثنين وثلاثين، بناءً على استظهار المدوَّر منهما، أو عدم استظهار غيره على الأقلّ. وهذا يعني أنّ الاختلاف يساوي

حوالي خمسة أشبارٍ أو ستّة. وحيث إنّ الصحيحة كانت في مقام تحديد الكرّ في نفسه، والروايتين كانتا في مقام تحديد الكرّ الواقع في الأرض فيمكن أن تحمل زيادة الأشبار الخمسة فيها على أمرٍ غالبيٍّ متعارف، وهو أن لا يكون قعر المياه الموجودة في الأرض على مستوىً واحد، بل تكون نقطة الوسط في القعر أكثر انخفاضاً من الجوانب، كما في الغدران وأمثالها ممّا يوجد في الأرض.

والصحيح: أنّ هذا التوفيق بين الروايات قد يكون معقولاً في مقام إبراز نكتةٍ واقعية تبرر فهم كيفية صدور هذه الروايات من الإمام عليه السلام، بعد الفراغ عن صدورها، ولكنّه لا يصح أساساً للجمع العرفيّ بين الروايات؛ لأنّ ذلك يتوقّف على وجود قرينةٍ في رواية أبي بصير ـ مثلاً ـ على ملاحظة تلك العناية، وهي عدم التساوي في قعر الماء، ومجرّد احتمال ذلك واقعاً لا يجعل الجمع عرفياً، كما هو واضح.

والقرينة على ملاحظة ذلك ليست إلّا دعوى: أنّ نظر رواية أبي بصير متّجه إلى المياه الموجودة عادةً في الأرض، كالغدران ونحوها، وأنّ غلبة عدم استواء القعر في هذه المياه تصلح أن تكون قرينةً على ملاحظة تلك العناية، أو لا أقلّ من أن تصبح رواية أبي بصير في دلالتها على اعتبار الأشبار الخمسة أو الستّة الزائدة مجملةً، ومحتملةً للحمل على دخل ذلك في الحدّ الواقعيّ، وللحمل على تدارك تلك العناية.

ولكنّ الإنصاف عدم وجاهة هذه الدعوى؛ لأنّ كون النظر في رواية أبي بصير إلى الغدران وأمثالها من المياه المبتلاة غالباً بتلك العناية ليس هناك منشأ لدعواه إلّا ورود كلمة «الأرض» في رواية أبي بصير، حيث قال: «في عمقه في الأرض»، بينما لم ترد هذه الكلمة في رواية إسماعيل بن جابر، وهذا وحده لا يكفي لإعطاء الرواية ظهوراً في الخروج عن القضية الفرضية إلى الاتّجاه في

النظر نحو الأفراد الخارجية المتعارفة من المياه في أمثال الصحراء، على أنّ مجرّد غلبة ذلك خارجاً في هذه المياه لا يبرّر حمل الرواية على ملاحظة تلك العناية مالم تكن هذه الغلبة واضحةً ومركوزة على نحوٍ تصلح لاعتماد المولى عليها في صرف ظهور كلامه عن إناطة الكرّية بتمام ما ذكره في التحديد.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو في تحقيق أسانيد روايات الباب ـ فحاصل الكلام في ذلك: أنّ رواية الحسن بن صالح فيها ضعف سنديّ من ناحية عدم ثبوت وثاقة الحسن بن صالح، وبهذا تكون ساقطةً عن الحجّية.

وأمّا رواية اسماعيل بن جابر ـ المتيقنة الصحة عندهم ـ فكأنّها لوحظت في الوسائل، حيث ذكر: أنّ الشيخ ﷺ نقلها عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أيوب ابن نوح، عن صفوان، عن إسماعيل[1].

وظاهر ذلك أنّ الشيخ نقل الرواية ابتداءً عن محمّد بن أحمد بن يحيى، وهذا يعني أنّه أخذها من كتبه، كما هو مبنىٰ الشيخ في من ينقل الرواية عنه ابتداءً، وحيث إنّ الشيخ في المشيخة قد ذكر طرقه إلى الروايات التي أخذها من الأُصول والكتب، ونصَّ على طرقه إلى الروايات المأخوذة من كتب محمّد بن أحمد بن يحيى، وبعض هذه الطرق صحيح، فتصبح الرواية صحيحة.

غير أنّنا لو لاحظنا الرواية في مصادر الوسائل ـ في التهذيب والاستبصار ـ لوجدنا أنّ الشيخ لم يبدأ في نقلها بمحمد بن أحمد بن يحيى ليكون دالّاً على أخذها من كتابه؛ لكي يشملها ما نصّ عليه من الطرق في مشيخته، بل إنّ الشيخ ذكر في الاستبصار: «أخبرني الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٤، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ... إلى آخره»[١] وذكر في التهذيب: «أخبرني الشيخ أيّده الله، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ.... إلى آخره»[٢].

ونلاحظ أنّ في السند الأوّل: أحمد بن محمّد بن يحيىٰ، وفي السند الثاني: أحمد بن محمّد بن الحسن، وكلاهما لم يثبت توثيقه. فتصريح الشيخ بوسائطه إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ يفقدنا القرينة على كون الرواية مأخوذةً من كتاب محمّد بن أحمد؛ لأنّ القرينة ليست إلّا البدء به، ومعه فلا تنفع صحّة بعض طرق المشيخة إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ؛ لأنّها كلّها طرق إلى ما أُخذ من كتب هذا الشخص.

وهناك طرق قد تقترح للتخلّص من هذا الإشكال السندي، وأحسن هذه الطرق: أنّ الشيخ في فهرسته[٣] ذكر: أنّه يروي كتب وروايات محمّد بن أحمد بن يحيىٰ بعدّة طرق، وبعضها صحيح، وواحد من تلك الطرق هو الطريق الذي صرّح به في الاستبصار عند نقل رواية إسماعيل بن جابر، فإذا ضممنا إلى ذلك استظهار مطلبٍ من عبارة الفهرست وهو: أنّ كل ما يرويه الشيخ بأحد تلك الطرق فهو يرويه بالطرق الأُخرىٰ أيضاً أنتج أنّ رواية إسماعيل بن جابر يرويها الشيخ بسائر طرقه إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ.

نعم، لو كان الشيخ قد صرّح عند نقل روايةٍ عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ بطريقٍ إليه مغايرٍ للطرق التي ذكرها في الفهرست فلا يشملها الاستظهار المذكور،

---

(١) الاستبصار ١: ١٠، الحديث ١٢.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٤١، الحديث ١١٤.

(٣) الفهرست: ٢٢١، الرقم ٦٢١.

ولا يمكن حينئذٍ تصحيحها بلحاظ صحة بعض تلك الطرق المذكورة في الفهرست.

وأمّا رواية إسماعيل بن جابر الأُخرى فقد ورد في سندها ابن سنان، ومن هنا نشأ الإشكال في سندها؛ لتردّده بين عبد الله بن سنان الثقة، ومحمّد بن سنان الذي لم يثبت توثيقه. وقد جاء في التنقيح: أنّ الرواية نقلت في الكافي وموضعٍ من التهذيب عن عبد الله بن سنان، وكذا في الاستبصار على ما حكي، وفي موضعٍ آخر من التهذيب عن محمّد بن سنان، وفي الوافي عن ابن سنان، ويظهر من صاحب الوافي أنّ ابن سنان ينصرف إلى عبد الله بن سنان، فيتعيّن الحمل عليه[1].

ولا أدري ما هي فائدة دعوى انصراف ابن سنان إلى عبد الله بن سنان إذا كان ابن سنان قد صرّح في مراجع الوافي بأنّه عبد الله تارةً كما في الكافي، وبأنّه محمّد أُخرى كما في موضعٍ من التهذيب؟!

غير أنّ الصحيح: أنّ الرواية لم تنقل في الكافي عن عبد الله بن سنان، بل نقلت عن ابن سنان بهذا العنوان الإجمالي[2]، وإنّما نقلها الشيخ الطوسيّ في التهذيب عن عبد الله بن سنان[3]، وكذلك صنع في الاستبصار[4]، ونقلها في موضعٍ آخر من التهذيب عن محمّد بن سنان[5].

---

(١) التنقيح ١: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(٢) الكافي ٣: ٣، الحديث ٧.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٤٢، الحديث ١١٥.

(٤) الاستبصار ١: ١٠، الحديث ١٣.

(٥) تهذيب الأحكام ١: ٣٧، الحديث ١٠١.

وطريق الكلينيّ في الرواية إلى ابن سنان على إجماله معتبر، إذ رواها عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، عن البرقي، عن ابن سنان، فبناءً على اعتبار البرقيّ الأب يكون الطريق معتبراً.

وأمّا الشيخ فقد صرّح في المواضع الثلاثة التي نقل فيها رواية إسماعيل بن جابر بطريقه كاملاً، ولم يحوّل على المشيخة.

ففي أحد الموضعين اللذَين نقل فيهما الرواية عن عبد الله بن سنان ذكر: أنّه يرويها عن الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيىٰ، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ.

وفي الموضع الآخر ذكر: أنّه يرويها عن الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

وفي الموضع الثالث الذي نقل فيه الرواية عن محمّد بن سنان، ذكر: أنّه أخبره ـ بالرواية ـ الشيخ المفيد، عن أحمد بن محمّد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن خالد، عن محمّد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر. وهذا يعني أنّه عوّض هنا عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ بسعد ابن عبد الله.

والطرق الثلاث للشيخ كلّها مبتلاة بالإشكال الذي أشرنا إليه في سند رواية إسماعيل بن جابر الأُولى، حيث إنّه لم ينقلها عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، أو عن سعد بن عبد الله ابتداءً لكي يكون قرينة على الأخذ من كتابه وشمول طرق المشيخة له.

فإذا بنينا على التسامح من هذه الناحية وجعل التعرّض للوسائط إلى

أصحاب الكتب من التوسعات التي أشار الشيخ إلى حذفها وعدوله عنها بعد ذلك[١]، دون أن تعني أيّ فرقٍ حقيقيٍّ بين ذكر تلك الوسائط وما استقرّ عليه بناء الشيخ بعد ذلك من حذفها فهذا يعني تتميم السند في المواضع الثلاثة، وعليه يحصل التعارض ما لم يحتمل تعدّد الرواية.

وأمّا إذا لم نبنِ على ذلك واقتصرنا في التخلّص من هذا الإشكال على البيان الذي تقدّم في رواية إسماعيل بن جابر الأُولى فهذا البيان يختصّ بالموضع الأوّل من المواضع الثلاثة المتقدّمة؛ لأنّ الطريق فيه هو أحد الطرق المصرّح بها في الفهرست، دون الموضعين الأخيرين[٢]، وعليه فلا يثبت التصريح بمحمد ابن سنان في الموضع الثالث؛ لأنّ ثبوت ذلك فرع صحة سند الشيخ إلى سعد بن عبد الله، وهو غير صحيح بحسب الفرض، ومعه يندفع الإشكال السنديّ رأساً؛

(١) فقد ذكر في مشيخة تهذيب الأحكام ما هذا لفظه: (... ووفينا بهذا الشرط في أكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة، ثمّ إنّا رأينا أنّه يخرج بهذا البسط عن الغرض، ويكون مع هذا الكتاب مبتوراً غير مستوفىً، فعدلنا عن هذه الطريقة إلى إيراد أحاديث أصحابنا ﷺ، المختلف فيه والمتّفق، ثمّ رأينا بعد ذلك أنّ استيفاء ما يتعلّق بهذا المنهاج أولى من الإطناب في غيره، فرجعنا وأوردنا من الزيادات ما كنّا أخللنا به، واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنّف الذي أخذنا الخبر من كتابه، أو صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله...) تهذيب الأحكام ١٠: ٤ من المشيخة.

(٢) بمعنى أنّ الطريق المصرّح به إلى محمّد بن أحمد بن يحيىٰ في الموضع الثاني ليس هو أحد الطرق المذكورة في الفهرست ليشمله استظهار أنّه كلّ ما روي ببعضها فهو مرويّ بالبعض الآخر. كما أنّ الطريق المصرّح به إلى سعد في الموضع الثالث ليس هو أحد الطرق المذكورة في الفهرست إلى سعد.

لأنّ التصريح بعبد الله بن سنان ثبت بطريقٍ معتبر، ولم يثبت معارضه بطريقٍ معتبر، ومعه تصحّ الرواية، سواء كان عنوان ابن سنان في طريق الكافي مجملاً أو ظاهراً في عبد الله بن سنان.

نعم، يبقى الكلام عندئذٍ فيما قد يدّعىٰ من وجود قرائن خارجية توجب الوثوق بعدم كون ابن سنان الواقع في السند عبد الله؛ لعدم مناسبة الطبقة، حيث إنّ عبد الله بن سنان من أصحاب الإمام الصادق عليه‌السلام، فلا يناسب أن يروي عنه محمّد بن خالد، ولا أن يروي هو عن الصادق عليه‌السلام بالواسطة.

وقد أجيب عن ذلك بدفع الأمر الأوّل: بأنّ البرقيّ من أصحاب الرضا عليه‌السلام، بل الكاظم عليه‌السلام أيضاً، فلا استبعاد في أن يروي عن عبد الله بن سنان الذي هو من الجيل الثاني من أصحاب الإمام الصادق، خصوصاً مع وجود رواياتٍ أُخرى نقلها البرقيّ عن أصحاب الإمام الصادق، كثعلبة وزرعة.

ودفع الأمر الثاني بنفي الاستبعاد أيضاً، ووقوع رواياتٍ لعبدالله بن سنان عن الصادق بالواسطة، بل قد يتّفق أن يكون بعض وسائط عبد الله عين واسطة محمّد بن سنان، من قبيل إسحاق بن عمّار.

وهذا الكلام صحيح في نفي الاستبعادات الخارجية، ولكن إذا بني على سقوط نقل الشيخ في المواضع الثلاثة ـ للإشكال السندي ـ ولم يبق لدينا إلّا طريق الكلينيّ فهذا الكلام لا يفيد لتعيين أنّ المراد بابن سنان فيه عبد الله. والإجمال يكفي لسقوط السند عن الاعتبار، بعد اشتهار كلٍّ من الشخصين في عالم الرواية. وكون المقام الثبوتيّ والاحترامىّ لعبد الله أكبر لا يبرهن على الانصراف.

وأمّا رواية أبي بصير فبعد فرض انصراف أبي بصير إلى الثقة ووثاقة عثمان

ابن عيسى الواقع في السند، وكذلك ابن مسكان ينحصر الإشكال في أحمد بن محمّد الذي روى عنه محمّد بن يحيىٰ وروى هو عن عثمان بن عيسى، إذ جاء مطلقاً في طريق الكافي[1]، وكذلك في الاستبصار[2]، ولا إشكال في انصرافه حينئذٍ إلى الثقة، أو أحد الثقات المعهود رواية محمّد بن يحيىٰ عنهم. ولكنّه جاء في طريق التهذيب بعنوان أحمد بن محمّد بن يحيى[3] وهو مجهول؛ لأنّ أشهر من يعرف بهذا العنوان هو ابن محمّد بن يحيىٰ الذي وقع في سند الرواية راوياً عن أحمد بن محمّد، فلا يناسب أن يكون هو المقصود، وغيره ممّن ذكر بهذا العنوان في كتب الرجال كذلك، فيكون الشخص مجهولاً، وبهذا تسقط الرواية عن الحجّية.

والتخلّص من هذا الإشكال يكون: إمّا بإبداء احتمال تعدّد الرواية ومعه يبقى ظهور أحمد بن محمّد غير المقيّد في الثقة على حاله. وإمّا بتجميع الشواهد التي توجب الظنّ الاطمئنانيّ بالاشتباه في طريق التهذيب، حيث إنّ أحمد بن محمّد بن يحيىٰ لو كان راوياً واقعاً بين محمّد بن يحيىٰ وعثمان بن عيسى ـ وكلاهما من المكثرين ـ فكيف لم يرَ له رواية في هذه المرتبة في سائر الموارد الأُخرى؟!

وكيف لم يتعرّض له في الرجال، مع وقوعه في مثل هذا الطريق؟!

وكيف أطلق الكلينيّ رحمه الله في الكافي «أحمد بن محمّد» مع وضوح أنّ هذا

---

(١) الكافي ٣: ٣، الحديث ٥.

(٢) الاستبصار ١: ١٠، الحديث ١٤.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٤٢، الحديث ١١٦.

الإطلاق في قوّة التصريح بصرفه عن مثل هذا الراوي المجهول ؟ !

خصوصاً مع أنّ الكلينيّ بنفسه وقع في طريق التهذيب، الذي قيّد أحمد بن محمّد بأنّه ابن يحيىٰ.

فكيف يفرض أنّ الكلينيّ بنفسه يروي القيد ثمّ يسقطه في كتابه ؟ !

بل إنّ الشيخ نفسه ـ في الاستبصار ـ روى الرواية بنفس السند مع إسقاط قيد ابن يحيىٰ.

إلى غير ذلك من المبعدات التي توجب سقوط نقل التهذيب عن الحجّية، ومعه يبقى الانصراف في طريق الكلينيّ سليماً عن المعارض.

وقد يقال في الجواب على الإشكال: إنّ الرواية وإن كانت ضعيفةً على طريق الشيخ في التهذيب؛ لاشتماله على أحمد بن محمّد بن يحيىٰ ولكنّها صحيحة على طريق الكلينيّ؛ لوثاقة أحمد بن محمّد بن عيسى.

وهذا الكلام إنّما يصحّ إذا رجع إلى إبداء احتمال تعدّد الرواية، كما أشرنا إليه، بمعنى وجود شخصين باسم أحمد بن محمّد، كلاهما نقلا الرواية عن عثمان ابن عيسى، وكلاهما نقلا الرواية لمحمد بن يحيىٰ.

وأمّا مع استبعاد هذا الفرض فلا يكفي القول بأنّ ضعف الرواية على طريق الشيخ لا يضرّ باعتبارها على طريق الكلينيّ؛ لأنّ طريق الشيخ إلى نفس أحمد بن محمّد لا ضعف فيه، وحيث إنّه واحد ولا يحتمل فيه التعدّد فيحصل التعارض بين الطريقين في تعيينه؛ لأنّ مقتضى الظهور الانصرافيّ في طريق الكلينيّ تعيينه في الثقة، ومقتضى التصريح في طريق التهذيب تعيينه في المجهول.

ويتعيّن عندئذٍ التخلّص من الإشكال بإسقاط طريق التهذيب عن الحجّية والصلاحية لإثبات كلمة «ابن يحيىٰ» بالنحو الذي أشرنا إليه.

فبالمنّ الشاهيّ ـ وهو ألف ومائتان وثمانون مثقالاً ـ يصير أربعةً وستّين مَنّاً إلّا عشرين مثقالاً (١).

مسألة ( ٣ ) : الكرّ بحقّة الإسلامبول ـ وهي مائتان وثمانون مثقالاً ـ مائتا حقّةٍ واثنتان وتسعون حقّةً ونصف حقّة.

مسألة ( ٤ ) : إذا كان الماء أقلّ من الكرّ ولو بنصفِ مثقالٍ يجري عليه حكم القليل.

---

(١) بعد أن حدّد وزن الكرّ بالأرطال وقع البحث في تحديد الرطل العراقي. والمعروف أنّه مئة وثلاثون درهماً، وقد استدلّ على ذلك بما دلّ على أنّ الرطل المدنيّ مائة وخمسة وتسعون درهماً، كرواية إبراهيم بن محمّد الهمداني[1]، بضميمة ما دلّ على أنّ الرطل العراقي يعادل ثلثي الرطل المدني، كرواية عليّ بن بلال[2].

وأمّا مكاتبة جعفر بن إبراهيم بن محمّد الهمدانيّ فقد تكون دليلاً مستقلاً على المطلوب، وقد تكون على مستوى رواية إبراهيم بن محمّد الهمداني ففي الكافي، بسنده إلى جعفر أنّه قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه‌السلام على يدي أبي: جعلت فداك، إنّ أصحابنا اختلفوا في الصاع، بعضهم يقول: الفطرة بصاع المدني، وبعضهم يقول: بصاع العراقي. قال: فكتب إليَّ: «الصاع بستّة أرطالٍ بالمدني، وتسعة أرطالٍ بالعراقي». قال: وأخبرني أنّه يكون بالوزن «ألفاً ومائةً وسبعين

---

(١) وسائل الشيعة ٩: ٣٤٢، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٤١، الحديث ٢.

وزنةً»[١].

فإن لوحظ في هذه الرواية ما قبل الجملة الأخيرة فهي على مستوى رواية إبراهيم، وإن لوحظت الجملة الأخيرة كانت الرواية وحدها كافيةً لإثبات المطلوب إذا استظهرنا أنّ المخبِر في قوله: «أخبرني» هو الإمام عليه السلام، وأنّ «وزنة» بمعنى درهم باعتباره الوحدة القياسية للوزن.

والتحقيق: أنّا لسنا بحاجةٍ إلى تحديد الرطل العراقيّ لننتفع بهذه الروايات، وإنّما نحتاج إلى تحديد الرطل المكيّ.

وتوضيحه: أنّا إذا بنينا على الجمع بين صحيحة محمّد بن مسلم ـ التي تحدّد الكرّ بستمائة ـ ومرسلة ابن عمير ـ التي تحدّده بألفٍ ومائتين، بحمل الرطل في المرسلة على العراقيّ ـ اتّجه العمل من أجل تعيين الرطل العراقي.

وأما إذا لم نبنِ إلّا على حجّية الصحيحة واعتبرناها مجملةً واقتصرنا في تقييد إطلاقات الانفعال على المتيقّن منها ـ وهو ستمائة رطل بالمكي ـ فسوف يكون المقياس لوزن الكرّ هو الرطل المكّي، ونحتاج حينئذٍ إلى تحديده.

ولا تنفع عندئذٍ الروايات السابقة ما لم تضمَّ إلى ذلك تسالم العدد الكبير من فقهائنا على أنّ الرطل المكّي ضعف العراقي، ومع الرجوع إلى التسالم يمكن الاستغناء به عن تلك الروايات في تمام ما يراد تحديده، إذ ليس هذا التسالم والاشتهار من قبيل اشتهار فتوى معيّنةٍ حَدْسيّة، بل هو من اشتهار أمر حسّيٍّ يمكن أن يكون المستند في اشتهاره معروفية ذلك ووضوحه، فيعوَّل عليه بدلاً عن تلك الروايات التي لا يخلو بعضها عن ضعفٍ سنداً.

---

(١) الكافي ٤: ١٧٢، الحديث ٩. وسائل الشيعة ٩: ٣٤٠، الباب ٧ من أبواب زكاة الفطرة، الحديث ١.

مسألة ( ٥ ) : إذا لم يتساوَ سطوح القليل ينجس العالي بملاقاة السافل، كالعكس (١). نعم، لو كان جارياً من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل لا ينجس العالي بملاقاة السافل، من غير فرقٍ بين العلوّ التسنيميّ والتسريحي.

---

(١) لأنّ نكتة السراية إلى تمام الماء لا يختلف الحال فيها بين الماء الساكن المتساوي السطوح والماء الساكن المختلف السطوح، كما يظهر بمراجعة ما حققناه مفصّلاً في بحوث المضاف من نكتة سريان النجاسة في باب المائعات[1]، ونكتة عدم شمول ذلك للماء الجاري إذا لاقت النجاسة جزءه الأسفل، حيث لا ينفعل بذلك الجزء العالي منه[2].

ومجمل الكلام في ذلك : أنّ الملاقاة تسبّب دائرةً للانفعال بقدر دائرة التسلّط التي يراها العرف للنجاسة الملاقية على ما لاقته، وحيث إنّ التسلّط يدور في الارتكاز العرفيّ مدار صلاحية النجس للنفوذ فكلّما كانت الصلاحية أوسعَ كانت دائرة التسلّط المنتزع عرفاً أكبر، وبالتالي يتحقّق الانفعال في نطاقٍ أشمل.

ومن هنا كانت ملاقاة النجس للجامد متسلّطةً عرفاً على خصوص السطح الذي حصلت معه المماسّة ؛ لعدم صلاحية النجس للنفوذ أصلاً. وكلّما كان الجسم الملاقي للنجس أبعدَ عن الانجماد أو أشدَّ ميعاناً كان التسلّط المنتزع عرفاً من ملاقاة المنجّس شاملًا لدائرةٍ أكبر منه، وتسري النجاسة إلى تمام تلك الدوائر.

---

(١) في الصفحة ١٤٩ وما بعدها.

(٢) في الصفحة ١٤٠ وما بعدها.

مسألة ( ٦ ) : إذا جمد بعض ماء الحوض والباقي لا يبلغ كرّاً ينجس بالملاقاة [١]. ولا يعصمه ما جمد، بل إذا ذاب شيئاً فشيئاً ينجس أيضاً، وكذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقلّ من الكرّ فإنّه ينجس بالملاقاة، ولا يعتصم بما بقي من الثلج.

---

(١) لا إشكال في أنّ الكرّ المركّب من ماءٍ منجمدٍ وماءٍ سائلٍ ليس معتصماً، بل ينجس سائله ومنجمده؛ لأنّ الانجماد قد يكون حالةً عرضيّةً بالنسبة إلى المفهوم العلميّ للماء، ولكنّه في النظر العرفيّ يوجب خروج الماء عن كونه ماءً؛ لتقوّم الماء عرفاً بالسيلان، فلا تكون أدلّة اعتصام الماء الكرّ شاملةً لذلك الكرّ المركّب.

ولو فرض الشكّ في ذلك لكفىٰ في إثبات المطلوب أيضاً؛ لأنّ شمول دليل اعتصام الماء الكرّ له يكون مشكوكاً بنحو الشبهة المفهومية، فيرجع في إثبات انفعال الجزء السائل من ذلك الكرّ إلى عموم انفعال الماء، كرواية أبي بصير[١]، وفي إثبات انفعال الجزء المنجمد منه إلى عموم «ويغسل كلّ ما أصابه» في موثّقة عمّار[٢]؛ لأنّ المنجمد قابل للغسل، بل إنّ هذا العموم يمكن أن يثبت به انفعال المجموع ولو التزاماً؛ لأنّ المنجمد إذا انفعل دلّ ذلك على عدم اعتصام المجموع

---

(١) عن أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال: «ولا يشرب من سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقىٰ منه». وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٧. فإنّ الشكّ في صدق عنوان الماء لا ينافي الجزم بعدم صدق العنوان المستثنى؛ لوضوح أنّ الاستقاء من الحوض الكبير لايكون من الجامد، بل السائل.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

مسألة ( ٧ ) : الماء المشكوك كرّيّته مع عدم العلم بـحالته الســابقة في حكم القليل على الأحوط (١)، وإن كان الأقوى عدم تنجّسه بالملاقاة. نعم، لا يجري عليه حكم الكرّ، فلا يطهّر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكرّ عليه، ولا يحكم بطهارة متنجّسٍ غسل فيه. وإن علم حالته السابقة يجري عليه حكم تلك الحالة.

---

فينفعل السائل أيضاً.

هذا على فرض الشك، ولكنّه غير محتمل، فإنّ العرف لا يتردّد في نفي عنوان الماء عن المنجمد.

**[ حكم الماء المشكوك كرّيته ]**

(١) إذا لم يكن للمشكوك حالة سابقة حكم عليه في المتن بعدم الانفعال، وبعدم كونه مطهّراً على النحو الثابت للكرّ من المطهّرية. وكلّ من هذين الحكمين بحاجةٍ إلى بحث، فهنا مقامان :

المـقام الأوّل : في عدم انفعاله بالملاقاة، ولاشكّ في أنّ هذا هو مقتضى الأُصول الأوّلية، كأصالة الطهارة. وإنّما الكلام في وجود حاكمٍ عـلى تـلك الأُصول، وبعد التجاوز عن دعوى الحكومة عن طريق التمسّك بعموم الانفعال في الشبهة المصداقية، أو عن طريق قاعدة المقتضي والمانع، أو عن طريق القاعدة التي أسّسها المحقّق النائينيّ في الترخيصات الاستثنائية المعلّقة عـلى عـنوانٍ وجودي. لعدم تمامية شيءٍ من ذلك ـ كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك في بعض البحوث السابقة[١] ـ ينحصر تصوير الحاكم في الاستصحاب وتـقريبه بأحـد

---

(١) تقدّمت في الصفحة ٣٨٨.

وجهين :

الأوّل : ما ذكره السّيد الأُستاذ(١) ـ دام ظلّه ـ من استصحاب عدم الكرّية الثابت بنحوٍ نعتيٍّ بعد وجود الماء خارجاً ؛ وذلك لأنَّ جملةً من الآيات نطقت بأنّ أصل مياه الأرض هو المطر ـ وكذلك ذكر المحدّثون ـ والمطر ينزل قطرةً قطرة، فكل ماءٍ إذن هو مسبوق بالقلّة حين نزوله مطراً من السماء، فيستصحب عدم كرّيته.

ودعوى : أنّ لازم هذا البيان إمكان إجراء استصحاب العصمة في الماء المشكوك ؛ لأنّه كان معتصماً عند نزوله من السماء حتماً، ويشكّ في بقاء هذا الاعتصام مدفوعة : بأنّها تبتني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ؛ لأنّ العصمة المطرية قد ارتفعت جزماً، والعصمة المشكوكة فرد آخر من العصمة وهي العصمة في ضمن الكرّ.

وحول ما أُفيد عدّة نقاط :

النقطة الأُولى : أنّ فرضية نزول تمام مياه الأرض من السماء لو سلّمت فلا نملك دليلاً على أنّ نزولها كان بالشكل الذي نراه اليوم من المطر على سبيل التقاطر، وليس في الآيات ولا الافتراضات الحديثة ما يدلّ على ذلك، ويكفي احتمال أن يكون الماء النازل متكوّناً بصورة سيل متدفّقٍ من الماء فننفي اليقين بالحالة السابقة، إذ لا يبقى مع هذا الاحتمال يقين بالقلّة سابقاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب المذكور لا ينفع في الفروض الاعتيادية للمسألة ؛ لأنّ الحالة الاعتيادية للشكّ في كرّية الماء أن نملأ حوضاً من ماء الفرات ونحوه من الأنهار ونشكّ في كرّية ما فيه ؛ لعدم العلم بمقدار سعته، ففي مثل هذه

---

(١) التنقيح ١ : ٢٢٣.

الحالة لا يفيد استصحاب القلّة التي يفرض إحرازها في بدء خلق الماء على الأرض.

النقطة الثانية: أنّ استصحاب الاعتصام الذي أُشير إليه لابدّ من إرجاعه على مباني السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ إلى استصحاب عدم الانفعال بعد الملاقاة للنجاسة؛ لأنّ الاعتصام بعنوانه ليس من الأحكام المجعولة، بل هو منتزع، ومرجعه إلى قضيةٍ تعليقية، وهي: أنّ هذا الشيء لا ينجس على تقدير الملاقاة.

وحيث إنّ استصحاب القضية التعليقية غير ممكنٍ على مباني الأُستاذ فلا بدّ أن يرجع استصحاب الاعتصام إلى استصحاب عدم الانفعال الفعلي، ومعه فلا يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ لأنّ العدم الفعليّ للانفعال الذي كان محقّقاً قبل الملاقاة ليس مردّداً بين عدمين، بل هو عدم واحد مشكوك البقاء. وهكذا نعرف أنّ استصحاب الاعتصام يعود في النهاية إلى استصحاب الطهارة.

النقطة الثالثة: أنّ الاعتصام لو سلّمنا كونه مجعولاً بعنوانه، وأنّه مجرىً للاستصحاب في نفسه، وفرضنا جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي فمع هذا لا يجري استصحاب الاعتصام لو تمّ استصحاب عدم الكرّية في نفسه؛ لحكومة استصحاب عدم الكرّية عليه؛ لأنّ الشكّ في بقاء الاعتصام مسبّب عن الشكّ في كرّيته فعلاً، فمع إجراء استصحاب عدم الكرّية لا تصل النوبة إلى استصحاب بقاء الاعتصام.

الثاني: إجراء استصحاب العدم الأزليّ للكرّية الثابت قبل وجود الماء، وبذلك يتنقّح دخوله تحت عمومات الانفعال ظاهراً؛ لأنّ عموم الانفعال في الماء ـ كرواية أبي بصير ـ موضوعه مركّب من ماءٍ لاقىٰ النجاسة ولم يكن حوضاً كبيراً، فباستصحاب عدم كونه كرّاً مع وجدانيّة ملاقاته للنجاسة يثبت

الانفعال.

وقد يستشكل في هذا الاستصحاب: إمّا بلحاظ المنع عموماً من إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية. وإمّا بلحاظ التفصيل في العوارض التي يراد استصحاب عدمها الأزليّ بين عوارض الماهية وعوارض الوجود، فلا يجري استصحاب العدم الأزليّ في الأُولىٰ، ويجري في الثانية، مع دعوى أنّ الكرّ من عوارض الماهية.

والكلام عن الكبرى الأُصولية للمنع، أو الكبرى الأُصولية للتفصيل موكول إلى الأُصول، وقد حقّقنا في الأُصول جريان الاستصحاب في العدم الأزليّ للوصف ما لم يكن الوصف من لوازم الشيء في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، كالإمكان للإنسان، فإذا شكّ في ثبوت صفةٍ للشيء على نحو ثبوت صفة الإمكان للإنسان فلا يمكن استصحاب عدمها، إذ ليس لعدمها حالة سابقة. وتفصيل الكلام في تحقيق ذلك في علم الأُصول، وإنّما نقتصر في مجال البحث الفقهيّ على تحقيق أمرٍ صغروي.

حيث قيل كما في المستمسك[1]: إنّ الكرّية ليست من شؤون الماء في لوح الوجود ليستصحب عدمها، بل هي نحو سعةٍ في مرتبة الطبيعة، فلا يصحّ أن تشير إلى كرٍّ من الماء وتقول: «هذا قبل وجوده ليس بكرٍّ» لكي تستصحب عدم كرّيته الأزليّ عند الشكّ.

وهذا اللون من التصور للكرّية ليس صحيحاً؛ وذلك لأنّي حينما أُشير إلى كرٍّ من الماء فإنّما أُشير ـ في الحقيقة ـ إلى عددٍ كبيرٍ من جزيئات الماء ووحداته الأساسية التي اتّصل بعضها ببعضٍ اتّصالاً عرفيّاً، فنتج عن هذا الاتصال العرفيّ

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٦٥.

امتداد ثلاثةٍ ونصفٍ في ثلاثةٍ ونصف، الذي هو معنى الكرّ مثلًا، فالكرّية إذن نتيجة لذلك الاتّصال العرفيّ بين جزيئات الماء الذي صيّر منها شيئاً واحداً في نظر العرف.

ومن الواضح أنّ هذا الاتّصال لا يمثّل سعة مرتبة الطبيعة، بل يمثّل حالةً عرضيةً لعددٍ من مصاديق الطبيعة، وحيث إنّ وجود هذه الحالة العرضية تابع لوجود تلك المصاديق فهي مسبوقة بالعدم الأزليّ بعدم تلك المصاديق، ويمكن إجراء استصحاب هذا العدم عند الشكّ، وعلى هذا الأساس فلا إشكال في جريان استصحاب العدم الأزلي.

المقام الثاني: وفيه جهتان:

الأُولى: في حكم هذا الماء المشكوك الكرّية، وحكم الثوب المتنجّس عند غسله به، من غير مراعاة شرائط الغسل بالقليل، كما إذا غمسنا الثوب في الماء بناءً على أنّ الماء القليل لا يكون مطهّراً لشيءٍ إلّا بصبّه عليه.

ولا إشكال في الحكم بنجاسة الماء وبقاء الثوب على النجاسة إذا بنينا في المقام السابق على جريان استصحاب عدم الكرّية.

وأمّا مع المنع عنه فقد تمسّك السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ بالنسبة إلى الماء بقاعدة الطهارة، وباستصحاب الطهارة؛ بانياً ذلك على جريان الاستصحاب في الأحكام الجزئية خلافاً للأحكام الكلّية، وتمسّك بالنسبة إلى الثوب باستصحاب عدم وقوع المطهّر؛ لأنّ أيّ مطهّرٍ فرضناه شرعاً فوقوعه على المغسول المتنجّس أمر حادث مسبوق بالعدم، فإذا شككنا في وقوع المطهّر على الثوب نستصحب عدمه.

(١) التنقيح ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

وفي هذا المجال لابدّ من ملاحظة عدّة نقاط :

الأُولى : أنّ إجراء استصحاب الطهارة في الماء ليس مبنيّاً على كون الحكم جزئياً، بل إنّ استصحاب الطهارة يجري على مباني السّيد الأُستاذ، حتّى في الشبهات الحكمية؛ لأنّ المعارضة المدّعاة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد إنما هي في الأحكام الإلزامية، لا في الأحكام الترخيصية.

الثانية : أنّ استصحاب عدم المطهّر بالنسبة إلى الثوب لا يجري، وإنّما يجري استصحاب النجاسة.

والوجه في ذلك : أنّ المراد باستصحاب عدم المطهّر إن كان هو استصحاب عدم عنوان المطهّر فمن الواضح أنّ عنوان المطهّر ليس هو الموضوع للحكم الشرعيّ بطهارة الثوب المغسول، وإنّما الموضوع واقع المطهّر.

وإن كان المراد : استصحاب عدم واقع المطهّر ففيه : أنّ واقع المطهّر عبارة عن موضوع الحكم بطهارة المغسول، وهذا الموضوع مركَّب ـ بحسب الفرض ـ من جزءين : أحدهما الغسل بماء، والآخر أن يكون الماء كرّاً، أو يكون وارداً على المغسول. فالجزء الأوّل من الموضوع هو الغسل بالماء، والجزء الثاني الجامع بين كرّية الماء ووروده على المغسول.

وهذا الموضوع المركّب إن أُخذ بنحو التركيب الصرف من دون أن يؤخذ فيه عنوان الاجتماع والمجموع فلابدّ في إجراء الاستصحاب من ملاحظة كلٍّ من الجزءين في نفسه، فإن كانت له حالة سابقة إثباتاً أو نفياً جرى استصحابها، ولا يمكن إجراء الاستصحاب في مجموع الجزءين بما هو مجموع بأن يستصحب عدمه، والمفروض في المقام أنّ الجزء الأوّل ـ وهو الغسل بالماء ـ وجداني، والجزء الثاني ـ وهو أن يكون الماء كرّاً ـ ليس له حالة سابقة لا إثباتاً ولا نفياً.

وفي هذا الضوء لا يكون لاستصحاب عدم وقوع واقع المطهّر على الثوب معنىً إلّا ملاحظة مجموع الجزءين بما هو مجموع ويستصحب عدمه، وهذا خلف التركيب.

وإن كان الموضوع مأخوذاً بنحو التقييد ـ أي لوحظ الغسل بالماء الكرّ، أو اقتران الغسل بالكرّية بتعبيرٍ آخر ـ فيصح حينئذٍ إجراء استصحاب عدم المطهّر؛ لأنّ مرجعه إلى استصحاب عدم الاقتران. ولكنّ لازم ذلك أنّ الماء إذا كان مسبوقاً بالكرّية لا ينفع إجراء استصحاب الكرّية فيه؛ لأنّه مثبت حيث لا يمكن أن نحرز به عنوان الاقتران بين الغسل والكرّية؛ لكونه لازماً عقلياً لبقاء كرّية الماء إلى حين الغسل به.

الثالثة: أنّ شرط التطهير بالماء القليل: تارةً تثبت شرطيّته بدليلٍ خاصٍّ بعنوانه، كما إذا استفدنا من الأمر بالصبّ ـ مثلاً ـ اشتراط ورود الماء القليل. وأخرى يكون اشتراط الورود ـ مثلاً ـ بلحاظ التحفظ على طهارته.

فعلى الأوّل لا يمكن إحراز الشرط، بل يجري استصحاب النجاسة في الثوب.

وعلى الثاني يمكن إحراز طهارة الماء بعد ورود الثوب المتنجّس فيه باستصحاب الطهارة، وبذلك تثبت طهارة الثوب وإن لم نحرز كرّية الماء بعنوانه، كما نبّه على ذلك السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في بعض تحقيقاته.

الجهة الثانية: فيما إذا استعملنا الماء المشكوكة كرّيته في تطهير ماءٍ نجسٍ ولم نبنِ على جريان استصحاب عدم الكرّية.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ أنّ الماء المشكوك إذا مزج بالماء

---

(١) التنقيح ١: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

النجس تعارض استصحاب الطهارة في الماء المشكوك الكرّية مع استصحاب النجاسة في الماء النجس؛ لأنّ اختلاف الماءين الممتزجين في الحكم من حيث الطهارة والنجاسة ـ ولو ظاهراً ـ غير ممكن، فالطهارة الاستصحابية لأحد الماءين بنفسها تنافي النجاسة الاستصحابية للماء الآخر، وبعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما يرجع إلى قاعدة الطهارة.

ثمّ ذكر دام ظلّه: أنّ بالإمكان منع هذه المعارضة، ودعوى أنّ استصحاب الطهارة لا يجري لِلَغْويّة الحكم بطهارة الأجزاء المتداخلة مع النجس، إذ لا يترتّب على طهارتها أثر، فيجري استصحاب النجاسة بلا معارض.

وحول ما أُفيد نقاط من الكلام:

النقطة الأُولى: أنّ إسقاط استصحاب الطهارة على أساس اللَغوية لا يتمّ بناءً على ما أُفيد من عدم إمكان التفكيك بين أجزاء الماء الواحد في الطهارة والنجاسة واقعاً وظاهراً، إذ بناءً على هذا يكون دليل الاستصحاب ـ بشموله لاستصحاب طهارة الماء المشكوك الكرّية ـ دالاًّ بالمطابقة على الطهارة الظاهرية له، ودالاًّ بالالتزام على الطهارة الظاهرية لما امتزج به من ماء؛ لأنّ المفروض عدم إمكان التفكيك واقعاً وظاهراً، ومعه لا يكون استصحاب الطهارة لغواً؛ لاقترانه بالطهارة الظاهرية لسائر الأجزاء.

وإن شئتم قلتم: إنّ مجموع الطهارتين الظاهريّتين اللتين يمثّل إحداهما استصحاب الطهارة، وتثبت الأُخرى بالدلالة الالتزامية لدليل الاستصحاب. أقول: إنّ مجموع هاتين الطهارتين له أثر عملي، فلا يكون جعلهما لغواً، فيستحكم التعارض بين الاستصحابين.

النقطة الثانية: أنّا نتساءل لماذا أهمل هنا استصحاب عدم وقوع المطهّر،

بينما رجع إليه في الجهة السابقة ؟ فإنّ حال الماء النجس حال الثوب النجس من حيث طروء المطهّر عليه فإن جرى في الثوب عند غمسه في ماءٍ مشكوك الكرّية استصحاب عدم وقوع المطهّر فلماذا لا يجري عند مزج الماء النجس بماءٍ مشكوك الكرّية استصحاب عدم وقوع المطهّر عليه ؟

النقطة الثالثة : أنّ جريان قاعدة الطهارة ـ بعد افتراض تساقط الاستصحابين في الماء النجس الذي اُريد تطهيره ـ لا يخلو من إشكالٍ تقدّمت[1] الإشارة إليه مراراً، وهو : أنّ موارد الشكّ في بقاء النجاسة خارجة عن إطلاق قاعدة الطهارة في نفسها، بقطع النظر عن جريان استصحاب النجاسة، فلا يمكن في هذه الموارد الرجوع إلى القاعدة لو سقط الاستصحاب بالمعارضة.

والتحقيق : أنّ قاعدة عدم تبعّض الحكم الواحد إذا كانت تقتضي عدم التبعّض في الحكم واقعاً ـ فحسب ـ جرى كلا الاستصحابين، بل كان استصحاب النجاسة حاكماً على استصحاب الطهارة ؛ لأنّه يوجب لَغويّته. وإذا كانت القاعدة المذكورة تقتضي عدم التبعّض ـ ولو ظاهراً ـ تعارض الاستصحابان وتساقطا، وقد مرّ توضيح ذلك في بعض البحوث السابقة.

وبما ذكرناه ظهر الحال فيما إذا كان الماء المشكوك الكرّية قد مرّت عليه حالتان متضادّتان فإنّه لا يجري فيه استصحاب العدم الأزليّ للكرّية ؛ للعلم بانتقاضه، ويكون حكمه عندئذٍ حكم ماليس له حالة سابقة على تقدير إنكار إجراء استصحاب عدم الكرّية.

---

(١) راجع الصفحة ١٠٠ و ١٧٣ و ٢٨٥.

مسألة ( ٨ ) : الكرّ المسبوق بالِقلَّة إذا علم ملاقاته للنجاسة ولم يعلم السابق من الملاقاة والكرّية إن جهل تأريخهما أو علم تأريخ الكرّية حكم بطهارته، وإن كان الأحوط التجنّب. وإن علم تأريخ الملاقاة حكم بنجاسته [١].

---

[ صور الشكّ في الكرّية حين الملاقاة ]

(١) الكلام في هذا الفرع يقع في جهتين :

الأُولى : في جريان استصحاب عدم الكرّية، واستصحاب عدم الملاقاة في نفسيهما.

الثانية : في أنّ جريان ما يجري منهما هل يختصّ بصورة كونه مجهول التأريخ في نفسه، أو يكفي الجهل النسبيّ بتأريخه بالإضافة إلى الآخر ؟

أمّا الكلام في الجهة الأُولىٰ فمن أجل تمييزها بالبحث عن الجهة الثانية نفرض الآن أنّ كلّاً من الكرّية والملاقاة مجهولة التأريخ في نفسها؛ لنرى ما هو الاستصحاب الذي يكون المقتضي لجريانه تامّاً، فإذا شخّصناه بحثنا حينئذٍ في الجهة الثانية، في أنّ الجهل النسبيّ يكفي لجريانه، أوْ لا ؟

وتفصيل الكلام : أنّه لا إشكال في صحّة جريان استصحاب عدم الكرّية؛ لأنّه يدخل تحت كبرى إحراز أحد جزءي الموضوع المركّب بالتعبّد مع كون الآخر محرزاً بالوجدان؛ لأنّ عموم انفعال الماء بالملاقاة موضوعه ـ بعد إخراج الكرّ منه ـ مركّب من ملاقاة الماء للنجس وعدم كونه كرّاً، والأُولى وجدانية، والثاني يثبت بالاستصحاب، فيجوز الحكم بالانفعال شرعاً.

وأمّا استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية فقد يقال بجريانه بدعوى :

أنّه يقتضي نفي الانفعال بضمّه إلى الوجدان؛ لأنّ الانفعال أثر شرعيّ للملاقاة في زمانٍ لا يكون فيه الماء كرّاً، وحينئذٍ يمكننا أن نشير إلى الماء المفروض ونقسّمه إلى حالتين: حالة ما قبل حدوث الكرّية، وحالة ما بعد حدوثها.

فنقول: إنّ استصحاب عدم الملاقاة إلى حين حدوث الكرّية ينفي لنا الملاقاة في الحالة الأُولى، وأمّا الملاقاة في الحالة الثانية فهي وإن كانت مشكوكةً ولكن لا أثر لها شرعاً في الانفعال؛ لأنّ عدم الكرّية في هذه الحالة منتفٍ. وهكذا بضمّ وجدانية انتفاء أحد جزءَي موضوع الانفعال المركّب في الحالة الثانية إلى تعبّدية انتفاء أحد جزءَيه في الحالة الأُولى بالاستصحاب ننفي انفعال الماء.

والصحيح، تبعاً للسيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ المنع من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية[1]، غير أنّ تبرير عدم الجريان يتمثّل في اتّجاهين.

الاتّجاه الأوّل: ما ذكره السيّد الأُستاذ[2] ـ دام ظلّه ـ من أنّه كلّما ترتّب حكم على موضوعٍ مركّب من جزءين وكان أحدهما معلوم الوجود سابقاً ولكن يشكّ في بقائه إلى حين وجود الجزء الآخر فيجري استصحاب بقائه إلى حين وجود الجزء الآخر، وبذلك يحرز موضوع الحكم ما دام الموضوع مأخوذاً بنحو التركيب، لا بنحو التقييد، ولا يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأوّل لكي يكون نافياً للحكم ومعارضاً للاستصحاب الأوّل.

وقد جاء في تقريرات بحثه وجهان لإثبات هذا المدّعى:

أحدهما: نقضيّ، وهو: أنّ لازم جريان استصحاب عدم الجزء الآخر إلى حين ارتفاع الجزء الأوّل ومعارضته لاستصحاب بقاء الأوّل إلى حين وجود

---

(١) التنقيح ١: ٢٣٣.

(٢) التنقيح ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

الآخر إيقاع المعارضة بين الاستصحاب حتّى في مورد صحيحة زرارة، وهو الشكّ في بقاء الطهارة إلى حين الصلاة، إذ يعارض استصحاب بقائها إلى حين الصلاة باستصحاب عدم وقوع الصلاة في زمان وجود الطهارة.

والآخر: حَلِّيّ، وهو: أنّ المفروض أنّ الحكم مترتّب على ذات الجزءين، أي على وجودهما في زمان دون أن يؤخذ في الموضوع عنوان التقييد، ومعه فباستصحاب أحد الجزءين إلى زمانٍ مع وجدانية وجود الجزء الآخر في ذلك الزمان نحرز موضوع الحكم.

وأمّا استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان الجزء الأوّل فلا يجري؛ لأنّ الأثر غير مترتّبٍ على وجود الجزء الآخر المقيّد بأن يكون في زمان الجزء الأوّل، بل على ذات الجزءين، فما يستصحب عدمه إن كان ذات الجزء الآخر فهو غير معقول؛ للقطع بوجوده، وإن كان المستصحب عدم وجوده المقيّد ـ بأن يكون في زمان الجزء الأوّل ـ فهذا ليس موضوعاً للحكم الشرعي؛ لأنّ المفروض أنّ موضوع الحكم الشرعيّ اُخذ بنحو التركيب، لا بنحو التقييد.

وعلى هذا الأساس يجري استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة، فيثبت موضوع النجاسة المركّب من ملاقاة ماءٍ وعدم كرّيته؛ لأنّ الجزء الأوّل وجداني، والثاني محرز بالاستصحاب، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية الذي يراد به نفي النجاسة.

أمّا الوجه النقضي فتحقيق الحال فيه: أنّ زرارة في مورد الرواية[1] لو كان قد فرض وقوع صلاةٍ وحدثٍ مجهولي التأريخ، ومع هذا أجرى الإمام عليه السلام له

---

(١) راجع الرواية في وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة ولم يجرِ استصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث لكان نظير ما نفرضه في المقام من حدوث كرّيةٍ وملاقاةٍ مجهولين في تأريخهما، فيجري استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة على حدّ استصحاب عدم الحدث إلى حين الصلاة، ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرّية، كما لا يعارض استصحاب عدم الحدث باستصحاب عدم الصلاة إلى حين الحدث.

غير أنّ زرارة لم يفرض حدثاً وصلاةً مجهولي التأريخ، بل الصلاة في مورد الرواية معلومة التأريخ في عمود الزمان، وإنّما يشكّ في بقاء عدم الحدث إلى حينها، فهو من قبيل ما إذا كانت الملاقاة معلومة التأريخ ويشكّ في بقاء الكرّية إلى حينها، فعدم إيقاع المعارضة بين الاستصحابين في مورد الصحيحة لعلّه بلحاظ أنّ أحد الحادثين معلوم التأريخ والآخر مجهوله، فيجري الاستصحاب في طرف المجهول خاصّةً على ما هو الصحيح من التفصيل في جريان الاستصحاب بين معلوم التأريخ ومجهوله، على ما يأتي في الجهة الثانية إن شاء الله تعالى.

وأمّا الوجه الحَلِّيّ فتوضيح الحال فيه: أنّ المستصحب عدمه من الجزء الآخر ليس هو وجوده في نفسه إلى الزمان الحاضر ليقال: إنّ وجوده معلوم فكيف يستصحب عدمه؟ ولا وجوده المقيّد بوجود الجزء الأوّل ليقال: إنّ الوجود المقيّد بما هو مقيّد ليس موضوعاً للحكم لينفىٰ بنفيه. بل المستصحب عدم وجود الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأوّل بنحو يكون المقصود الإشارة إلى واقع زمان وجود الجزء الأوّل بهذا العنوان وأخذ هذا العنوان مُعرِّفاً إلى واقع ذلك الزمان. وبهذا يكون المنفيّ بنفسه جزءَ موضوع الحكم، فينفىٰ الحكم بنفيه.

وهذا البيان بنفسه هو المصحّح لإجراء استصحاب بقاء الجزء الأوّل إلى زمان وجود الجزء الآخر، فإنّ المراد بذلك ليس إثبات وجودٍ للجزء الأوّل مقيّدٍ

بأن يكون في زمان وجود الجزء الآخر ؛ لأنّ من الواضح أنّ هذا الوجود المقيّد ليس له حالة سابقة لتُستصحب، بل المراد إثبات وجودٍ للجزء الأوّل في واقع زمان وجود الجزء الآخر بنحوٍ نجعل عنوان زمان الآخر مُعرِّفاً صرفاً إلى واقع الزمان الذي نريد جرَّ الجزء الأوّل إليه بالاستصحاب.

فكما أنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل إلى زمان الجزء الآخر يحرز جزء الموضوع دون أن يثبت الوجود المقيّد بما هو مقيّد كذلك استصحاب عدم الجزء الآخر في زمان وجود الجزء الأوّل ينفي جزء الموضوع دون أن ينفي المقيّد بما هو مقيّد.

الاتّجاه الثاني : أنّ استصحاب عدم الملاقاة إلى حين حدوث الكرّية لا يجري ؛ لنكتتين : إحداهما خاصّة بمسألتنا هذه، والأُخرى تثبت تمام مُدَّعىٰ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في سائر الموضوعات المركّبة.

أمّا النكتة الخاصّة فهي مبنيّة على تحقيق مطلب، وهو أنّ لدينا دليلين :

أحدهما : عموم انفعال الماء بملاقاة النجاسة.

والآخر : دليل اعتصام الكرّ.

وموضوع الدليل الأوّل هو الماء الملاقي للنجاسة بنحوٍ يشمل الكرّ، غير أنّ مقتضى تخصيصه بالدليل الثاني رفع اليد عن إطلاقه للكرّ.

وهذا يتصوّر بأحد وجهين :

الأوّل : أن يقيّد الماء في موضوع الدليل الأوّل بعدم الكرّية، فيكون موضوع الانفعال مركّباً من أمرين : أحدهما ملاقاة النجس للماء، والآخر عدم كرّية الماء.

الثاني : أنّ تقيّد الملاقاة بأن لا تكون ملاقاة للكرّ فيكون موضوع الانفعال مركّباً من أمرين : أحدهما ملاقاة النجس للماء، والآخر عدم كون الملاقاة

ملاقاةً للكرّ.

فإذا بنينا على الوجه الأوّل فقد يتصوّر أنّ استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً يعارض استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة. وأمّا إذا بنينا على الوجه الثاني فلا يمكن إجراء استصحاب عدم الملاقاة ما دام الماء قليلاً؛ لأنّ المراد نفي موضوع الانفعال، وموضوع الانفعال بناءً على هذا الوجه لا يمكن نفيه بهذا الاستصحاب؛ لأنّ أحد جزءيه ملاقاة الماء للنجس، وهي وجدانية، والجزء الآخر عدم كون الملاقاة ملاقاةً للكرّ، ونفي هذا الجزء معناه إثبات أنّ الملاقاة ملاقاةً للكرّ.

ومن الواضح أنّ استصحاب عدم وقوع الملاقاة ما دام الماء قليلًا لا يمكن أن نحرز به أنّ الملاقاة ملاقاة للكرّ، فلا أثر للاستصحاب المذكور.

ولكنّ هذا البيان غير تامٍّ؛ لأنّ الظاهر من مثل قوله في رواية أبي بصير الواردة في سؤر الكلب: «لا تشرب منه إلّا أن يكون حوضاً كبيراً»[1] تركّب موضوع الانفعال: من ملاقاةٍ للماء، وعدم الكرّية، فلا إشكال من هذه الناحية.

وأمّا النكتة العامّة التي يثبت بها أنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل إلى حين وجود الجزء الآخر في مجهولي التأريخ لا يعارض باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأوّل فحاصلها: أنّ المراد باستصحاب عدم الآخر في زمان وجود الأوّل: نفي الحكم الشرعيّ المترتّب على وجود الجزءين، وهو النجاسة، وهذا لا يمكن إلّا بنحوٍ مثبت.

وتوضيحه: أنّ استصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم كرّية الماء الذي يراد إجراؤه في المقام لا ينفي ـ في الحقيقة ـ إلّا فرداً من الموضوع المركّب الذي

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

أُنيطت به النجاسة شرعاً ؛ لأنّ موضوع النجاسة ـ وهو ملاقاة الماء للنجس ، ولا يكون الماء كرّاً ـ قابل للوجود في أيّ زمان . وهذا يعني : أنّ نفي النجاسة يتوقّف على أن لا يكون هذا الموضوع المركّب قد وجد في أيّ زمانٍ من الأزمنة التي مرّت على هذا الماء ؛ لأنّ وجوده في أيّ زمانٍ يكفي للحكم بنجاسة الماء فعلاً بعد فرض الفراغ عن عدم احتمال وقوع المطهّر ، فباستصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم الكرّية لا تنفي إلّا وجود الموضوع المركّب في تلك الفترة من الزمن .

وهذا بخلاف موارد الشكّ في أصل الملاقاة مع العلم بعدم كرّية الماء ، فإنّ استصحاب عدم الملاقاة في تمام الأزمنة إلى الوقت الحاضر معناه نفي صرف وجود الموضوع المركّب رأساً ، لا حصّةً منه .

ومن الواضح أنّ الحكم الشرعيّ إذا كان مترتّباً على صرف وجود الموضوع القابل للانطباق على قطعاتٍ طوليّةٍ من الزمان فلا يكفي لنفي الحكم نفي حصّةٍ من وجود الموضوع ، وهي وجوده في واحدةٍ من تلك القطعات .

وبعد هذا لا يبقىٰ لتصحيح الاستصحاب إلّا توهّم أنّ الاستصحاب وإن كان ينفي حصّةً من صرف الوجود لموضوع الحكم بالنجاسة إلّا أنّ الحصّة الاُخرى من وجود الموضوع منتفية وجداناً ، فبضمّ الوجدان إلى التعبّد ننفي الحكم .

ويندفع هذا التوهّم : بأنّ الحكم بالنجاسة ليس أحكاماً متعدّدةً مجعولةً على حصصٍ بحيث يكون للملاقاة مع عدم الكرّية في الزمان الأوّل حكم ، وللملاقاة مع عدم الكرّية في الزمان الثاني حكم آخر ،... وهكذا ؛ ليقال : إنّ حكم الحصّة الاُولى منفيّ بالاستصحاب ، وحكم الحصّة الثانية منفيّ بالوجدان . بل هناك حكم واحد مجعول على جامع الملاقاة مع عدم الكرّية ، بحيث يلحظ الجامع على نحو صرف الوجود ويجعل الحكم عليه ، فلابدّ إذن لنفي الحكم من نفي صرف الوجود .

ومن المعلوم أنّ نفي صرف الوجود بضمٍّ وجدانية انتفاء إحدى حصّتيه إلى استصحابية عدم الحصّة الأُخرى يكون مثبتاً ؛ لأنّ ترتّب انتفاء صرف وجود الجامع على نفي الحصّة عقلي ، ومن أجل هذا نجد في موارد القسم الثاني من استصحاب الكلّي الذي يكون الحكم الشرعيّ فيه مترتّباً على الجامع بين القصير والطويل بنحو صرف الوجود أنّ القوم لم يلتزموا بإمكان نفي الجامع بضمّ استصحاب عدم الفرد الطويل إلى وجدانية عدم الفرد القصير في الزمان الثاني ، وقالوا بأنّ استصحاب عدم الفرد الطويل لا ينفي الكلّي ، ولا يحكم على استصحاب الكلّي .

وهكذا نعرف أنّ الأثر متى ما كان مترتّباً على صرف الوجود لا يمكن نفيه باستصحابٍ نافٍ لبعض الحصص ، ولو اقترن بوجدانية انتفاء الحصص الأُخرى .

فاستصحاب عدم الملاقاة متى ما كان جارياً بنحوٍ ينفي بنفسه صرف وجود الملاقاة جرى ، كما هو الحال في موارد الشكّ في أصل الملاقاة ومتى ما أُريد إجراؤه لنفي حصّةٍ من الملاقاة ـ ويضمّ إليه إحراز انتفاء الحصّة الأُخرى وجداناً ـ فلا يجري ، ولا يصلح لنفي الحكم المترتّب على صرف الوجود الجامع بين الحصّتين .

ونتيجة ما تقدّم : أنّ المقتضي للجريان تامّ في استصحاب عدم الكرّية فقط ؛ لأنّ المراد به ليس نفي صرف الوجود بنفي بعض حصصه ، بل إثبات صرف الوجود للموضوع المركّب بوجدانية أحد جزءيه وتعبّدية الآخر .

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي أنّ استصحاب عدم الكرّية إلى حين الملاقاة هل يختصّ بفرض الجهل بتأريخ الكرّية ، أو يكفي فيه الجهل النسبيّ بتأريخها بالإضافة إلى الملاقاة ؟ ـ وإن كان تأريخها في نفسه معلوماً فإذا كانت الكرّية واقعةً عند الزوال ويشكّ في أنّ الملاقاة هل وقعت قبلها أوبعدها هل يجري

استصحاب عدم الكرّية ؟

قد يقال بعدم الجريان، إذ لا شكّ في العدم، حيث إنّ عدم الكرّية قبل الزوال مقطوع به، وبعده معلوم العدم فماذا يستصحب ؟

وقد يقال في الجواب على ذلك : إنّ عدم الكرّية إن لوحظ مضافاً إلى عمود الزمان فلا شكّ فيه، ولكنّه إذا لوحظ بالإضافة إلى زمان وجود الآخر فهو مشكوك فيه، فيجري استصحاب عدم الكرّية إلى ذلك الزمان.

والتحقيق : عدم جريان الاستصحاب ؛ وذلك لأنّ المراد باستصحاب عدم الكرّية إلى زمان وجود الملاقاة : إن كان ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو الموضوعية بحيث نريد أن نثبت عدم الكرّية في زمان وجود الملاقاة بما هو زمان وجود الملاقاة ـ الذي مرجعه إلى إثبات التقيّد بين الجزءين ـ فهذا ممتنع ؛ لأنّ عدم الكرّية المقيّد بزمان الملاقاة ليس له ـ بما هو مقيّد ـ حالة سابقة لتستصحب، وبذاته وإن كان له حالة سابقة ولكنّ استصحابه لا يمكن أن يحرز التقيّد إلّا بنحو مثبت.

وإن كان المراد باستصحاب عدم الكرّية إلى زمان وجود الملاقاة : ملاحظة زمان وجود الملاقاة بنحو المعرّفية الصرفة إلى واقع الزمان بحيث يكون الثابت بالاستصحاب التعبّد ببقاء عدم الكرّية في واقع الزمان ـ لا طريق لنا إلى الإشارة إليه إلّا بعنوان أنّه زمان وقوع الملاقاة، دون أن يكون هذا العنوان مأخوذاً في مصبّ التعبّد الاستصحابيّ ـ فهذا ممتنع أيضاً ؛ لأنّ واقع ذلك الزمان مردّد بين زمانٍ نعلم بعدم الكرّية فيه، وزمانٍ نعلم بثبوتها فيه، فيبتلىٰ بمحذور استصحاب الفرد المردّد. وتتمّة الكلام في علم الأُصول.

وعليه ففي فرض كون الكرّية معلومةَ التأريخ لا يجري الاستصحاب الموضوعيّ أصلاً، وتجري الأُصول الحكمية المثبتة للطهارة.

وأمّا القليل المسبوق بالكرّية الملاقي لها : فإن جهل التأريخان، أو علم تأريخ الملاقاة حكم فيه بالطهارة مع الاحتياط المذكور، وإن علم تأريخ القلّة حكم بنجاسته (١).

---

(١) التحقيق في هذا الفرع : أنّ كلا الاستصحابين لا يجريان ولو فرض الجهل بتأريخهما معاً.

أمّا استصحاب عدم الملاقاة إلى حين القلّة فلأنّه لا يحرز الانفعال إلّا بتوسط لازم عقلي، وهو وقوع الملاقاة في زمان القلّة؛ لوضوح أنّ مجرّد عدم الملاقاة قبلاً لا يكفي لتنجيس الماء إلّا بلحاظ استلزامه لوقوعها بعد ذلك.

وأمّا استصحاب بقاء الكرّية إلى حين الملاقاة فإن فرض قيام دليلٍ على جعل الطهارة على عنوان الماء الكرّ الملاقي للنجاسة جرى الاستصحاب المذكور؛ لأنّه يكون من الاستصحابات المحرزة لجزء الموضوع، حيث إنّ الموضوع للطهارة بموجب هذا الفرض يكون مركّباً من ملاقاةٍ وكرّيّة، والأُولى وجدانية، والثانية استصحابية.

وأمّا إذا لم تكن لدينا طهارة مجعولة على العنوان المذكور، وإنّما يحكم على الكرّ الملاقي للنجاسة بعدم الانفعال، باعتباره مصداقاً لنقيض موضوع الحكم بالانفعال فهذا يعني أنّ الحكم بالانفعال، قد ترتّب على موضوعٍ مركّبٍ من ملاقاةٍ وعدم كرّية، ونقيض هذا الموضوع مساوق لعدم الانفعال، وهو يحفظ تارةً في ماءٍ قليلٍ غير ملاقٍ للنجاسة، وأُخرى في ماءٍ كثيرٍ ملاقٍ للنجاسة.

فبناءً على هذا لا يجري استصحاب بقاء الكرّية إلى حين الملاقاة، إذ لا يراد به ـ على هذا التقدير ـ إحراز جزء الموضوع، بل نفي جزء الموضوع للحكم بالانفعال إلى زمانٍ، فيكون وزانه وزان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين

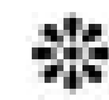
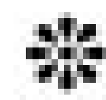
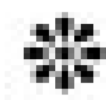
مسألة ( ٩ ) : إذا وجد نجاسة في الكرّ ولم يعلم أنّها وقعت فيه قبل الكرّية أو بعدها يحكم بطهارته، إلّا إذا علم تأريخ الوقوع (١).

مسألة ( ١٠ ) : إذا حدثت الكرّية والملاقاة في آنٍ واحدٍ حكم بطهارته، وإن كان الأحوط الاجتناب (٢).

---

الكرّية في الفرع السابق.

ومع عدم جريان الاستصحابين الموضوعيين تجري الأُصول الحكمية المثبتة للطهارة.

(١) هذه المسألة بظاهرها مستدركة، ومردُّها إلى المسألة السابقة.

**[ فروع وتطبيقات ]**

(٢) والوجه في الحكم بالطهارة : هو التمسّك بإطلاق أدلّة اعتصام الكرّ الشامل لحالة المقارنة، بعد الفراغ عن عدم لزوم تقدّم الموضوع على حكمه زماناً.

وقد ذكر السيّد ﵀ في المستمسك : أنّ تخصيص الملاقاة باللاحقة وحمل دليل الاعتصام على الكرّية السابقة على الملاقاة حدوثاً يعني تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة، وهو يستلزم تقييد المفهوم بها ؛ لأنّ حكم المفهوم نقيض حكم المنطوق، فإذا قيّد الحكم في المنطوق بقيدٍ تعيّن تقييد الحكم في المفهوم به فيكون مفهوم القضية المذكورة : أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرٍّ في زمانٍ ينجّسه الشيء الملاقي له بعد ذلك فتكون صورة المقارنة خارجةً عن كلٍّ من المنطوق والمفهوم، والمرجع فيها : إمّا عموم طهارة الماء، أو استصحاب الطهارة[١].

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ١٦٨.

ولا يخلو هذا الكلام من نظر :

أمّا أوّلاً فلأنّ القيد المدَّعى في منطوق دليل الاعتصام والمانع عن شموله لحالة المقارنة : تارةً يتصوّر أخذه في الشرط ، وأُخرى في الجزاء ، وثالثةً في الموضوع .

أمّا أخذه في الشرط فيعني أنّ مرجع القضية الشرطية إلى قولنا : «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ ومرّ على الكرّية زمان بدون ملاقاةٍ فلا ينجّسه شيء» ، فيكون للاعتصام شرطان : الكرّية ، ومرور زمانٍ على الكرّية بدون ملاقاة ، فتدلّ القضية بالمفهوم على انتفاء الاعتصام بانتفاء أيٍّ واحدٍ منهما ، وهو يعني شمول المفهوم لصورة المقارنة بين الكرّية والملاقاة .

ولا يلزم من أخذ هذا القيد في الشرط وتقييد الكرّية بمرور زمانٍ عليها بدون ملاقاةٍ أن يقيّد الجزاء تقييداً مستقلاًّ بالملاقاة المتأخّرة ، بل مفاد الجزاء يبقى معبّراً عن الحكم بعدم منجّسية الملاقاة للماء .

غير أنّ هذا الحكم منوط بتحقّق الشرط المركّب من أمرين ، وأحد الأمرين مرور زمانٍ على الكرّية بدون ملاقاة ، فإذا لم يمرّ زمان كذلك لا يحكم بعدم المنجّسية ، وهو معنى الانفعال في صورة المقارنة .

وأمّا أخذه في الجزاء بنحوٍ يقيّد الجزاء بالملاقاة اللاحقة فكأنّ السيّد ﷺ يرى أنّ هذا يستلزم تقييد المفهوم بالملاقاة اللاحقة ، فيكون المفهوم «أنّه إذا لم يكن الماء قدر كرٍّ في زمانٍ لا ينجّسه الشيء الملاقي له بعد ذلك» ، فلا يشمل صورة المقارنة .

ولا أدري ماذا أراد ﷺ بصورة المقارنة التي تخرج من المفهوم على أساس الصياغة التي افترضها له ؟

فإن كانت صورة المقارنة بين الملاقاة وآنِ حدوث القلّة فهذه

ليست موضوع البحث، وإنّما الكلام في صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية.

وإن أراد خروج صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية فمن الواضح أنّ هذه الصورة خارجة عن المفهوم ـ على أيّ حالٍ ـ ما دمنا لم ندخل قيداً في جانب الشرط، سواء أدخلنا قيداً في جانب الجزاء أوْ لا؛ لأنّ لازم كون الشرط الكرّية بلا قيدٍ زائدٍ: هو أنّ فرض المفهوم مساوق لفرض عدم الكرّية، فكيف يشمل صورة الكرية المقارنة للملاقاة؟!

وهكذا يتّضح أنّ صورة المقارنة بين حدوث القلّة والملاقاة: إذا كان خروجها من المفهوم من نتائج تقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة فهذا لا يضرّ بمحل الكلام؛ لأنّ البحث في المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية، وأنّ صورة المقارنة بين الملاقاة وحدوث الكرّية خروجها من المفهوم ليس مرهوناً بتقييد الجزاء بالملاقاة اللاحقة، بل إنّ خروجها من المفهوم ثابت ـ على أيّ حالٍ ـ ما دام الشرط هو الكرّية بلا قيدٍ زائد، سواء قيّد الجزاء بالملاقاة اللاحقة أوْ لا.

كما يتّضح أنّ من يمنع عن التمسّك بإطلاق دليل الاعتصام لإثبات عدم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرّية والملاقاة يكفيه لهذا المنع إدخال القيد في جانب الشرط، أو إدخاله في جانب الجزاء، ولا ملازمة بين التقييدين.

وأمّا أخذ القيد في الموضوع فهو يعني أنّ مرجع القضية الشرطية إلى قولنا: «في حالة قبل الملاقاة إذا كان الماء كرّاً فلا ينجّسه شيء»، بحيث تكون حالة قبل الملاقاة موضوعاً للقضية الشرطية، فلابدّ من انحفاظه في جانب المفهوم. وهذا يعني: أنّ مفهومها هو كما يلي: «في حالة قبل الملاقاة إذا لم يكن الماء كرّاً فينجّسه شيء»، فيثبت بالمفهوم الانفعال في صورة المقارنة بين الكرّية والملاقاة.

وثانياً يرد على السيّد ﷺ: أنّا إذا افترضنا أخذ القيد في الجزاء بالنحو الذي

أفاده فيكون الجزاء هو «لا ينجّسه شيء بعد ذلك».

فنقول: إنّ في جانب الجزاء أمرين:

أحدهما: سنخ الحكم الذي هوموضوع التعليق على الشرط، ومن ناحية تعليقه على الشرط يستفاد المفهوم.

والآخر: شخص الحكم المنشأ في تلك القضية الشرطية، والذي يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً، وليس من باب المفهوم والتقييد بأن تكون الملاقاة بعد الكرّية إن كان مأخوذاً في سنخ الحكم ـ أي في المرتبة السابقة ـ على طروء التعليق على الجزاء، بحيث يطرأ التعليق على سنخ الحكم المقيّد، بأن تكون الملاقاة فيه بعد الكرّية، فهذا يؤدّي إلى سقوط المفهوم للقضية الشرطية رأساً، لا مجرّد خروج صورة المقارنة؛ لأنّ المعلّق على هذا التقدير هو عدم الانفعال بالملاقاة الحاصلة بعد حدوث الكرّية. ومن الواضح أنّه مع انتفاء الشرط وعدم بلوغ الماء كرّاً لا تتصوَّر ملاقاة حاصلة بعد حدوث الكرّية لكي يحكم بمنجّسيّتها، فيكون الشرط محقّقاً للموضوع.

وإن كان تقيّد الجزاء بالملاقاة اللاحقة غير مأخوذٍ في سنخ الحكم في المرتبة السابقة على طروء التعليق، بل كان من شؤون نفس التعليق فهذا يعني أنّ المقيّد بذلك شخص الحكم المنشأ في تلك القضية، وحيث إنّ تقيّد شخص الحكم كان من شؤون تعليقه على الشرط فلا يسري إلى سنخ الحكم الذي علّق على الشرط، فلا ينشأ من ناحية هذا التقييد تغيير في المفهوم.

وثالثاً: فلأنّ ما أُفيد من مرجعيّة استصحاب الطهارة، أو عموم طهارة الماء بعد قصور القضية الشرطية منطوقاً ومفهوماً مشكل:

أمّا استصحاب الطهارة فلأنّه محكوم لعمومات انفعال الماء بملاقاة النجاسة، وأمّا عموم طهارة الماء: فإن أُريد به ما كان من قبيل: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ

مسألة ( ١١ ) : إذا كان هناك ماءان : أحدهما كرّ والآخر قليل ولم يعلم أنّ أيّهما الكرّ فوقعت نجاسة في أحدهما ـ معيّناً أو غير معيّن ـ لم يحكم بالنجاسة، وإن كان الأحوط في صورة التعيّن الاجتناب [١].

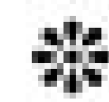
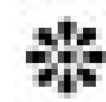
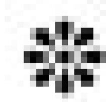
---

السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾[١] بناءً على ثبوت إطلاقٍ له حتّى من ناحية الأحوال فمن الواضح أنّ عمومات انفعال الماء أخصّ مطلقاً من هذا العموم، فتكون هي المرجع.

وإن أُريد به ما كان من قبيل الروايات التي تفصّل ـ في طبيعيّ الماء، أو في الماء الراكد ـ بين التغيّر وعدمه فتحكم بالنجاسة مع التغيّر، وبعدم النجاسة إذا كانت الملاقاة مجرّدةً عن التغيّر فهناك ما هو أخصّ مطلقاً منها، وهو رواية أبي بصير في سؤر الكلب، حيث نهت عنه إلّا أن يكون حوضاً كبيراً يستقىٰ منه، فإنّ هذه الرواية يستفاد منها الحكم بانفعال الماء بالملاقاة، إلّا إذا كان كرّاً، فلابدّ من ملاحظة المستثنىٰ في هذه الرواية.

فإن كان المستثنىٰ ما كان كرّاً حدوثاً قبل الملاقاة كانت صورة الاقتران داخلةً في المستثنىٰ منه، فيدلّ على الانفعال.

وإن كان المستثنىٰ مطلقَ الكرّية دخلت صورة الاقتران في المستثنىٰ، وصارت الرواية بنفسها دليلاً على عدم الانفعال.

(١) إذا كانت النجاسة واقعةً في المعيَّن فلابدّ من ملاحظة حالته السابقة، فإن كانت القلّة جرى استصحابها وحكم بالانفعال، وإن لم تكن له حالة سابقة

---

(١) الفرقان : ٤٨.

جرى استصحاب عدم الكرّية الأزلي، وحكم بالانفعال أيضاً. وفي كلتا هاتين الصورتين لا يعارض الاستصحاب المذكور باستصحابٍ مماثلٍ في الماء الآخر، لا لأنّه لم يلاقِ نجساً بعدُ فلا أثر لإجراء الاستصحاب فيه، بل لعدم أداء الاستصحابين إلى المخالفة العملية ولو فرض ملاقاة النجس لهما معاً.

وإن كانت الحالة السابقة للمعيَّن هي الكرّية كان استصحاب الكرّية جارياً في نفسه، وهو غير معارضٍ باستصحاب عدم تحقّق الملاقاة في زمان كرّية الماء، لا لأنّ استصحاب عدم أحد الجزءين في زمان الجزء الآخر لا يصحّ إجراؤه كما قيل، بل لأنّ استصحاب عدم تحقّق الملاقاة في زمان كرّية الماء إنّما يصلح للمعارضة إذا ثبت به انفعال الماء، ولا يثبت به الانفعال إلّا بالملازمة؛ لأنّ الانفعال مترتّب على الملاقاة في زمان عدم الكرّية، وهو لازم لعدم تحقّق الملاقاة في زمان كرّية الماء. فعدم جريان هذا الاستصحاب غير متوقّفٍ على البناء على عدم إجراء الاستصحاب في نفي أحد الجزءين في زمان وجود الجزء الآخر.

نعم، قد يقال: إنّ استصحاب كرّية الماء المعيَّن يعارض باستصحاب كرّية الماء الآخر إذا كانت الحالة السابقة فيهما معاً الكرّية. ولكنّ هذا غير مقبولٍ على المباني المشهورة في أمثال المقام، حيث يرى المشهور في أمثال المقام أنّ التكليف ليس فعلياً على كلّ تقدير، فلا محذور في جريان الاستصحابين معاً.

وإذا كانت النجاسة ملاقيةً لأحدهما غير المعيَّن: فإن كانت الحالة السابقة له هي الكرّية فلا إشكال في طهارته لإجراء استصحاب كرّية الملاقي، وبضمّه إلى وجدانية طهارة غير الملاقي يثبت المطلوب.

وإذا كانت الحالة السابقة هي عدم الكرّية ـ ولو بنحو العدم الأزلي ـ كان لدينا استصحابان:

أحدهما: استصحاب عدم ملاقاة النجس للقليل الواقعي.

والآخر: استصحاب عدم كرّية الملاقي للنجس.

والاستصحاب الأوّل بضمّه إلى وجدانية طهارة الكرّ الواقعيّ يثبت طهارة الماءين معاً، والاستصحاب الثاني يثبت نجاسة الملاقي الواقعي. وحيث إنّه مردّد فيشكّل علماً إجمالياً تعبّدياً بنجاسة أحد الماءين.

ولابدّ من ملاحظة أنّ هذين الاستصحابين يتعارضان، أو لا؟

فقد يقال بعدم التعارض؛ وذلك لأنّ الاستصحاب الثاني إن لوحظ بقطع النظر عمّا يستتبعه من علمٍ إجماليٍّ تعبّديٍّ وما يقتضيه هذا العلم التعبّديّ من وجوب الاحتياط فلا يكون معارضاً للاستصحاب الأوّل، إذ لم يحرز وحدة مصبّ الاستصحابين معاً، ومع احتمال كون المصبّ متعدّداً لا يعقل التعارض بينهما.

وإن لوحظ الاستصحاب الثاني بما يستتبعه من علمٍ تعبّديٍّ ووجوب الاحتياط فهو معارض لاستصحاب عدم ملاقاة النجس للقليل الواقعي، ولكنّ المعارض ـ بحسب الحقيقة ـ إنّما هو قاعدة وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي. وحيث إنّ هذه القاعدة لا تمنع عن صدور الترخيص المولويّ في بعض أطراف العلم الإجماليّ فلا تكون مانعةً عن إجراء استصحاب عدم الملاقاة للقليل الواقعي، ومع جريانه يلغو الاحتياط.

إلّا أنّ هذا كلّه فيما إذا لم نفرض ملاقاة اليد ـ مثلاً ـ لكلا الماءين، وإلّا استحكم التعارض بين الاستصحابين، إذ في هذه الحالة يكون لاستصحاب عدم كرّية الملاقي أثر شرعيٌّ مباشر بلا توسيط وجوب الاحتياط، وهو نجاسة اليد؛ للعلم بأنّها لاقت مع الملاقي. وفي مقابل ذلك ينفي استصحاب عدم ملاقاة النجاسة للقليل الواقعيّ نجاسة اليد، فيتعارض الاستصحابان بلحاظ نجاسة اليد تنجيزاً وتأميناً، وبعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى الأُصول الحكمية المقتضية

للطهارة.

وينبغي الالتفات إلى أنّ هذا إنّما هو فيما إذا كان القليل والكرّ غير معيَّن، وأمّا إذا كان كلّ منهما معيَّناً ولاقت النجاسة أحدهما غير المعيَّن فلا إشكال في أنّ استصحاب عدم الكرّية في الملاقي لا يجري، ولا يصحّ مقايسة ذلك بفرض عدم تعيّن القليل والكثير كما وقع في بعض الإفادات(١).

ونكتة الفرق هي: أنّه في فرض تعيّن القليل والكثير لا مجال لاستصحاب عدم كرّية الملاقي؛ لأنّنا إذا أردنا أن نستصحب عدم كرّية الملاقي بما هو ملاقٍ ـ بحيث نستصحب العدم المقيّد بالملاقاة ـ فمن الواضح أنّ هذا العدم ليس له حالة سابقة، وليس موضوعاً لحكمٍ شرعي؛ لأنّ الحكم الشرعيّ بالانفعال موضوعه مركّب من عدم الكرّية والملاقاة، من دون أخذ التقيد فيه.

وإذا أردنا أن نستصحب عدم الكرّية المقيّدة بالملاقاة فمن الواضح أنّ الأثر الشرعيّ لم يترتّب على الكرّية المقيّدة بالملاقاة بما هي مقيّدة، ولا على عدم هذا المقيّد بما هو مقيّد، فلا معنى لاستصحاب عدم الكرّية المقيّدة.

وإذا أردنا أن نستصحب عدم كرّية واقع الملاقي ـ بحيث نجعل عنوان الملاقي مجرّد معرّفٍ إلى ذات الماء الذي نستصحب عدم كرّيته ـ فهذا غير ممكنٍ في فرض تعيّن القليل والكثير خارجاً؛ لأنّ ذات الملاقي بما هو ليس مشكوك القلّة والكثرة، إذ لا يخرج عن هذين الماءين، وأحدهما معلوم الكثرة بعينه، والآخر معلوم القلّة بعينه.

وهكذا يتّضح أنّ الملاقي بعنوان كونه ملاقياً وإن كان مشكوك الكرّية ولكن لا يمكن استصحاب عدم كرّيته بما هو ملاقٍ، وواقع الملاقي بعنوانه الأوّليّ ليس

---

(١) التنقيح ١ : ٢٤٥.

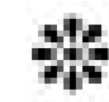
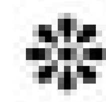
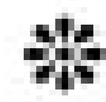
مسألة ( ١٢ ) : إذا كان ماءان أحدهما المعيَّن نجس فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها في النجس أو الطاهر لم يحكم بنجاسة الطاهر (١).

مسألة ( ١٣ ) : إذا كان كُرٌّ لم يعلم أنّه مطلق أو مضاف فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته (٢)، وإذا كان كرّان : أحدهما مطلق والآخر مضاف وعلم وقوع النجاسة في أحدهما ولم يعلم علىٰ التعيين يحكم بطهارتهما (٣).

مسألة ( ١٤ ) : القليل النجس المتمَّم كرّاً بطاهرٍ أو نجسٍ نجسٌ علىٰ الأقوىٰ (٤).

---

مشكوك الكرّية ليجري فيه استصحاب عدم الكرّية، وهذا بخلاف صورة عدم تعيّن القليل والكثير، فإنّ واقع الملاقي في هذه الصورة مشكوك الكرّية فيستصحب عدم كرّية واقع الملاقي.

(١) لاستصحاب عدم ملاقاة الطاهر للنجس، ولا يعارض باستصحاب عدم ملاقاة الماء الآخر له ؛ لعدم الأثر بعد فرض نجاسة ذلك الماء.

(٢) هذا من قبيل ما إذا وقعت نجاسة في ماءٍ مشكوك الكرّية، فكما يجري هناك استصحاب عدم الكرّية الأزليّ كذلك يجري هنا استصحاب عدم الإطلاق الأزلي ؛ لاندراجه تعبّداً تحت موضوع عمومات الانفعال المفترضة.

وأمّا بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية فالحكم بالطهارة هو المتّجه ؛ لاستصحابها وقاعدتها.

(٣) هذه المسألة من قبيل المسألة الحادية عشرة، فلتلاحظ.

(٤) وتحقيق المسألة يقع في مقامين :

أحدهما : بلحاظ الأُصول العملية .

والآخر : بلحاظ الأدلّة الاجتهادية .

أمّا المقام الأوّل فإن فرض أنّ كلا الماءين المتمِّم أحدهما للآخر كانا نجسين قبل التتميم جرى استصحاب النجاسة فيهما معاً ، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

وأمّا بناءً على المنع من جريانه في الشبهات الحكمية فيرجع على المشهور إلى قاعدة الطهارة في تمام الماء .

ويشكل الرجوع إليها على ما نبّهنا عليه سابقاً[1] من : أنّ عدم شمول دليل قاعدة الطهارة لموارد الاستصحاب ليس لمجرّد حكومة دليل الاستصحاب عليه ليبنىٰ على شمول القاعدة في موارد سقوط دليل الاستصحاب ، بل لعدم المقتضي ، وقصور الإطلاق في نفسه على ما تقدّم ، ومعه فلابدّ من الرجوع إلى أُصول حكميةٍ أدنىٰ مرتبة .

وأمّا إذا فرض تتميم الماء النجس بماءٍ طاهرٍ : فتارةً نبني على أنّه بعد التتميم يعلم بوحدة حكم المجموع واقعاً وظاهراً ؛ لعدم إمكان التجزئة بحسب الارتكاز العرفيّ في الحكم بالطهارة والنجاسة . وإمّا أن يكون من المعقول شرعاً وعرفاً اختلافهما في الحكم الظاهريّ على الأقلّ .

فعلى الأوّل يتعارض استصحاب الطهارة في الطاهر مع استصحاب النجاسة في النجس ، وبعد التساقط نثبت طهارة جميع الماء بقاعدة الطهارة .

أمّا على المشهور فلأنّ موضوع القاعدة محقّق وهو الشكّ ، وعدم وجود الحاكم وهو الاستصحاب .

---

(١) راجع الصفحة : ٥٢٦.

وأمّا على المختار ـ من عدم شمول القاعدة في نفسها لموارد الشكّ في بقاء النجاسة ـ فإنّ القاعدة تشمل ابتداءً خصوص ما كان طاهراً ويشك في بقاء طهارته. ولكنّه يدلّ بالالتزام على الطهارة الظاهرية للماء الآخر أيضاً؛ لأن المفروض عدم إمكان اختلاف الماءين في الحكم ولو ظاهراً. فالدليل الاجتهادي الدالّ بالمطابقة على الطهارة الظاهرية لأحدهما دال بالالتزام على الطهارة الظاهرية للآخر.

وأمّا على الثاني فلا يتعارض الاستصحابان؛ لأنّ المفروض إمكان اختلاف الماءين في الحكم الظاهري، سواء قيل بإمكان اختلافهما في الحكم الواقعي أيضاً، أم لا.

لأنّ مجرّد العلم بوحدة حكم الماءين واقعاً لا يوجد معارضة بين الاستصحابين؛ لعدم أدائهما إلى المخالفة العملية لتكليفٍ معلومٍ بالإجمال. فيجري الاستصحابان معاً، بل قد يكون أحدهما حاكماً على الآخر في فرض امتزاج الماءين، وهو استصحاب النجاسة، إذ مع جريانه يلغو استصحاب الطهارة؛ لعدم ترتّب أثرٍ على الحكم الظاهريّ بطهارة ماءٍ ممتزج بماءٍ آخر محكومٍ بالنجاسة ظاهراً. على خلاف العكس فإنّ استصحاب الطهارة لا يجعل استصحاب النجاسة لغواً.

وأمّا المقام الثاني فقد يستدلّ على طهارة المتمّم بوجوهٍ، أهمّها وجهان:

الأوّل: وهو مختصّ بما إذا كان أحد الماءين طاهراً.

وتوضيحه: أنّ مفاد قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» هو نفي حدوث التنجيس بسبب الملاقاة للماء البالغ كرّاً. فإذا كان الماءان المتمَّم أحدهما بالآخر نجسين معاً فلا مجال لتطبيق الدليل المذكور عليهما ولو بلغ مجموعهما الكرّية؛ لأنّ مفاده نفي حدوث التنجيس، وما هو المشكوك في حال هذين

الماءين ليس هو حدوث التنجيس، بل بقاء النجاسة وارتفاعها، وليس لدليل الاعتصام المذكور نظر إلى مرحلة البقاء.

وأمّا إذا كان أحد الماءين طاهراً وبلغ كرّاً بمتمَّمه النجس فيكون مصداقاً لمنطوق القضية الشرطية في دليل الاعتصام، فيثبت أنّه لا يحدث فيه التنجيس بالملاقاة.

ومقتضى إطلاق دليل الاعتصام عدم التنجيس بالملاقاة المقارنة للكرّية أيضاً، وهذا يعني: أنّ ملاقاة الماء الطاهر لمتمّمه النجس وإن كانت حاصلةً في آن حصول الكرّية ولكنّها مع هذا لا تكون منجّسةً بموجب إطلاق الدليل المذكور. وإذا ثبت بهذا الإطلاق عدم حدوث النجاسة في الماء الطاهر ثبت بالالتزام ارتفاع النجاسة عن النجس المتمّم له؛ لعدم احتمال الاختلاف بينهما في الحكم الواقعي، وبهذا نستنتج طهارة مجموع الماء.

وقد يعترض على ذلك كما في المستمسك: بأنّ الكرّ أخذ في أدلّة اعتصام الكرّ موضوعاً للملاقاة، فلابدّ من ثبوت كرّيته في رتبةٍ سابقةٍ على الملاقاة، فلا يشمل ما نحن فيه[1].

وظاهر هذا الاعتراض أنّ ما حكم بعدم منجّسيته في دليل اعتصام الكرّ هو ملاقاة الكرّ؛ لأنّ الكرّ أُخذ موضوعاً للملاقاة، وملاقاة الكرّ غير صادقةٍ في المقام.

ويرد عليه: أنّ الملاقاة لم تضف إلى الكرّ بما هو كرّ بحيث يكون الكرّ موضوعاً لها، وإنّما أُضيفت إلى ذات الماء في عرض إضافة الكرّية إليه، ولولا ذلك لكان استصحاب الكرّية مثبتاً. بمعنى: أنّا لو قلنا: «إنّ ما خرج من عمومات الانفعال بالملاقاة هو ملاقاة الكرّ بما هو كرّ» لما أمكن أن نثبت

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٧١.

باستصحاب بقاء الكرّية كون الملاقاة فعلاً ملاقاةً للكرّ؛ لأنّ لازم كون هذا الماء باقياً على كرّيته مع كونه ملاقياً فعلاً للنجس أنّ هذه الملاقاة منسوبة إلى الكرّ بما هو كرّ، فعروض الملاقاة للكرّ وتقيّدها به لازم عقليّ لاستصحاب الكرّية إلى حين الملاقاة، فيكون الاستصحاب مثبتاً. فالبناء على صحة إجراء استصحاب الكرّية يكشف عن عدم أخذ الملاقاة في دليل الاعتصام منسوبةً إلى الكرّ بما هو كرّ.

وقد يعترض على التمسّك بدليل اعتصام الكرّ بصيغةٍ أُخرى مغايرةٍ لصيغة المستمسك، وذلك بأن يقال: إنّ الظاهر من قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء» أنّ موضوع الحكم بالاعتصام ما كان كرّاً بقطع النظر عن ملاقاة النجس، فالملاقاة والكرّية وإن لم تؤخذ الثانية منهما موضوعاً للأُولى وإنّما أُخذ الماء موضوعاً لهما معاً إلّا أنّ الكرّية قد أُريد بها الكرّية الثابتة بقطع النظر عن الملاقاة.

وهذه الصيغة أيضاً لا تخلو من إشكال؛ لأنّ دعوى أنّ المراد بالكرّية الكرّية الثابتة ـ بقطع النظر عن الملاقاة ـ مرجعها إلى دعوى تقييدٍ في شرط القضية الشرطية، وهذا التقييد بحاجةٍ إلى إبراز قرينة. فلو فرض ـ مثلاً ـ أنّ ملاقاة ماءٍ قليلٍ لقطرة دمٍ توجب تكويناً نموّه وزيادته في نفس آن الملاقاة لأمكن دعوى شمول إطلاق دليل الاعتصام له، مع أنّه ليس كرّاً بقطع النظر عن الملاقاة، وإنّما صار كرّاً بملاقاة تلك القطرة.

وهذا يعني أنّ نكتة عدم شمول دليل الاعتصام لمحلّ الكلام ليس هو عدم كون الماء كرّاً بقطع النظر عن الملاقاة للنجس، بل النكتة هي مساهمة النجس ضمناً في تكوين كرّيته، إذ تكوّن الكرّ من الطاهر والنجس معاً، وهذا لا يشمله دليل اعتصام الكرّ؛ لأنّ هذا الدليل ينفي حدوث النجاسة بالملاقاة، وبهذه القرينة يختصّ موضوعه بماءٍ طاهرٍ لولا الملاقاة، إذ أنّ ما يكون نجساً بقطع النظر عن

الملاقاة لا معنى لنفي حدوث النجاسة فيه بالملاقاة، ومعه لا ينطبق على الكرّ المركّب من الطاهر والنجس.

الثاني[١]: الاستدلال بالمرسل إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل نجاسةً، أو لم يحمل خبثاً[٢].

وامتيازه عن أخبار الكرّ المعهودة: أنّ لسانه نفي حمل الخبث، فيشمل نفيه بعد وجوده أيضاً، وليس لسانه نفي حدوث الخبث ليختصّ بالماء الطاهر في نفسه.

وقد اعترض على هذا الاستدلال بوجوه:

أحدها: ما أفاده السيّد ﷺ في المستمسك[٣] من: أنّ قوله: «لم يحمل خبثاً» يحتمل بدواً أن يراد منه تشريع الاعتصام إثباتاً ونفياً، فيكون ناظراً إلى مرحلة الحدوث منطوقاً ومفهوماً ويحتمل أن يراد منه الرفع، فيكون ناظراً إلى مرحلة البقاء بعد فرض حدوث النجاسة.

والمعنى الثاني مترتّب على المعنى الأوّل، إذ لا يعقل النظر إلى مرحلة البقاء وتشريع ارتفاع النجاسة في هذه المرحلة إلّا بعد الفراغ عن مرحلة الحدوث وتشريع حدوث النجاسة، وهذا يعني أنّ جملة «لم يحمل خبثاً» إذا كانت في مقام الإنشاء فلا يمكن أن تستوعب المعنيين معاً؛ للطولية بينهما.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ غاية ما يقتضيه البيان المذكور أن يكون تشريع ارتفاع النجاسة

---

(١) أي الوجه الثاني من وجوه الاستدلال على طهارة المتمّم.

(٢) مستدرك الوسائل ١: ١٩٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ١٧٢.

في طول تشريع حدوثها، إذ لا ارتفاع لولا الحدوث، وما يراد الجمع بينهما إنشاءً في قوله: «لم يحمل خبثاً» إنّما هما دفع النجاسة عن الكرّ وارتفاعها عنه، وهذان لا طولية بينهما.

نعم، تحصل طولية بين أحد الحكمين المنشأين في المنطوق وهو الرفع، والحكم المستفاد من المفهوم وهو انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة.

وحيث إنّ حمل القضية الشرطية على الإنشائية لا يعني سوى كون الحكم المستفاد منطوقاً المعلّق على الشرط مُنْشأً بهيئة الجزاء فلا يلزم من إنشائية القضية الشرطية أن يكون الحكم الثابت بالمفهوم منشأً بشخص تلك القضية، بل إنّ الظاهر من أدلّة اعتصام الكرّ أنّها ناظرة إلى أدلّة انفعال الماء، ومتصدّية لاستثناء الكرّ من كبرى الانفعال، فلا يكون أصل الانفعال مجعولاً بها.

وثانياً: أنّ الطولية المدَّعاة بين الحكمين إن أُريد بها الطولية بينهما بحسب عالم الجعل ـ لأنّ عنوان الرفع في طول الحدوث ـ فيرد عليه: أنّ المجعول ليس هو عنوان الرفع بما هو رفع، بل النفي بجامعه الذي له فردان: أحدهما الدفع، والآخر الرفع، ففي عالم الجعل ومن زاوية العنوان المأخوذ في هذا العالم لا طولية بين إنشاء النفي بجامعه وبين الحكم بانفعال الماء القليل.

وإن أُريد بها الطولية بين الحكمين في عالم الفعلية ـ بمعنى أنّه لولا أنّ الماء القليل يتّصف بالنجاسة حدوثاً لما كان عدم نجاسته عند بلوغه كرّاً مصداقاً للنفي المجعول في قوله: «لم يحمل خبثاً»؛ لأنّ النفي المجعول فيه هو النفي بملاك الكرّية، فلو لم يكن الماء نجساً حدوثاً لم يكن عدم نجاسته عند بلوغه الكرّية مصداقاً لذلك النفي المجعول ـ فهذا صحيح، إلّا أنّ تصدّي قضيةٍ إنشائيةٍ واحدةٍ لإنشاء حكم كلّيٍّ جامعٍ بين أفرادٍ طوليةٍ في مرحلة الفعلية أمر صحيح عقلاً وعرفاً، وشائع في الأدلة.

ثانيها : أنّ المرسل ـ بعد فرض شموله للدفع والرفع معاً ـ يعتبر إطلاقه لصورة تتميم الماء الطاهر كرّاً بنجسٍ معارضاً لإطلاق ما دلّ على انفعال الماء القليل بالملاقاة ؛ لأنّ الماء الطاهر ماء قليل لاقىٰ نجساً ، فيشمله دليل الانفعال الوارد في القليل ، والنسبة بين الدليلين العموم من وجه .

ويرد عليه : أنّ تحصيل إطلاقٍ في دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة يشمل الملاقاة التي بها يصبح كرّاً في غاية الإشكال ؛ لأنّ ما ورد من أدلّة انفعال الماء القليل إنّما جاء في أنحاءٍ مخصوصةٍ من الملاقاة لا يتصوّر فيها نشوء الكرّية من ناحيتها .

نعم ، لو قيل بإطلاقٍ أزمانيٍّ في دليل انفعال القليل يقتضي بقاء النجاسة فيها فيكون دليل الانفعال دالّاً بهذا الإطلاق على بقاء النجاسة في النجس من الماءين ، وبالتالي على نجاسة الماء الآخر أيضاً ؛ للملازمة بينهما ، فيكون طرفاً للمعارضة مع إطلاق المرسل وشموله للرفع .

وإذا سلّمنا الإطلاقات المذكورة وفرضت المعارضة والتساقط فلابدّ من تشخيص المرجع .

فقد يقال كما عن السيّد الأُستاذ دام ظلّه[1] : إنّ المرجع عمومات اعتصام الماء مطلقاً وعدم انفعاله إلّا بالتغيّر ؛ لأنّنا لم نخرج عنها في الماء القليل إلّا بلحاظ دليل مخصِّص لها ، وهو دليل انفعال الماء القليل بالملاقاة ، فإذا سقط إطلاق هذا الدليل المخصِّص بالمعارضة مع إطلاق المرسَل تعيّن الرجوع إلى تلك العمومات ، من قبيل قوله في رواية حريز : «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ»[2] .

---

(١) التنقيح ١ : ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

والتحقيق : أنّ الماءين المتمَّم أحدهما بالآخر إذا كانا معاً نجسين فمن الواضح أنّه لا يمكن الرجوع لإثبات طهارتهما إلى عمومات اعتصام الماء ؛ لأنّ عمومات الاعتصام ناظرة إلى مرحلة الحدوث، ونافية لحدوث النجاسة بالملاقاة. وبعد فرض حدوث النجاسة لا نظر لأدلّة الاعتصام إلى نفيها في مرحلة البقاء.

وإن شئتم قلتم : إنّ المفهوم عرفاً من مفادها ليس هو طهارة الماء ليقال بأنّ له إطلاقاً أزمانياً، فإذا خرج الزمان الأوّل بمخصِّصٍ فلا موجب لإخراج الزمان الثاني، بل مفاده نفي التنجيس بالملاقاة، وإثبات التنجيس بالتغيّر، فلا يكون له نظر إلى مرحلة البقاء بعد فرض حدوث أصل النجاسة.

وأمّا إذا كان أحد الماءين طاهراً وتمِّم بنجس فالشكّ بالنسبة إلى الماء الطاهر المتمَّم شكّ في أصل حدوث النجاسة.

ولكن مع هذا يشكل التمسّك بعمومات الاعتصام، فإنّ عمومات الاعتصام في الماء معارضة بعمومات الانفعال فيه، وكلا العمومين فوقيّ بالنسبة إلى المرسل ودليل انفعال الماء القليل؛ لأنّ المرسل أخصّ مطلقاً من عموم الانفعال، ودليل انفعال الماء القليل أخصّ مطلقاً من عموم الاعتصام، فالعمومان إذن فوقيّان وفي مرتبةٍ واحدة.

وقد تقدّم[1] بعض التفصيلات لتوضيح ذلك في بحث تقدير الكرّ. كما تقدّم هناك عن السيّد الأُستاذ بناؤه على أنّ المرجع عموم الانفعال، لا عموم الاعتصام الذي بني عليه في المقام؛ وذلك بدعوى أنّ عموم الانفعال بعد إخراج الماء النابع منه يصبح أخصّ مطلقاً من عموم الاعتصام، فيتعيّن للمرجعية.

---

(١) راجع الصفحة ٤٧٠ وما بعدها.

وإذا لم نحصل على عمومٍ فوقيٍّ سليمٍ عن المعارض في درجته صالحٍ للمرجعية تعيّن الرجوع إلى الأُصول.

ثالثها: إسقاط المرسل على أساس ضعف السند. وهذا هو المتعيّن، ولا يشفع للمرسل دعوى ابن إدريس الإجماع عليه؛ لأنّها موهونة جدّاً بعد وضوح خلوّ كتب الحديث جميعاً عنه.

ويتّضح من مجموع ما تقدّم: أنّ الكرّ الحاصل من جمع ماءين نجسين أو ماءين أحدهما نجس لا يحكم عليه بالطهارة.

هذا تمام ما أردنا إيراده في تحقيق هذه المسألة، ومن الله نستمدّ الاعتصام، وصلّىٰ الله على محمدٍ وآله الطاهرين.

# فهرس الموضوعات



## كتاب الطهارة

## الماء المطلق والمضاف

## (١٥ ـ ٢٢٠)

## الماء المتغيّر
## (٢٢١ ـ ٣٥٠)

## الماء الجاري
## (٣٥١ ـ ٣٩٨)

## الماء الراكد
## (٣٩٩ ـ ٥٥٤)

# بحوث

# في شرح العروة الوثقى

## الجزء الثاني

اسم الكتاب : ........................ بحوث في شرح العروة الوثقى / ج ٢

المؤلف : .................. آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﴿رحمه الله﴾

إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﴿رحمه الله﴾

الناشر : .................. مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﴿رحمه الله﴾

الطبعة المحقّقة في المؤتمر : ........................................ الأُولى

تأريخ الطبع : ................................................ ١٤٢١ ق

الكميّة : ................................................ ٣٠٠٠ نسخة





١٠

# بحوث في شرح العروة الوثقى

## الجزء الثاني


تأليف

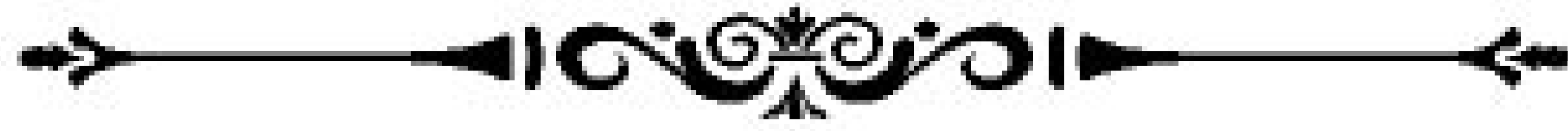
سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره



المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره



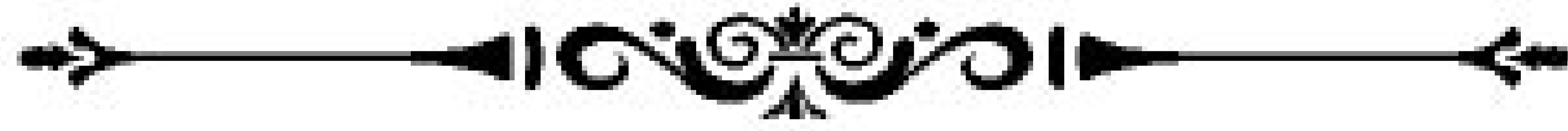
بسم الله الرحمن الرحيم



بحوث في شرح العروة الوثقى

# الجزء الثاني

- ماء المطر.
- ماء الحمّام.
- ماء البئر.
- طرق ثبوت النجاسة.
- حرمة شرب النجس.
- الماء المستعمل.
- الماء المشكوك.
- الأسآر.





# ماء المطر

- اعتصام ماء المطر.
- شروط اعتصامه.
- شرائط التطهير بالمطر.
- فروع وتطبيقات.

# فصل

ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجاري، فلا ينجس ما لم يتغيّر وإن كان قليلاً، سواء جرى من الميزاب أو على وجه الأرض، أم لا [1].

---

(١) تعرّض ﴿ في هذه العبارة إلى جهتين :

إحداهما : أصل اعتصام ماء المطر.

والأُخرى : عدم اشتراط هذا الاعتصام بالجريان.

**[ اعتصام ماء المطر ]**

أمّا الجهة الأُولى فلا إشكال فتوىً وارتكازاً في اعتصام ماء المطر.

وأمّا بمقتضى صناعة الدليل فروايات انفعال الماء القليل وإن كان جملة منها لا إطلاق فيها لماء المطر ولكن ما كان من قبيل مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»[1] كافٍ لإثبات انفعال ماء المطر القليل بإطلاقه؛ لأنّ المفهوم

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨ و ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦، وفيه : «إذا كان ...».

بلحاظ أفراد الماء انحلالي، وإن لم يلتزم بانحلاليته بلحاظ أفراد النجس، فلا بدّ إذن من مقيّد.

وما يمكن الاستدلال به للتقييد عدّة روايات:

منها: رواية الكاهلي، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: قلت: يسيل عَليَّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر، وأرى فيه آثار القذر، فتقطر القطرات عليَّ وينتضح[1] عليَّ منه، والبيت يتُوضّأ على سطحه فيَكِفُ[2] على ثيابنا، قال: «ما بذا بأس، لا تغسله، كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[3].

ومن الواضح أنّ الجمل التي ساقها الراوي إنّما هي بعناية إثبات مرور المطر على النجاسة وملاقاته لها، فحكم الإمام عليه السلام بنفي البأس واضح الدلالة على الاعتصام.

ودعوى: أنّ مورد الرواية تغيّر ماء المطر، ولا إشكال في انفعاله بالتغيّر، ومع عدم العمل بها في موردها لا يمكن التمسّك بها لإثبات المطلوب يمكن دفعها: بأنّ قول الراوي: «أرى فيه التغيّر... إلى آخره» ليس ظاهراً في دعوى رؤية التغيّر بعين النجس، وإنّما يدلّ على رؤية التغيّر ووجود آثار القذر في الماء، فيمكن أن يكون المرئيّ هو التغيّر بأوساخ السطح، ويكون المقصود من بيان ذلك: التأكيد على أنّ الماء جرى على السطح ومرّ على المواضع النجسة منه بدليل ما صحبه من آثار القذر، خصوصاً مع بُعد إمكان تمييز الراوي للتغيّر وكونه تغيّراً بعين النجس بمجرّد رؤية ماء المطر، وإنّما الذي يتاح بالرؤية عادةً مشاهدة

---

(١) النَضْحُ: الرَشّ، وانتضح عليهم الماء: أي ترشّش. لسان العرب ٢: ٦١٨ (مادّة نَضَح).

(٢) وَكَفَ البيت بالمطر وكْفاً ووكِيفاً من باب وَعَدَ: سال قليلاً. مجمع البحرين ٥: ١٣١ (مادّة وَكَفَ).

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

أصل التغيّر.

ولكن مع هذا لا يمكن التعويل على الرواية المذكورة من جهة الإرسال.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام «في مِيزابَين سالا، أحدهما بول، والآخر ماء المطر، فاختلطا فأصاب ثوب رجلٍ، لم يضرّه ذلك»[1]. ودلالتها على الاعتصام واضحة.

وقد يستشكل في ذلك: بأنّ فرض الاختلاط بين البول وماء المطر وإصابة المختلط للثوب كون البول محفوظاً بالفعل وغير مستهلك، وفي مثل هذه الحالة لا إشكال في انفعال الماء، بل لا إشكال في انفعاله إذا تغيّر بالبول ولو مع استهلاك البول فيه، فكيف يمكن الاستدلال بالرواية؟!

والجواب: أنّ هذا مبنيّ على أنّ فاعل «أصاب» هو نفس فاعل «اختلطا»، أي المختلط المركّب من البول والماء، إذ قد يكون له ظهور حينئذٍ في فعلية الاختلاط حين الإصابة، ولكنّ الظاهر أنّ فاعل «أصاب» هو المتحصّل بعد الاختلاط، والمتحصّل بعد الاختلاط من ميزاب ماءٍ وميزاب بولٍ قد يكون ماءً محضاً؛ لاستهلاك البول فيه.

ولو فرض الإجمال في فاعل أصاب وتردّده بين المختلط وبين المتحصّل بعد الاختلاط أمكن رفع الإجمال وتعيين الثاني بضمّ الدليل القطعيّ على عدم الطهارة في فرض فعلية الاختلاط.

وقد يستشكل أيضاً مع التسليم بأنّ فاعل «أصاب» هو المتحصّل بعد الاختلاط: بأنّ هذا ينطبق على صورة عدم استهلاك البول، أو استهلاكه مع تغيّر ماء المطر به، فيلزم من ذلك طهارة الماء الذي أخرجه البول عن الإطلاق، أو

---

(١) المصدر السابق: ١٤٥، الحديث ٤.

غيَّره، وهو باطل جزماً.

والجواب: أنّ مرجع ذلك إلى دعوى وجود الإطلاق في الرواية لهذه الصورة، والإطلاق قابل للتقييد. هذا على أنّ فرض كون البول بنسبةٍ تقتضي انحفاظه وعدم اندكاكه في ماء المطر ليس فرضاً عرفياً اعتيادياً في نفسه؛ لأنّ ماء المطر لا يجري بعناية شخص، ومن أجل ذلك فهو لا يجري إلّا إذا كان بدرجةٍ عالية من الكثرة، والبول إنّما يجري عادةً بعناية تبوّل صبيٍّ ونحوه، فهو يجري ولو كان ضئيلاً. وعدم عرفية الفرض المذكور بنفسه يكون قرينةً على انصراف الذهن العرفيّ في مقام فهم مورد الرواية إلى الفرض الآخر العرفيّ، وهو فرض استهلاك البول، ولا يبقى حينئذٍ إلّا الشمول لمورد التغيّر بالإطلاق القابل للتقييد.

ومنها: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيَكِفُ فيصيب الثوب، فقال: «لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه»[1].

وتوضيح الكلام في الاستدلال بالرواية: أنّا إذا لاحظنا جملة «لا بأس به» نجد أنّ الضمير المجرور فيها المنفيّ عنه البأس مردّد في بادئ الأمر بين ماء المطر الذي ينزل على السطح، أو السطح، أو الماء الذي يكِفُ منه على الثوب، أو الثوب.

وقد يستظهر أنّ المنفيّ عنه البأس هو نفس ما يكون محطّاً لنظر السائل، وحيث إنّ كلام السائل ظاهر في أنّ السؤال متّجه نحو الثوب وما وَكَفَ عليه من ماء المطر، لا نحو السطح بما هو، بقرينة أنّه لم يكتفِ بفرض السطح ونزول المطر

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

عليه، بل فرض وُكوف المطر من السطح ووقوعه على الثوب، فلو كان المقصود استطلاع حال السطح لما كان هناك موجب عرفيّ لهذا الافتراض الزائد، وعليه فيكون المنفيّ عنه البأس هو الثوب، أو الماء الذي أصابه من السطح.

وقد يستظهر بصورةٍ معاكسة: أنّ مرجع الضمير المجرور المنفيّ عنه البأس هو نفس مرجع الضمير في قوله: «ما أصابه من الماء أكثر»؛ لظهور الكلام في وحدة مرجع الضميرين. ومرجع الضمير في قوله: «ما أصابه» هو السطح، لا الثوب، إذ لم يفرض في الثوب أنّه أصابه بول، وإنّما فرض ذلك في السطح، فيكون الظاهر من الضمير المجرور المنفيّ عنه البأس هو السطح أيضاً.

وهذا الاستظهار هو المتعيّن، ولا ينافيه ظهور الضمير المجرور في قوله: «لا بأس به» في الرجوع إلى ما هو مصبّ سؤال السائل؛ لأنّ صيغة السؤال تناسب التوجّه إلى حكم السطح أيضاً، وليست ظاهرةً في انحصار نظر السائل في الثوب.

وعليه فتكون الجملة الأُولى في جواب الإمام عليه السلام «لا بأس به» متكفّلة للحكم بمطهّرية ماء المطر للسطح.

وأمّا بناءً على إرجاع الضمير المجرور إلى الماء النازل من السطح أو الثوب فلا تكون الجملة الأُولىٰ متكفّلةً للمطهّرية المذكورة مباشرةً، بل تكون دالّةً بالمطابقة حينئذٍ على طهارة الماء النازل، أو الثوب، وتحتاج استفادة طهارة السطح من هذه الجملة حينئذٍ إلىٰ تقريبٍ من قبيل أن يقال: إنّ الغالب في الماء النازل من السطح أن يكون نزوله بعد انقطاع المطر وصيرورته ماءً غير معتصم، فلو لم يكن السطح قد طهر بنزول المطر عليه لتنجّس الماء بعد انقطاع المطر عنه بسبب السطح، فما يدلّ على طهارة الماء النازل يدلّ بالالتزام حينئذٍ على طهارة السطح.

وهذا التقريب غير تامٍّ ـ بناءً على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس الخالي من عين النجس ـ لأنّ السطح بعد انقطاع المطر عنه : إن كان محتوياً على عين النجس بالفعل فلا إشكال في عدم طهارته ، وإن لم يكن محتوياً على ذلك ولو باعتبار استهلاك ما كان عليه من بولٍ في ماء المطر حال تقاطره من السماء فلا يكون ماء المطر بعد انقطاع التقاطر من السماء ملاقياً مع عين النجس ، بل مع المتنجّس على تقدير بقاء السطح على نجاسته ، فلا يلزم من عدم فرض طهارة السطح نجاسة الماء النازل منه ما دام الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس .

وعلى كلا التقديرين لا إشكال في دلالة نفي البأس على اعتصام ماء المطر ؛ لأنّ المفروض في مورد الرواية ملاقاته للسطح الذي يبال عليه ، وهو يقتضي أحياناً ملاقاة الماء لنفس البول .

فإذا كان المنفيّ عنه البأس مباشرةً في قوله : « لا بأس به » هو الماء النازل أو الثوب دلّ على طهارة هذا الماء ولو كان ملاقياً للنجس ، وهو معنى الاعتصام .

وإذا كان المنفيّ عنه البأس مباشرةً هو السطح فلا إشكال أيضاً في دلالة قوله : « لا بأس به » على نفي المحذور فيما فرضه السائل بتمام مراحله من السطح والماء النازل والثوب ، إذ لو كان الماء النازل والثوب نجسين مع ارتفاع النجاسة عن السطح لم يكن معنىً لاقتصار الإمام عليه‌السلام في مقام الجواب على نفي البأس عن السطح وعدم التعرّض لنجاسة الماء النازل والثوب ، فالقول المذكور يدلّ أيضاً على طهارة الماء النازل ضمناً ، وبذلك يثبت الاعتصام .

وقد يستشكل في الاستدلال بالرواية المذكورة : بأنّ نفي البأس الذي هو محطّ الاستدلال قد علّل : بأنّ ما أصاب السطح من ماءٍ أكثر من البول ، وهذا يعني : أنّ مناط اعتصام ماء المطر أو مطهّريته مجرّد أكثريته من البول ولو مع انحفاظ البول أو تغيّر الماء به ، ومع وضوح عدم إمكان الالتزام بذلك وبطلانه

يكون الكلام مجملاً، ويسري الإجمال إلى الجملة المعلّلة ويتعذّر الاستدلال بها.

والجواب: أنّ مقتضى الجمود على لفظ الأكثرية وإن كان ذلك ولكنّ هذا الجمود ليس عرفياً؛ بقرينة أنّه لم يفرض هناك بول موجود بالفعل على السطح عند نزول المطر، وإنّما فرض سطح يبال عليه، وهذا أعمّ.

فإن أُريد بالجمود المذكور تفسير الأكثرية بأكثرية ماء المطر من البول الموجود فعلاً فهذا خلاف الظاهر، إذ لم يفرض وجود بولٍ بالفعل.

وإن أُريد بذلك تفسير الأكثرية بأكثرية ماء المطر ممّا أصاب السطح من البول طيلة المدّة فهذا أيضاً ليس عرفياً؛ لأنّ الأكثرية بهذا المعنى ليس للمستعلم طريق عرفيّ إليها، وإنّما هناك طريق عرفيّ إلى معرفة الأكثرية بلحاظ الأثر، لا بحسب الكمّية، والأكثرية بلحاظ الأثر مساوقة للقاهرية، وعدم تغيّر الماء بأوصاف البول.

فإن كان المنظور في الجملة الأُولى «لا بأس به» الحكم بمطهّرية المطر للسطح فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه المطهّرية، وهي الإصابة مع عدم تغيّر ماء المطر.

وإن كان المنظور في الجملة الأُولى الحكم بطهارة الماء النازل من السطح فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه الطهارة، وأنّ ماء المطر مادام قاهراً على أوصاف النجس لا ينفعل، وهو معنى الاعتصام.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثمّ يصيبه المطر، أيؤخذ من مائه فيتوضّأ به للصلاة؟ فقال: «إذا جرى فلا بأس به»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

وقد فرض في الرواية أنّ السطح متنجّس بالبول، ومع هذا حكم بطهارة الماء وجواز الوضوء منه، وإطلاقه يشمل صورة وجود عين البول على السطح عند نزول المطر، وهذا معنى الاعتصام.

ودعوى: أنّ الرواية ليست مختصّةً بفرض الملاقاة مع عين البول، وإنّما تدلّ على طهارة المطر في هذا الفرض بالإطلاق، فتكون معارضةً بالعموم من وجه مع إطلاق الماء في مفهوم أخبار الكرّ لماء المطر الدالّ على انفعال الماء القليل بعين النجس ولو كان ماء مطر، وبعد التساقط يرجع إلى أصالة الطهارة. مدفوعة في هذه الرواية وفيما يناظرها: بأنّ شمول الرواية لملاقاة عين النجس وإن كان بالإطلاق ولكن لمّا كان هذا الفرد فرداً متعارفاً بالنسبة إلى السطح الذي يبال عليه وشائعاً لا يكون إخراجه من الإطلاق عرفياً، بل يكون الإطلاق بنفسه قرينةً عرفيةً على إخراج ماء المطر عن موضوع المفهوم في أخبار الكرّ.

هذا إذا لم نقل بأنّ مفهوم أخبار الكرّ دالّ على انفعال القليل بالنجس والمتنجّس، وإلّا كانت رواية عليّ بن جعفر أخصَّ مطلقاً من المفهوم، لا معارضةً بالعموم من وجه.

ومنها: ما ورد عن عليّ بن جعفر أيضاً قال: وسألته عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صبّ فيه خمر، فأصاب ثوبه هل يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله، ويصلّي فيه ولا بأس به»[(١)].

وهذه الرواية ـ بعد فرض عدم ظهورها في فرض انقطاع ماء المطر عند صبّ الخمر في الماء ـ تكون مع ضمّ دليل نجاسة الخمر دالّةً على اعتصام ماء

---

(١) المصدر السابق: ذيل الحديث ٢.

المطر، بمعنى أنّ اعتصامه مستفاد من مجموع الدليلين: هذه الرواية، ودليل نجاسة الخمر. فإن استظهر منها فعلية التقاطر عند صبّ الخمر فهو، وإلّا قيّد إطلاقها، لِمَا إذا صُبَّ الخمر بعد انقطاع التقاطر بالروايات[1] الخاصّة الدالّة على انفعال ماء الاناء ونحوه بملاقاة النجس.

**[شروط اعتصامه]**

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي في اشتراط الاعتصام بالجريان، وعدم كفاية صدق ماء المطر بدونه ـ فالكلام فيها يقع: تارةً في تحصيل إطلاقٍ في أدلّة اعتصام ماء المطر يشمل صورة عدم الجريان؛ ليكون المقتضي للاعتصام إثباتاً تامّاً بقولٍ مطلق.

وأُخرى في ما يصلح أن يكون مقيّداً للإطلاق على فرض وجوده، فمع عدم وجود الإطلاق، أو وجوده ووجود المقيّد معاً يتعيّن القول بالاشتراط.

أمّا الكلام في الأمر الأوّل فأكثر روايات الباب المعتبرة واردة في مورد الجريان، وليس فيها مايدلّ على تعليق الحكم بالاعتصام على عنوان ماء المطر في نفسه ليقال بإطلاقه؛ لعدم توقّف صدق هذا العنوان على الجريان، ففي صحيحة هشام بن الحكم فرض «ميزابان سالا»[2]، وفي صحيحة هشام بن سالم فرض «أنّ السماء تصيب السطح وينزل الماء من السطح»[3]، وهذا لا يكون عادةً إلّا مع كون الماء بدرجةٍ معتدٍّ بها من الكثرة والجريان.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق.

(٢) تقدّمت في الصفحة ١٣.

(٣) تقدّمت في الصفحة ١٤.

وغاية ما يمكن أن يحتمل فيه الإطلاق قوله في صحيحة هشام بن سالم: «ما أصابه من الماء أكثر»، بدعوى: أنّ هذا التعليل يقتضي إناطة الحكم بالمطهّرية والاعتصام بمجرّد أكثرية ماء المطر وقاهريّته، دون فرقٍ بين فرض جريانه وعدمه، فلو تمّت هذه الدعوى يبحث حينئذٍ في الأمر الثاني، وهو المقيّد بالجريان. والجريان: إمّا شأنيّ، أي كون الماء بحيث يجري لو وقع على الأرض الصلبة، أو فعلي، وهو ما يكون جارياً بالفعل.

وقد يقال حينئذٍ في نفي اشتراط الجريان: إنّه إن أُريد الجريان الفعليّ فلازمه أنّ أدنىٰ ماءٍ على الأرض الصلبة يكون معتصماً لجريانه، وما هو أغزر منه كثيراً ممّا يقع على أرضٍ معيقةٍ عن الجريان غير معتصم، وهذا على خلاف الارتكاز العرفي.

وإن أُريد الجريان الشأنيّ فلا دليل على اشتراطه؛ لأنّ الروايات التي أُخذ فيها قيد الجريان ظاهرة في فعلية الجريان، كما هو الحال في سائر العناوين.

ويندفع هذا الكلام: بأنّ اشتراط الجريان الفعليّ إذا كان على خلاف الارتكاز العرفيّ فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً على كون الجريان المأخوذ شرطاً في الروايات بمعنى الجريان الشأني.

أو بكلمةٍ أُخرى: يكون قرينةً على أنّه شرط على وجه الطريقية، وبما هو معبِّر عن غزارة الماء، لا على وجه الموضوعية، فلابدّ إذن من ملاحظة مايستدلّ به من الروايات على اعتبار الجريان، فإن تمّت دلالتها على ذلك حملناها بقرينة الارتكاز المذكور ومناسبات الحكم والموضوع العرفية على كونه معتبراً بنحو الطريقية.

وأهمّ هذه الروايات: صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة، التي ورد فيها قوله:

«إذا جرى فلا بأس به» فتكون مقيّدةً للمطلقات على فرض وجودها.

وقد يستشكل في ذلك: تارةً بحمل الجريان فيها على الجريان من السماء، فيكون المقصود من الشرطية المذكورة اشتراط التقاطر من السماء في مقابل الانقطاع.

وأُخرى بحمل اشتراط الجريان على خصوصيّةٍ في مورد الرواية، وهي: أنّ ماء المطر يقع على مكانٍ متّخذٍ مبالاً، وفي مثل هذا المكان إذا لم يجرِ الماء يتغيّر عادةً، فلهذا جعل الجريان شرطاً في بقاء الماء على الطهارة.

وكلا الاستشكالين في غير محلّه:

أمّا الأوّل فلأنّ الجريان ينصرف إلى الجريان الأُفقيّ دون العمودي، ولو أُريد اشتراط التقاطر من السماء لكان المناسب التعبير «بأنّه إذا كان جارياً فلا بأس»، لا بأنّه «إذا جرى فلا بأس»، فإنّ التعبير الثاني ظاهر في كفاية حدوث الجريان، وهذا إنّما يناسب شرطية الجريان على الأرض.

وأمّا الثاني فلأنّ ظاهر أخذ الجريان على ظهر البيت شرطاً أخذه بعنوانه، لا باعتباره ملازماً لأمرٍ آخر وهو عدم التغيّر، فحمله على عدم التغيّر بلا قرينةٍ غير صحيح، خصوصاً أنّ المقصود من التقييد بالجريان إذا كان التحفّظ من ناحية التغيّر على أساس أنّ الجريان يساوق الكثرة المانعة عن التغيّر، فهذا المقصود حاصل بدون حاجةٍ إلى التقيّد بالجريان، لأنّ سؤال الراوي عن أخذ الماء منه للوضوء بنفسه يدلّ على كثرته بنحوٍ يمكن اغتراف الماء منه للوضوء.

وإذا كان المقصود من التقييد بالجريان التحفّظ من التغيّر على أساس أنّ الجريان يوجب تحرّك الماء عن الموضع النجس وعدم مكثه عليه بنحوٍ يتغيّر به، فلازم ذلك التقييد بالجريان من الموضع النجس إلى غيره، لا بصرف الجريان كما وقع في الرواية.

بل وإن كان قطرات بشرط صدق المطر عليه، وإذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر وإن كان قليلاً [١]، لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء [٢].

---

(١) بمعنى: أنّه لا يشترط في التطهير بماء المطر القليل وروده على المتنجّس، بل يحصل بورود المتنجّس عليه، وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:

أحدهما: في اشتراط بقاء التقاطر في الحكم بالاعتصام.

والآخر: في أنّه هل يشترط في التطهير بماء المطر ورود الماء على المتنجِّس، أوْ لا ؟

أمّا المقام الأوّل فتفصيله: أنّ لدينا أربع مراتب من ماء المطر:

الأُولى: الماء المتلبّس بفعلية النزول من السماء، وتنتهي هذه المرتبة باستقرار الماء على الأرض.

الثانية: الماء المتّصل بالسماء، والاتّصال أعمّ من النزول، إذ يصدق على الماء المستمرّ ما دام التقاطر عليه فعلياً؛ لأنّه نحو اتّصال، فهذه المرتبة أوسع من الأُولى.

الثالثة: الماء المتّصل بالسماء ولو بنحوٍ من العناية، أي المتهيِّئ للاتّصال، فيشمل الماء المستقرّ الذي انقطع عنه التقاطر شخصاً، مع بقاء التقاطر في مواقع أُخرى قريبةٍ بنحوٍ ينتزع من ذلك الماء عنوان التهيّؤ والصلاحية للاتّصال.

الرابعة: الماء الناشئ من السماء، فيشمل الماء بعد انقطاع المطر عنه بالمرّة، وهذه المرتبة أوسع المراتب.

فلا بدّ من ملاحظة دليل اعتصام ماء المطر ومناسبته مع أيّ مرتبةٍ من هذه المراتب.

وتوضيح ذلك: أنّ كلمة «المطر»: تارةً تستعمل في اسم المعنى المصدري، أي في الماء النازل من السماء. وأُخرى في نفس المعنى المصدري، أي عملية النزول، وبذلك يكون مصدراً قابلاً للاشتقاق منه، فيقال مثلاً: مطرت السماء.

فإن أُريد بالمطر ـ في جملة «ماء المطر» المحكوم باعتصامه في دليل الاعتصام ـ اسم المعنى المصدريّ، فالإضافة في الجملة المذكورة تكون إضافةً بيانية، أي ماء هو المطر.

وإن أُريد بالمطر نفس المعنى المصدريّ فالإضافة نشوئية، ولا معنى لكونها بيانية، أي ماء ناشئ من عملية النزول من السماء.

وعلى الأوّل إذا لم نعمل أيّ عنايةٍ في مفهوم المطر اختصّ عنوان ماء المطر بالمرتبة الأُولىٰ، وإذا أعملنا عنايةً في توسيع الماء النازل من السماء بنحوٍ يشمل ما استقرّ منه على الأرض مع اتّصاله بما يتقاطر عليه باعتباره امتداداً للماء النازل انطبق العنوان على المرتبة الثانية. وإذا أضفنا إلى تلك العناية عنايةَ أنّ ما هو متهيّئ للاتّصال بحكم المتّصل انطبق العنوان على المرتبة الثالثة، ولا تكفي هذه العنايات لتطبيقه على المرتبة الرابعة.

وعلى الثاني إذا لم نأخذ في الإضافة شيئاً سوى النشوئية أمكن انطباق العنوان على المرتبة الرابعة؛ لأنّ النشوئية محفوظة حتّى بعد الانقطاع. وإذا قلنا: يتضمّن الإضافة مضافاً إلى النشوئية شيئاً من المواكبة والمقارنة فيكون المعنى «الماء الناشئ من المطر والمواكب له» فلا ينطبق على المرتبة الرابعة، بل على إحدى المراتب الثلاث الأُولى، حسب درجة المواكبة والمقارنة المأخوذة ضمناً في معنى الإضافة.

هذه هي محتملات العنوان في نفسه، فإذا اتّضحت نقول: إنّ الصحيح عدم إرادة المرتبة الرابعة من دليل اعتصام ماء المطر؛ وذلك:

أمّا أوّلاً: فلإمكان أن تكون الإضافة في ماء المطر بيانيةً، ومع كونها بيانيةً لا يكون للعنوان إطلاق بنحوٍ ينطبق على المرتبة الرابعة، ومادام ذلك محتملاً فلا أقلّ من الإجمال الموجب للاقتصار على القدر المتيقّن.

وأمّا ثانياً: فلأنّ القرينة العرفية قائمة على صرف العنوان عن المرتبة الرابعة، ولو فرض كون الإضافة نشوئيةً ـ وهي المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع ـ فإنّ مجرّد الانتساب التأريخي إلى السماء لا يناسب عرفاً أن يكون ملاكاً للاعتصام، فنفس المناسبات العرفية الارتكازية تكون قرينةً على إرادة ما هو أخصّ من المرتبة الرابعة، ولو بجعل ظهور للإضافة في البيانية.

وعين هذا الكلام نقوله في مثل أدلّة اعتصام عناوين ماء النهر، أو ماء البحر، فإنّ ارتكازية عدم كون الانتساب التأريخيّ للبحر أو للنهر عاصماً بنفسها تكون قرينةً على ظهور الإضافة في البيانية.

وثالثاً: أنّه لو قطع النظر عمّا تقدم وفرض الإطلاق بنحوٍ ينطبق العنوان على المرتبة الرابعة فهذا الإطلاق مقيّد بروايات الغدران المفصّلة بين الكرّ والقليل؛ لأنّ ماء الغدير مشمول للمرتبة الرابعة، وقد حكم بانفعاله مع عدم الكرّية، لا بروايات انفعال الماء القليل مطلقاً بعد ضمّ دعوى أنّ كلّ ماءٍ ينشأ من المطر، كما قيل[1]؛ وذلك لوضوح أنّ المقصود من نشوء جميع المياه من المطر: نشوء المياه الأصلية الأوّلية، وإلّا فمن الواضح أنّ مياه الأنهار لم تنشأ فعلاً من المطر، وإنّما نشأت من ذوبان الثلوج التي يرجع أصلها إلى المطر.

---

(١) التنقيح ١: ٢٢٣.

فالقول بأنّ الماء النازل من السماء مادام ماءً ولم يخرج عن حقيقة الماء بالانجماد أو غيره محكوم بالاعتصام، لا يوجب إلغاء دليل انفعال الماء القليل رأساً.

كما أنّ الصحيح أيضاً عدم اختصاص العنوان بالمرتبة الأُولى، بقرينة أنّ جملةً من روايات الباب ناظرة إلى الماء الجاري على الأرض، فلابدّ من الالتزام بدخول المرتبة الثانية تحت الحكم بالاعتصام.

وقد يقرَّب اعتصام الماء المستقرّ على الأرض مع فرض اتّصاله بالمطر، حتّى مع عدم فرض الإطلاق في دليل اعتصام المطر بدعوى: أنّه ماء متّصل بالمعتصم، فيعتصم به بلحاظ ما دلّت عليه صحيحة ابن بزيع من اعتصام ماء البئر لاتّصاله بالمادة[1].

ويرد على هذا التقريب: أنّ اتّصال الماء المستقرّ على الأرض بالخطّ العموديّ من التقاطر وإن كان ثابتاً غير أنّ هذا النحو من الاتّصال لا يكفي للاعتصام حتّى في مورد المادّة الأرضية؛ لأنّه ليس اتّصالاً حقيقياً، ولهذا قالوا: بأنّ المادّة إذا كانت عاليةً ويتقاطر منها الماء فلا يحكم باعتصام المتقاطر؛ لعدم الاتّصال الحقيقي، فكذلك هنا.

وأمّا اتّصال الماء المستقرّ مع القطرة الأخيرة من ذلك الخطّ العموديّ الملاقية له فهو وإن كان اتّصالاً حقيقياً ولكنّه لو كفى لحصول الاعتصام حينه فلا يكفي لحصول الاعتصام في الآنات المتخلّلة بين سقوط قطرةٍ وسقوط أُخرى.

وأمّا المرتبة الثالثة فإلحاقها بالمرتبة الرابعة في عدم الاعتصام يتوقّف على النظر في مدرك إخراج المرتبة الرابعة من دليل الاعتصام.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ و ٧.

مسألة ( ١ ) : الثوبُ أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر ونفذ في جميعه طهر، ولا يحتاج إلى العصر أو التعدّد (١).

---

فإن كان المدرك هو إجمال العنوان الموجب للاقتصار على المتيقّن، أو قرينية الارتكاز العرفيّ فهو بنفسه يقتضي إخراج المرتبة الثالثة أيضاً.

وإن كان المدرك ـ بعد فرض وجود الإطلاق في دليل الاعتصام ـ تقييد هذا الإطلاق بالإجماع، أو بروايات الغدران فيمكن القول حينئذٍ بأنّ القدر المتيقّن من المقيّد هو صورة انقطاع التقاطر بالمرّة. وأمّا مع بقاء التهيّؤ للتقاطر واستمرار المطر على مقربةٍ من الماء فلا جزم بالإجماع، ولا بصدق عنوان الغدير المتوقّف على المغادرة، فيتمسّك بإطلاق دليل الاعتصام.

وأمّا المقام الثاني فسوف يأتي الكلام عنه في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى.

**[ شرائط التطهير بالمطر ]**

(١) هناك خصوصيات يلتزم عادةً باعتبارها في التطهير بالقليل، أو بمطلق المحقون، فلا بدّ من النظر في اعتبارها إثباتاً ونفياً عند التطهير بماء المطر، والكلام في ذلك يقع في جهات:

الجهة الأُولى: في اعتبار خصوصيّة العصر الذي اعتبره شرطاً في التطهير بالقليل، واعتبره السيّد الأُستاذ[1] شرطاً في التطهير بالكثير أيضاً.

ولا موضوع لهذا البحث بناءً على إنكار اعتبار العصر حتّى في الغسل

---

(١) التنقيح ١: ٢٦٧ و ٣: ١٩ ـ ٢٠.

بالقليل، كما هو المختار على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا إذا سلّمنا الاعتبار المذكور فيتّجه البحث في المقام، سواء قيل بأنّ العصر بعنوانه يكون شرطاً في تطهير الأجسام القابلة للعصر، أو قيل باعتباره بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في تلك الأجسام خاصّةً، أو قيل بإرجاعه إلى شرطٍ عامٍّ، وهو انفصال ماء الغسالة في مطلق الأشياء: ما يقبل العصر منها وما لا يقبل، فإنّه ـ على كلّ تقديرٍ ـ يقع الكلام في شمول الحكم باعتبار العصر لمورد الغسل بماء المطر، والكلام في ذلك يقع في ثلاث مراحل:

المرحلة الأُولى: في وجود إطلاقٍ لدليل شرطية العصر يشمل ماء المطر.

وتفصيل ذلك: أنّ مدرك هذه الشرطية إن كان هو دعوى تقوُّم عنوان الغسل بالعصر فالمدرك له إطلاق لماء المطر، إذ لا فرق في هذه المقوِّمية بين ماءٍ وماء. فمثل قوله: «لا تُصَلِّ فيه حتّى تغسله»[1] دالّ على عدم الطهارة إلّا بالغسل المتقوِّم بالعصر مطلقاً، فيثبت بهذا الإطلاق اعتبار العصر في ماء المطر أيضاً.

وإن سلّم وجود الإطلاق في دليل مطهّرية الغسل وعدم تقوّمه بالعصر وادُّعِيَ أنّ اعتبار العصر بسبب المقيّد، فإن كان هذا المقيّد هو الإجماع فلا يشمل المطر؛ لأنّ المتيقّن منه الماء غير المعتصم.

وإن كان المقيّد ما يلاحظ في بعض الروايات من جعل الغسل مقابلاً للنضح والصبّ الكاشف عن أخذ عنايةٍ زائدةٍ في الغسل شرعاً، مع دعوى أنّ هذه العناية الزائدة هي العصر، فهذا المقيّد لا شمول فيه لماء المطر؛ لأنّ تلك الروايات واردة في مورد الغسل بالقليل، على ما يأتي[2] توضيحه في الجهة السابعة.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٢، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٢) سيأتي في الصفحة ٣٥.

المرحلة الثانية : أنّه لو سلّم الإطلاق في دليل شرطية العصر بنحوٍ يشمل ماء المطر ، فهل في دليل مطهّرية المطر إطلاق يقتضي عدم اشتراط العصر بنحوٍ يتعارض الدليلان ، أوْ لا ؟

وما قد يقال فيه ذلك : إمّا مرسلة الكاهليّ «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[١]. وإمّا التعليل في صحيحة هشام بن سالم ، حيث قال : «إنّ ما أصابه من الماء أكثر منه»[٢]، إذ قيل[٣] : إنّ مقتضى التعليل جعل مجرّد الإصابة كافياً في حصول التطهير ، والإصابة غير متقوّمةٍ بما يتقوَّم به الغسل من انفصال ماء الغسالة ، وهذا يعني عدم اعتبار العصر .

أمّا مرسلة الكاهليّ فهي ساقطة سنداً .

وأمّا التعليل في الصحيحة فتوضيح الحال فيه : أنّ قوله : «ما أصابه من الماء أكثر» تعليل لقوله : «لا بأس به» ، وحينئذٍ فإمّا أن يقال بأنّ مرجع الضمير المجرور في «لا بأس به» هو الماء النازل من السطح الواقع على الثوب ، كما التزم بذلك في محلّه من تمسّك في المقام بالتعليل . وإمّا أن يقال بأنّ مرجع هذا الضمير هو السطح .

فعلى الأوّل تكون جملة «لا بأس به» بياناً لطهارة الماء النازل من السطح ، ويكون التعليل تعليلاً لطهارة الماء النازل ، لا لمطهّرية الماء للسطح ، فكأنّ المقصود بالتعليل رفع استبعاد أنّ ماء المطر لم ينفعل رغم وقوعه على أرضٍ تكثر عليها النجاسات ؛ وذلك ببيان : أنّ الماء أكثر منها ولم يتغيّر بها ، فلا ينفعل بها ،

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٦ ، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ .

(٢) نفس المصدر ، الحديث ١ .

(٣) التنقيح ١ : ٢٦٧ .

فلا يكون التعليل تعليلاً للمطهّرية مباشرةً ليستدلّ به على كفاية مجرّد الإصابة.

وعلى الثاني يكون التعليل تعليلاً لمطهّرية المطر للسطح، فكأنّه قال: إنّ السطح طهر؛ لأنّ ما أصابه من الماء أكثر، وحينئذٍ قد يتوهّم استفادة أنّ الإصابة بمجرّدها كافية في التطهير بماء المطر، وحيث إنّ التعليل يقتضي إلغاء خصوصية المورد فهو يدلّ على أنّ الإصابة كافية للتطهير بماء المطر في سائر الموارد.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذه الاستفادة مع ذلك في غير محلّها أيضاً؛ لأنّ الحكم بطهارة السطح لم يعلّل بإصابة ماء المطر له، بل بأنّ ما أصابه من ماء المطر أكثر من البول بنحوٍ لم يتغيّر به. ففرق بين القول بأنّ السطح طهر لأنّ ماء المطر أصابه، والقول بأنّ السطح طهر لأنّ ما أصابه من ماء المطر كان كثيراً بنحوٍ لم يتغيّر بالبول، فإنّ اللسان الأوّل للتعليل هو الذي يناسب استظهار كفاية الإصابة بمجرّدها في التطهير، وأمّا اللسان الثاني فهو ليس تعليلاً لطهارة السطح بالإصابة، بل بوصفٍ قائمٍ بالماء الذي أصاب السطح، وهو كونه أكثر من البول بنحوٍ لا يتغيّر به. فتمام نظر التعليل إلى بيان أنّ الماء الذي وقع على السطح لم يتغيّر بالبول، ولهذا طهّره، وليس له نظر إلى أنّ الإصابة هل تكون مطهّرةً مطلقاً، أو مع فرض انفصال ماء الغسالة؟

نعم، يمكن دعوىٰ الإطلاق في الصحيحة بنحوٍ يقتضي عدم اشتراط انفصال ماء الغسالة بقطع النظر عن التعليل، وذلك بأن يقال: إنّ مقتضىٰ قوله: «لا بأس به» الحكم بطهارة السطح بنزول المطر عليه، سواء انفصل عنه ماء الغسالة أم لا، وهذا يدلّ على عدم اعتبار الانفصال، وإلّا لَما حكم بطهارة السطح إلّا في صورة انفصال ماء الغسالة حال نزول المطر.

وحينئذٍ إن كان اعتبار العصر في مورد اعتباره لأجل كونه طريقاً إلى انفصال ماء الغسالة دون احتمال خصوصيّة في الأجسام التي تقبل العصر أمكن

بالإطلاق الذي ذكرناه نفي الاعتبار.

وإن كان اعتبار العصر في الأجسام القابلة للعصر بعنوانه، أو بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في خصوص تلك الأجسام، مع احتمال خصوصيةٍ فيها، فلا ينفع الإطلاق المذكور لنفي وجوب العصر؛ لأنّ مورد الرواية ليس قابلاً للعصر.

المرحلة الثالثة: أنّه بعد فرض الإطلاق في كلٍّ من دليلي اشتراط العصر ومطهّرية ماء المطر ما هو علاج التعارض؟

قد يقال بتقديم إطلاق دليل مطهّرية ماء المطر لوجهين:

أحدهما: أنّ دليل المطهّرية بالعموم؛ لمكان قوله: «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[1]، ودليل الاشتراط شموله لماء المطر بالإطلاق، فيقدَّم العموم على الإطلاق.

ويرد عليه: أنّ العموم إنّما هو بلحاظ الأفراد، وأمّا كون الطهارة ثابتةً لِما رآه ماء المطر من حين الرؤية أو بعد انفصال ماء الغسالة فهذا لا يرتبط بالعموم الأفراديّ الذي هو مفاد «كلّ شيء»، وإنّما يرتبط بالإطلاق الأحواليّ الذي يقتضي ثبوت الطهارة في تمام الأحوال من حين الرؤية.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ جعل الرؤية نفسها موضوعاً للحكم بالمطهّرية يعتبر لساناً عرفياً للتعبير عن عدم الاحتياج إلى أيّ مؤونةٍ إضافية، فيكون نفي الشروط الزائدة مدلولاً عرفياً لمثل هذا اللسان، ومقصوداً بالإفادة بنفسه، ولهذا نرى أنّ لسان «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر» لا يقبل تقييد الطهارة بما بعد العصر. وهذا بيان لو تمّ لا يتوقّف على ورود أداة العموم في هذا اللسان؛ لأنّ مرجعه إلى

---

(١) الوارد في مرسلة الكاهلي المتقدّمة في الصفحة ٢٨.

التمسّك بظهور عنوان الرؤية في نفي سائر العنايات الزائدة، إلّا أنّ رواية الكاهليّ ساقطة؛ للإرسال.

الوجه الآخر: أنّ النسبة بين صحيحة هشام بن سالم الدالّة على المطهّرية ودليل اشتراط العصر وإن كانت هي العموم من وجهٍ، إلّا أنّه لا بدّ من تقديم إطلاق الصحيحة المقتضي لعدم اشتراط العصر على إطلاق دليل الاشتراط، إذ العكس يستلزم لَغوية عنوان ماء المطر ومساواته لسائر المياه.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ ماء المطر لم يأخذه الإمام عليه السلام بعنوانه موضوعاً للحكم، وإنّما كان هو مورد السؤال، ومحذور لَغوية العنوان إنّما يتطرَّق عند ظهور كلام الإمام في عناية أخذه موضوعاً للحكم، ومثل هذه العناية غير موجودة فيما إذا انتزعت الموضوعية لعنوانٍ بلحاظ كونه مورد السؤال.

وثانياً: أنّ إلغاء عنوان ماء المطر لا يحصل بمجرّد القول باشتراط العصر، إذ يكفي في انحفاظه عدم وجوب التعدّد اللازم في تطهير المتنجّس بالبول بالماء القليل.

الجهة الثانية: في اعتبار ورود الماء على المتنجّس.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ اشتراط ورود الماء على المتنجّس في التطهير بالقليل قد يكون بدعوى: أنّ مقتضى القاعدة انفعال الماء القليل بالملاقاة المانع عن حصول التطهير به، والمتيقّن خروجه من ذلك صورة ورود الماء القليل على المتنجّس؛ لئلّا تلزم لَغْوِية أدلّة التطهير، فلا يحكم بالطهارة والتطهير في صورة ورود المتنجّس على الماء القليل.

وقد يكون بدعوى: انصراف الأمر بالغسل في التطهير بالماء القليل[1] إلى

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢ و ٣.

صورة ورود الماء على المتنجّس؛ لأنّ هذا هو المتعارف غالباً حينما يراد إزالة القذارات بالماء القليل، فهذا التعارف يكون منشأً للانصراف.

وقد يكون بدعوى: ظهور الأمر بصبّ الماء(١) في اشتراط وروده على المتنجّس.

فإن كان اشتراط ورود الماء على أساس الدعوى الأُولى فمن الواضح عدم شمول هذه الدعوى لماء المطر؛ لاعتصامه.

وإن كان الاشتراط على أساس الدعوى الثانية فهو أيضاً لا يشمل ماء المطر؛ لوضوح عدم وجود الغلبة المذكورة في التطهير بماء المطر، وعدم الموجب للانصراف.

وإن كان الاشتراط على أساس الدعوى الثالثة فتفصيل الكلام في ذلك: أنّ الصبّ المأمور به في تلك الروايات ينحلّ إلى خصوصيّتين: إحداهما: ورود الماء على المتنجّس، والأُخرىٰ، كون الورود بنحو الصبّ.

ومن الواضح ارتكازاً وعرفاً عدم دخل الخصوصيّة الثانية في التطهير، فمن يستدلّ بروايات الأمر بالصبّ على اشتراط ورود الماء لابدّ له أن يدّعي أنّ ظاهر الأمر بالصبّ في نفسه اعتبار كلتا الخصوصيّتين، والوضوح الارتكازيّ المذكور قرينة على عدم دخل الخصوصيّة الثانية. وأمّا ظهور الأمر في دخل الخصوصية الأُولى فيبقى على حالته.

وهذا الكلام على تقدير تماميّته لا يقتضي إثبات دخل الخصوصيّة الأُولى إلّا في موارد الغسل بالقليل المحقون، دون موارد الغسل بماء المطر؛ وذلك لأنّ بيان اشتراط دخل الخصوصيّة الأُولى بلسان الأمر بالصبّ مع فرض عدم كون

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥ ـ ٣٩٦، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ و ٤ و ٧.

الصبّ دخيلاً بعنوانه في التطهير يصلح بنفسه قرينةً على أنّ مورد الاشتراط هو الماء الذي يكون وروده على المتنجّس عادةً بنحو الصبّ، فبيّن اشتراط الورود بلسان الأمر بالصبّ، وهذا إنّما هو في الماء القليل المحقون، فإنّ وروده عادةً على المتنجّس إنّما يكون بالصبّ دون ماء المطر الذي كثيراً ما يرد على المتنجّس بنفس تقاطره من السماء. فبهذه القرينة لا يكون للأمر بالصبّ إطلاق يقتضي اشتراط ورود الماء عند الغسل بماء المطر، بل يكون وارداً في مورد الغسل بالقليل المحقون.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ غلبة كون الورود بنحو الصبّ في نوع الماء القليل تكفي للتعبير عن اشتراط الورود بلسان الأمر بالصبّ في الماء القليل مطلقاً حتّى المطر منه. ولكنّه لا يخلو من إشكال.

الجهة الثالثة: في اعتبار التعدّد في الثوب المتنجّس بالبول، المستفاد من الأمر بغسله مرّتين في رواية محمد بن مسلم ورواية ابن أبي يعفور[1]. والظاهر أنّ مدرك ذلك له إطلاق يشمل تمام المياه، وغاية ما خرج عنه الماء الجاري بلحاظ صحيحة محمد بن مسلم[2]. فيبقى ماء المطر تحت إطلاقه، ولا يعارضه إطلاق في دليل مطهّرية المطر؛ لأنّ مرسلة الكاهليّ وإن كانت صالحةً للدلالة على عدم اعتبار التعدّد ولكنّها ساقطة سنداً.

وصحيحة هشام بن سالم: إن جعل قوله فيها: «لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر» ناظراً إلى الحكم بنفي البأس عن الماء، وتعليل ذلك بالأكثرية المساوقة لعدم التغيّر، فلا يكون فيه دلالة على كفاية الإصابة مطلقاً في حصول

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

التطهير بماء المطر ؛ لأنّ التعليل يكون تعليلاً لعدم انفعال الماء ، لا للمطهّرية .

وإن جعل قوله : « لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر » ناظراً إلى الحكم بنفي البأس عن السطح ، ومطهّرية ماء المطر له ، وتعليل ذلك بأنّ ما أصابه من الماء أكثر ، فقد يتخيّل أنّ مقتضى التعليل حينئذٍ إلغاء خصوصية المورد ، وجعل الإصابة مناطاً للتطهير ، ومقتضى ذلك عدم الاحتياج إلى التعدّد مطلقاً .

ولكن تقدّم الفرق بين تعليل المطهّرية بنفس الإصابة وتعليلها بأنّ ما أصاب السطح من ماء المطر أكثر من البول ، فإنّ اللسان الأوّل دالّ على كون الإصابة بنفسها ملاكاً للتطهير ، وأمّا اللسان الثاني فتمام نظره إلى بيان أنّ ما أصاب السطح من الماء لم ينفعل بالبول ؛ لكونه أكثر منه ، وليس له نظر إلى بيان ما يحصل به التطهير .

ودعوى : أنّ إطلاق الحكم بطهارة السطح في الصحيحة مع كونه متنجّساً بالبول يدلّ على عدم اعتبار التعدّد في المتنجّس بالبول إذا غسل بماء المطر ، وإلّا لقيّد بصورة التعدّد في إصابة ماء المطر للسطح مدفوعة : بأنّه لو سلّم هذا الإطلاق فلا يمكن التعدّي من السطح إلى الثوب الذي دلّ الدليل على اعتبار التعدّد فيه خاصّةً ، حتّى في الكثير المحقون .

الجهة الرابعة : في اعتبار التعدّد في المتنجّس بالبول في غير الثوب من البدن واللباس إذ ورد الأمر بصبّ الماء عليه مرّتين .

والظاهر عدم اعتبار ذلك في الغسل بماء المطر ؛ لاختصاص دليل الاعتبار بالماء الذي يصبّ على المتنجّس ، وهذا إنّما يكون عادةً في المياه القليلة المختزنة . وأمّا ماء المطر المستمرّ عليه التقاطر من السماء فلا يكون الغسل فيه عادةً بصبّ الماء منه على المتنجّس ، بل بغسل المتنجّس فيه ، فلا يكون الأمر بالتعدّد شاملاً له ، وهذا بخلاف التعدّد في الثوب ، فإنّه بلسان الأمر بغسله مرّتين ،

لابلسان الأمر بصبّ الماء عليه مرّتين.

الجهة الخامسة: في اعتبار التعدّد في الآنية المتنجّسة.

والظاهر عدم شمول دليل الاعتبار لماء المطر؛ لأنّه: إمّا الإجماع، وإمّا رواية عمّار الآمرة بصبّ الماء في الآنية وإدارته ثلاثاً[١] على تقدير تتميم سندها.

والأول القدر المتيقّن منه مورد الغسل بغير المعتصم. والثاني لا يشمل الغسل بماء المطر، بقرينة الصبّ والتحريك الموجب للانصراف إلى الماء القليل، ومع عدم شمول دليل الاعتبار ينبىٰ على عدمه؛ تمسّكاً بإطلاقات مطهّرية الغسل ولو لم نقل بإطلاقٍ خاصٍّ في نفس دليل مطهّرية ماء المطر.

الجهة السادسة: في اعتبار التعفير في آنية الولوغ.

والظاهر اعتباره لإطلاق قوله: «اغسله بالتراب أوّل مرّةٍ ثمّ بالماء»[٢]، ولا معارض لهذا الإطلاق؛ لما تقدّم من عدم وجود إطلاقٍ في دليل مطهّرية ماء المطر يقتضي حصول الطهارة بمجرّد الإصابة.

الجهة السابعة: في اعتبار شيءٍ من الفرك والدلك في مقام الغسل.

ومدرك هذا الاعتبار ما قد يستفاد من رواية الحلبيّ: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي؟ قال: «تصبّ عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً»[٣]. فإنّ المقابلة بين صبّ الماء والغسل المؤكّد يقتضي تطعيم الغسل المؤكّد بعناية، وهذه العناية تتعيّن في شيءٍ يُرى عرفاً كونه تأكيداً

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٧، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥١٦، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٨، الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

للغسل، وليس هذا إلّا الفرك والدلك.

وقد يستدلّ بمثل هذا البيان على اعتبار العصر بتطبيق تلك العناية على العصر، كما أشرنا في الجهة الأُولى[1].

وعلى هذا الأساس يقع الكلام في أنّ هذه العناية المتمثلة في شيءٍ من الفرك هل تجب عند الغسل بماء المطر أيضاً، أوْ لا ؟

والظاهر عدم الوجوب؛ وذلك لأنّ ظاهر قوله: «تصبّ عليه الماء» كونه ناظراً إلى مورد الغسل بالماء القليل المحقون؛ لأنّه هو الذي يكون الغسل به بنحو الصبّ عادةً. والأمر بالغسل المؤكّد عقيب ذلك إنّما ورد في نفس المورد، فيكون مختصّاً بمورد الغسل بالقليل، ولا أقلّ من اقترانه بما يوجب الإجمال، فلا يكون لاشتراط العناية الملحوظة في الغسل المؤكّد إطلاق للغسل بماء المطر.

ومنه يظهر: أنّ العناية الملحوظة فيه إذا كانت هي العصر فلا إطلاق لها للغسل بماء المطر أيضاً، بل يتمسّك بإطلاقات الأمر بالغسل التي لم تتضمّن تلك العناية الإضافية.

وقد تلخّص بما ذكرناه: أنّ كلّ خصوصيّةٍ ثبت اعتبارها علىٰ أساس عدم اعتصام الماء المغسول به، أو استظهر من دليل اعتبارها الورود في الماء القليل المحقون، فلا نلتزم باعتبارها في ماء المطر، تمسّكاً بمطلقات الأمر بالغسل. وكلّ خصوصيةٍ كان في دليل اعتبارها إطلاق نلتزم باعتبارها ما لم يقم إجماع تعبّديّ على عدم الاعتبار، ولا يمكن نفي اعتبارها بأدلّة مطهّرية المطر بالخصوص؛ لما عرفت من قصورها عن إثبات الإطلاق.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٦.

وإذا وصل إلىٰ بعضه دون بعضٍ طهر ما وصل إليه. هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة، وإلّا فلا يطهر إلّا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (١).

مسألة (٢): الإناء المتروس[1] بماءٍ نجسٍ ـ كالحُبِّ[2]، والشَربة[3]، ونحوهما ـ إذا تقاطر عليه طهر ماؤه وإناؤه (٢) بالمقدار الذي فيه ماء، وكذا ظهره وأطرافه إن وصل إليه المطر حال التقاطر، ولا يعتبر فيه الامتزاج، بل ولا وصوله إلى تمام سطحه الظاهر، وإن كان الأحوط ذلك.

---

(١) بناءً على عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير، وسوف يأتي في بحث المطهّرات: أنّ الظاهر كفايتها في الغسل بالمعتصم دون القليل الذي ينفعل بالملاقاة، وعليه تكفي الغسلة المزيلة في الغسل بماء المطر، تمسّكاً بإطلاقات الأمر بالغسل. وإنّما لا نلتزم بذلك في الماء غير المعتصم لأنّه ينفعل بالملاقاة، ولا دليل على طهارة المتخلّف منه في المحلّ المغسول.

وهذا المحذور لا يأتي في الغسلة غير المزيلة في الماء القليل؛ لأنّ المختار عدم انفعاله بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس.

وبما ذكرناه ظهر: أنّه لا حاجة لإثبات كفاية الغسلة المزيلة في ماء المطر إلى التمسّك بإطلاق دليل مطهّرية المطر بالخصوص ليستشكل فيه ببعض ما تقدّم.

**[فروع وتطبيقات]**

(٢) يمكن الاستدلال على مطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس بوجوه:

---

(١) أي: المملوء، وهي كلمة عاميّة وليس لها أصل بهذا المعنىٰ في كتب اللغة.

(٢) الحُبّ: الجَرّةُ الضَخمة والخابية، وهو الذي يجعل فيه الماء، وهو فارسيّ معرّب. لسان العرب ١: ٢٩٥ (مادّة حَبَب).

(٣) وهي المِسقاة. لسان العرب ١: ٤٩٠ (مادّة شرب).

منها : ما قد يقال من استفادة مطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس من صحيحة هشام بن الحكم المتقدّمة[١]، في ميزابين من بولٍ وماء مطر ؛ لأنّ الاختلاط بين ميزابي المطر والبول يؤدّي عادةً ـ في مراحل سابقةٍ على استهلاك البول في المطر ـ إلى تغيّر بعض القطرات من الماء المجاورة للبول، ثمّ يزول عنها التغيّر بغلبة الماء، وحيث حكم في الصحيحة بطهارة الماء دلَّ ذلك على مطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس.

ويرد على هذا التقريب : أنّ حصول التغيّر في بعض القطرات المجاورة للبول وإن كان هو مقتضى العادة غير أنّ الحكم بالطهارة في الرواية مطلق يشمل صورة بقاء التغيّر وصورة زواله بالتفاعل بين الماء المتغيّر وغيره، وصورة ضآلة الماء المتغيّر بنحوٍ زال تغيّره واستهلك في ماء المطر، كما هو الغالب؛ لغزارة ماء المطر الذي يجري من الميزاب عادةً، ولابدّ من الالتزام بخروج الصورة الأُولى من إطلاق الصحيحة ؛ لوضوح نجاسة الماء المتغيّر، وتبقى تحتها الصورتان الثانية والثالثة. وحينئذٍ يستفاد من إطلاق الحكم بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية كون ماء المطر مطهّراً للماء المتنجّس. وأمّا إطلاقه للصورة الثالثة فهو أجنبيّ عن مطهّرية المطر ؛ لأنّ المفروض فيها استهلاك المتنجّس.

وعلى هذا الأساس تقع المعارضة بين إطلاق الحكم بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية وإطلاق دليل نجاسة الماء المتغيّر المقتضي لبقاء النجاسة حتّى بعد زوال التغيّر على تقدير تماميّته، والمعارضة بينهما بالعموم من وجه، وبعد التساقط يرجع إلى استصحاب النجاسة.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

ومنها : التمسّك بإطلاق عنوان الرؤية في مرسلة الكاهلي بدعوى حصولها بإصابة ماء المطر للسطح الفوقيّ للماء، ولازم هذا الالتزام بمطهّرية المطر للمضاف المتنجّس أيضاً، وذلك بدعوى : أنّ المائع بتمامه يلحظ موضوعاً واحداً لعنوان الرؤية، وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك، وسائر ما يمكن أن يكون مدركاً لمطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس في الجزء الأوّل، وبيّنا هناك إمكان الاستدلال على ذلك بالتعليل في صحيحة ابن بزيع، وبقاعدة أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه، كما تقدّم هناك أيضاً البحث عن اعتبار الامتزاج وعدمه، فراجع[1].

وقد يتمسّك في المقام بإطلاق صحيحة هشام بن الحكم[2] على حصول الطهارة بمجرّد الاتّصال.

ويرد عليه : أنّه بعد فرض تغيّر الماء المجاور للبول لا يمكن عادةً فرض زوال التغيّر عنه إلّا بامتزاجه بماء المطر، فكما أنّ البول يستهلك في ماء المطر كذلك الماء المتغيّر به يختلط به بنحوٍ يستهلك فيه، أو يمتزج معه على أقلّ تقدير، وأمّا لو فرض مجرّد الاتّصال فكيف يتمّ حينئذٍ استهلاك البول وزوال التغيّر عن الماء المتغيّر ؟ !

وبتعبيرٍ آخر : أنّ البول والماء المتغيّر به كلاهما يتمّ تفاعلهما مع غير المتغيّر من ماء المطر على نحوٍ واحد، فكيف يتصوّر عادةً استهلاك الأوّل في ماء المطر دون حصول الامتزاج بالنسبة إلى الثاني ؟ !

---

(١) راجع الجزء الأوّل : ٣٢٢ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

مسألة ( ٣ ) : الأرض النجسة تَطهر بوصول المطر إليها بشرط أن يكون من السماء ولو بإعانة الريح. وأمّا لو وصل إليها بعد الوقوع على محلٍّ آخر كما إذا ترشّح بعد الوقوع على مكانٍ فوصل مكاناً آخر لا يطهر. نعم، لو جرى على وجه الأرض فوصل إلى مكانٍ مسقّفٍ بالجريان إليه طهر [١].

---

(١) توضيح الكلام في هذه المسألة : أنّ ماء المطر النازل من السماء : تارةً يفرض أنّه يصيب المتنجّس ابتداءً في خطّ نزوله من السماء، سواء كان الخطّ عمودياً أو لم يكن عمودياً، باعتبار تدخّل الريح في الانحراف به. وأخرى يفرض أنّه يصيب موضعاً آخر ثمّ يصيب الموضع المتنجّس.

وعلى الثاني : تارةً يفرض أنّ التقاطر على الموضع المتنجّس بتوسّط الموضع الآخر مستمرّ. وأُخرى يفرض أنّ الماء الذي أصاب الموضع المتنجّس بتوسّط الموضع الآخر قد انقطع اتّصاله، ولم يعد الموضع المتنجّس يستمدّ ماء المطر ولو بتوسّط الموضع الآخر.

وعلى الثاني : فتارةً يفرض أنّ إصابة ماء المطر للموضع الآخر كان بنحو المرور والمماسة. وأُخرى يكون بنحو الوقوف عليه ثمّ الانتقال منه إلى الموضع النجس.

وعلى الثاني : فتارةً يفرض بحسب الارتكاز العرفيّ ومناسبات الاستطراق من مكانٍ إلى مكانٍ أنّ المكانين طوليّان بحيث يرى أنّ الموضع الأوّل ممرّ بطبعه للموضع الثاني، كما إذا أصاب ورق الشجر ثمّ الأرض. وأُخرى تفرض عرضية الموضعين بحسب النظر العرفيّ، كما إذا أصاب موضعاً من الأرض ثمّ ارتفع ووقع

مسألة ( ٤ ) : الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر ، وكذا إذا كان تحت السقف وكان هناك ثقبة ينزل منها على الحوض ، بل وكذا لو أطارته الريح حال تقاطره فوقع في الحوض ، وكذا إذا جرى من ميزابٍ فوقع فيه [١].

---

على موضعٍ آخر منها . والظاهر هو الحكم بالاعتصام والمطهّرية في كّل هذه الصور ، عدا الصورة الأخيرة .

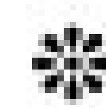
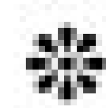
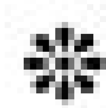
أمّا الصورة الأُولى فالأمر فيها واضح .

وأمّا الصورة الثانية التي يفرض فيها استمرار التقاطر من أحد الموضعين إلى الموضع الآخر فكذلك ؛ لأنَّ كون الموضع المتنجّس يستمدّ باستمرارٍ من الموضع الآخر يوسّع في النظر العرفيّ من دائرة التقاطر ، ولا يجعل الموضع القبليّ قاطعاً له .

وأمّا الصورة الثالثة التي يفرض فيها مجرّد المماسّة للموضع القبليّ فمن الواضح أنّ هذه المماسّة لا تقطع خطّ التقاطر والاتّصال .

وكذلك الأمر في الصورة الرابعة التي يرى العرف فيها طوليةً بين المكانين ، وكون أحدهما ممرّاً بطبعه إلى الآخر .

وهذا بخلاف الصورة الأخيرة التي لا توجد فيها أيّ عنايةٍ عرفيةٍ تقتضي بقاء خطّ الاتّصال محفوظاً مع الموضع المتنجّس .

(١) هذه المسألة تشتمل على تطبيقاتٍ لمطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس ، وقد تقدّم الكلام فيها .

مسألة ( ٥ ) : إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهِّراً [١]، بل وكذا إذا وقع على ورق الشجر ثمّ وقع على الأرض [٢].

نعم، لو لاقىٰ في الهواء شيئاً كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضرّ إذا لم يقع عليه ثمّ منه على الأرض، فمجرّد المرور على الشيء لا يضرّه [٣].

مسألة ( ٦ ) : إذا تقاطر على عين النجس فترشَّح منها على شيءٍ آخر لم ينجس إذا لم يكن معه عين النجاسة، ولم يكن متغيّراً [٤].

---

(١) لا بدّ من التفصيل في ذلك بين ما إذا كان التقاطر بنحوٍ يحفظ معه خطّ الاتّصال، وما إذا كانت المسارب ضيّقةً بنحوٍ لا ينفذ منها الماء عرفاً، وإنّما تتسرَّب فيها الرطوبات، وبعد تجمّعها تنزل ماءً. ففي الأوّل يحكم بالاعتصام، دونه في الثاني الذي نظر الماتن إليه.

(٢) تقدّم أنّ الظاهر هو بقاء امتيازات المطر في هذا الفرض؛ من أجل الطوليّة بين المكانين، وكون أحدهما ممرّاً إلى الآخر عرفاً.

(٣) كما تقدّم في شرح المسألة الثالثة.

(٤) وذلك لأنّ ماء المطر معتصم ما دام خطّ الاتّصال مع السماء محفوظاً، فلا ينفعل بملاقاة النجاسة، فإذا حفظ خطّ الاتّصال إلى حين انفصال الماء عن النجس وترشّحه إلى غيره فلا موجب لانفعاله إلّا إذا كان متغيّراً، أو صحب معه شيئاً من النجس فينجس به؛ لأنّه بعد انقطاع خطّ الاتّصال ماء قليل ينفعل بالملاقاة.

نعم، إذا فرضنا أنّ الترشّح من النجس كان بعد انقطاع خطّ الاتّصال، كما لو فرض نفوذ ماء المطر في النجس وخروجه من الجانب الآخر حكم بنجاسته؛ لأنّ

مسألة ( ٧ ) : إذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر ونفذ وتقاطر من السقف لا تكون تلك القطرات نجسةً (١) وإن كان عين النجاسة موجودةً على السطح ووقع عليها، لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء.

وأمّا إذا انقطع ثمّ تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجساً (٢).

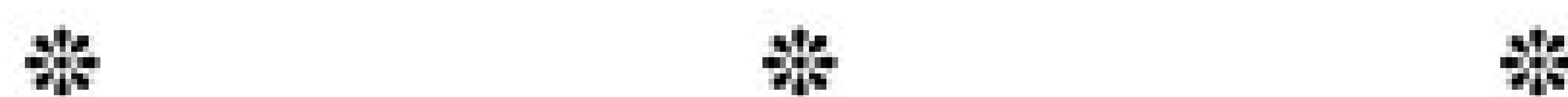
وكذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس.

---

الملاقاة مع النجس تكون حاصلةً بعد انقطاع خطّ الاتّصال.

وبما ذكرناه ظهر: أنّه لا تهافت بين ما ذكره الماتن في هذه المسألة وما ذكره في المسألة السابقة، كما ادّعي في بعض تعليقات العروة[١] بتوهّم: أنّه أيّ فرقٍ بين ورق الشجر والنجس؟ فكما يكون سقوط المطر على ورق الشجر وانتقاله منه موجباً لفقدانه لامتيازه كذلك سقوطه على النجس وترشّحه منه.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ المقصود في المسألة السابقة: بيان عدم بقاء ماء المطر على مطهّريّته الخاصّة به بعد سقوطه على ورق الشجر وانتقاله منه، والمقصود في المقام: بيان بقائه على طهارته وإن فقد مطهّريّته الخاصّة به.



(١) لأنّها لم تلاقِ النجس إلّا حال اعتصامها وانحفاظ اتّصالها بخطّ التقاطر.

(٢) وهذا بخلاف صورة عدم المرور على النجس فإنّه لا ينجس.

---

(١) أنظر مدارك العروة الوثقى (فقه الشيعة) ١ : ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

وتخيّل أنّ الماء وإن لم يمرَّ على النجس ولكنّ الرطوبات الواقعة على السطح باعتبار اتّصال بعضها ببعض تسري النجاسة إليها جميعاً، فينجس الماء بملاقاة أيّ جزءٍ من السطح إذا حصلت بعد انقطاع التقاطر مدفوع: بأنّ الرطوبات المتّصلة على السطح: إمّا أن تكون عَرَضاً بالنظر العرفيّ، وإمّا أن تكون ماءً.

فعلى الأوّل من الواضح أنّها ليست موضوعاً مستقلّاً للنجاسة، لعرضيّتها، فلا معنى لسريان النجاسة من بعضها إلى بعض، وإنّما النجس هو الجسم الجامد المرطوب، فتبقى النجاسة في الجزء النجس من السطح، ولا موجب لسريانها إلى الأجزاء الأُخرى من السطح؛ لعدم الملاقاة.

وعلى الثاني فللتخيّل المذكور مجال، بدعوى: أنّ الماء الممتدَّ على السطح تنطبق عليه قاعدة سراية النجاسة في المائعات، فينجس كلّه وينجس به تمام السطح.

ولكنّ التحقيق اندفاع هذا التخيّل: بأنّ قاعدة السراية في المائعات مختصّة بما إذا كان المائع بدرجةٍ من التماسك والتفاعل في أجزائه بحيث يعوّض كلّ جزءٍ منه عن النقص الحاصل بفقد جزءٍ آخر ويحتلّ موضعه؛ لأنّ المنشأ في قاعدة السراية هو تحكيم الارتكاز العرفيّ في فهم دليل الانفعال، وهو لا يقتضي السراية إلّا في مثل ذلك، وهذا النحو من التفاعل غير موجودٍ بين الرطوبات الممتدَّة على السطح رغم اتّصالها وافتراض مائيّتها، فلا تسري النجاسة إلى تمام الماء الموجود على السطح.

وسوف يأتي تحقيق الحال في ذلك مفصّلاً في فصل كيفيّة تنجّس المتنجّسات إن شاء الله تعالى.

مسألة ( ٨ ) : إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء [١]، سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً.

مسألة ( ٩ ) : التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتّىٰ صار طيناً [٢].

مسألة ( ١٠ ) : الحصير النجس يطهر بالمطر، وكذا الفراش المفروش على الأرض، وإذا كانت الأرض التي تحتها أيضاً نجسةً تطهر إذا وصل إليها. نعم، إذا كان الحصير منفصلاً عن الأرض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها، نظير ما مرَّ من الإشكال فيما وقع على ورق الشجر وتقاطر منه على الأرض.

---

(١) لاعتصامه، وأمّا إذا انفصل الماء في السقف عن خط التقاطر من السماء فينفعل بالملاقاة للنجس.

(٢) تمسّكاً بمطلقات المطهّرية العامّة، أو بمطلقات مطهّرية المطر بالخصوص لو قيل بها.

ولكن قد يستشكل في طهارة الأعماق : بلحاظ أنّ موضوع التطهير هو الغسل بالماء المطلق، وتغلغل الماء في أعماق الطين يخرجه عن كونه ماءً حقيقةً، ويكون مجرّد رطوبات، فلا يصدق عليه الغسل بالماء.

وقد يجاب : بأنّ غسل كلِّ شيءٍ بحسبه، ولهذا لو قال الإنسان العرفيّ لآخر : «اغسل هذا التراب بالماء» فإنّه يعدّ ممتثلاً إذا صبّ الماء عليه حتّى نفذت الرطوبات المائية إلى أعماقه وصار طيناً.

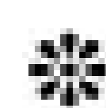
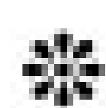
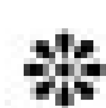
وقد يقال : إنّ هذا الفهم إنّما يصحّ لو فرض ورود دليلٍ خاصٍّ في غسل التراب بالماء، فإنّه بدلالة الاقتضاء ولوضوح أنّ غسله بالماء لا يكون إلّا على

مسألة ( ١١ ) : الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه. نعم، إذا كان نجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير، لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجةٍ إلى التعدّد [١].

---

هذا النحو ينعقد له ظهور في ما ذكر، ولا يتمّ ذلك بالنسبة إلى المطلقات.

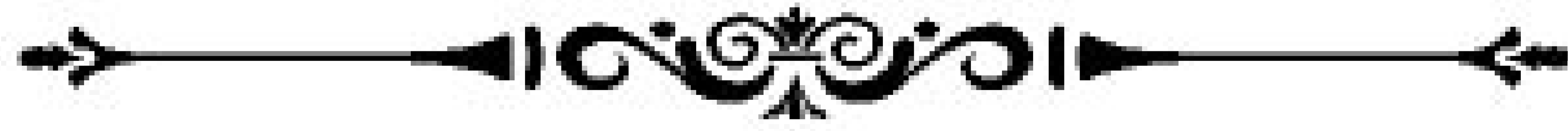
اَللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الارتكاز العرفيّ في كيفية الغسل وإزالة القذر هو المحكم على دليل التطهير بالماء، وحيث إنّ الارتكاز يساعد على هذا النحو من الغسل بالماء فيشمله إطلاق الدليل.

(١) مرّ الكلام في الاحتياج إلى التعفير والتعدّد في الغسل بماء المطر، وليس في آنية الولوغ دليل خاصّ يقتضي اعتبار التعدّد، وإنّما وجه اعتباره فيها ـ على القول بالاعتبار ـ إطلاق دليل التعدّد في مطلق الآنية، وقد عرفت سابقاً قصوره عن الشمول لغسل الآنية بماء المطر. وهذا بخلاف دليل التعفير فإنّ إطلاقه حتّى لمورد الغسل بماء المطر ثابت، ولا معارض له كما تقدم[١].

---

(١) تقدّم في الصفحة ٣٥.





# ماء الحمّام

- حكمه على مقتضى القاعدة.
- حكمه بلحاظ الروايات الخاصّة.

## فصل

ماء الحمّام بمنزلة الجاري بشرط اتّصاله بالخزانـة (١). فـالحياض الصغار فيه إذا اتّصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما في الخزانة وحده أو مع ما في الحياض بقدر الكرّ، من غير فرقٍ بين تساوي سطحها مع الخزانة أو عدمه. وإذا تنجّس ما فيها يطهر بالاتّصال بالخزانة بشرط كونها كرّاً وإن كانت أعلى وكان الاتّصال بمثل «المزَمَّلة».

ويجري هذا الحكم في غير الحمّام أيـضاً، فـإذا كـان فـي المـنبع الأعلىٰ مقدار الكرّ أو أزيد وكان تحته حوض صغير نجس واتّصل بالمنبع بمثل «المزَمَّلة»(١) يَطْهُر، وكذا لو غسل فيه شيء نجس فإنّه يـطهُر مـع الاتّصال المذكور.

---

(١) الكلام في ماء الحمّام يقع في مقامين:
أحدهما: في حكمه على مقتضى القاعدة.
والآخر: في حكمه بلحاظ الروايات الخاصّة.

---

(١) المزَمَّلة: لفظة عاميّة يراد بها صمّام أنبوب الماء.

## [ حكم ماء الحمّام بمقتضى القاعدة ]

والكلام في المقام الأوّل يشتمل على جهتين :

الأُولى : في حكم ماء الحمّام من حيث دفع النجاسة والاعتصام .

والثانية : في حكمه من حيث الرفع وإزالة النجاسة .

أمّا الكلام في الجهة الأُولى فالقاعدة التي نقصد ونتحدّث في ضوئها إنّما هي مضمون «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»[(١)] منطوقاً ومفهوماً ، اعتصاماً وانفعالاً ، فلابدّ من ملاحظة دخول ماء الحمّام تحت المنطوق أو المفهوم .

ومن المعلوم أنّ الحكم بالاعتصام في المنطوق ـ عند بلوغ الماء كرّاً ـ يتقوّم بشرطين :

أحدهما : أن يكون الماء البالغ كرّاً واحداً في نظر العرف ؛ لأنّ المقصود من الدليل : تعليق الاعتصام على بلوغ الفرد الشخصيّ من الماء الكرّية ، لا بلوغ مجموع المياه .

والشرط الآخر : أن لا يوجد ارتكاز عرفيّ يأبىٰ عن اعتصام الماء الواحد ، وإلّا كان الارتكاز بنفسه قرينةً لبّيةً على تقييد الإطلاق وإن كان الماء واحداً .

أمّا الشرط الأوّل ـ وهو وحدة الماء عرفاً ـ فهل يتقوّم بوحدة السطح ، أو يحصل مع تعدّده ؟

وعلى الثاني فهل يتقوّم بتساوي السطوح على فرض تعدّدها ، أو يحصل مع اختلافها ؟

وعلى الثاني فهل تنحفظ الوحدة مع اختلاف السطوح بشرط أن يكون الماء واقفاً ، أو حتّى مع الجريان ؟

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ و ٢ و ٦ وفيه : «إذا كان ...» .

وعلى الثاني فهل يفرّق بين اختلاف السطوح بنحو التسنيم[1] وبنحو التسريح، أو يبنىٰ على الوحدة مطلقاً؟

والصحيح: هو انحفاظ الوحدة مع الاتّصال مطلقاً في جميع تلك الصور، حتّىٰ مع اختلاف السطوح بنحو التسنيم وجريان الماء؛ لأنّ الاتّصال يعتبر ميزاناً عرفاً للوحدة في الماء.

وذهاب كثيرٍ من الفقهاء إلى عدم الوحدة في فرض اختلاف السطوح مع الجريان لا يصلح شاهداً لذلك، بدعوى: أنّ نظرهم يكشف عن انثلام الوحدة عرفاً بهذا الاختلاف، وذلك لأنّ الظاهر أنّ الاعتقاد بانثلام الوحدة في الفرض المذكور نشأ من ملاحظة عنوان الماء الواحد بما هو موضوع لأحكامٍ معيّنة، من قبيل الحكم بالاعتصام، وفي ظلّ ملاحظةٍ من هذا القبيل ليس بعيداً أن يرى عدم انطباق العنوان على الماء الجاري بلحاظ عاليه وسافله معاً، غير أنّ عدم الانطباق هذا لا يتعيّن أن يكون بسبب عدم صدق الوحدة عرفاً على المجموع من السافل والعالي، بل لعلّه بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية، لأنّنا حينما نلحظ العنوان بما هو موضوع في دليلٍ لحكمٍ مخصوصٍ ـ كالاعتصام مثلاً ـ فسوف يتحكّم في فهمنا له مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن، فقد لا ينطبق بما هو موضوع لذلك الحكم على فرد، ولكنّه إذا لوحظ في نفسه كان منطبقاً عليه.

وكلامنا الآن في تحقيق الشرط الأوّل ـ وهو وحدة الماء ـ بقطع النظر عمّا يقتضيه مناسبات الحكم والموضوع. ومن الواضح بهذا اللحاظ عدم تعدّد الماء،

---

(١) سَنَّمَ الشيءَ وتسنّمه: علاه، وكلّ شيءٍ علا شيئاً تسنّمه، والتسنيم خلاف التسطيح. لسان العرب ١٢: ٣٠٦ و ٣٠٧ (مادّة سنم).

فالماء المنحدر على سفح جبلٍ لا يعتبر مياهاً متعدّدة، ولهذا لو لوحظ أيّ جزءٍ من الماء المختلف السطوح مع الجزء المجاور له تماماً نرى وحدتهما عرفاً، وكذلك الجزء الثاني مع الثالث، ولا نصل إلى جزءٍ حدّيٍّ بحيث يعتبر ماءً مستقلاًّ مغايراً للجزء المجاور له.

وعلى هذا الأساس فالشرط الأوّل متوفّر في ماء الحمّام المـركّب مـن السافل والعالي، ورغم جريانهما واختلافهما في السطوح.

وأمّا الشرط الثاني فقد يتّفق كون الماء واحداً، ومع هذا لا يحكم بشمول منطوق دليل الاعتصام له؛ لخروجه عنه بقرينةٍ ارتكازية، وهي مناسبات الحكم والموضوع، فلا بدّ من ملاحظة ذلك في ماء الحمّام.

وفي الواقع أنّ إبراز الشرط الثاني إلى جانب الشرط الأوّل يحلّ جملةً من التشويشات التي نشأت من قصر النظر على الشرط الأوّل، نذكر منها التشويشَين التاليين:

التشويش الأوّل: أنّ النجس إذا لاقىٰ الماء السافل فلا يـنجس العـالي الجاري عندهم بهذه الملاقاة، وهذه الفتوى موردها الماء القليل الذي له سافل وعال. وهناك فتوىً أخرى، وهي: أنّ السافل يتقوّى بالعالي، وهذه موردها الماء الكثير الذي له سافل وعالٍ، فيعتصم سافله باتصاله بالعالي.

وحاصل التشويش في مقام الجمع بين هاتين الفتويين: أنّ الماء الذي له سافل وعالٍ إن كان ماءً واحداً فكما يتقوّىٰ السافل بالعالي لكون المجموع ماءً واحداً وقد بلغ الكرّية كذلك ينفعل العالي بملاقاة السافل؛ لكونها ماءً واحداً وقد لاقىٰ النجاسة. وإن كان الماء المذكور ماءين فكما لا ينفعل العالي بملاقاة السافل كذلك لا يقوّيه؛ لكونه ماءً آخر.

التشويش الثاني: حول التفصيل بين الماء الكثير الذي له عالٍ وسافل، فإنّ

سافله يتقوّى بالعالي دون العكس، إذ يقال: إنّه إذا كان واحداً فالاعتصام يثبت له بتمام أجزائه، وإن كان ماءين فلا يتقوّى سافله بعاليه.

ورفع كلا التشويشَين بعد افتراض وحدة الماء الذي له عالٍ وسافل ـ سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ أنّ عدم انفعال العالي بملاقاة السافل وعدم تقوّيه بالسافل إنّما هو لمناسباتٍ ارتكازيةٍ بلحاظ وقوع عنوان الماء موضوعاً للحكم بالانفعال في دليله، أو موضوعاً للحكم بالاعتصام في دليله.

أمّا دليل الانفعال فقد تقدّم في الجزء الأوّل[1] توضيح المناسبات الارتكازية التي اقتضت عدم انفعال العالي بملاقاة النجاسة للسافل.

وأمّا دليل الاعتصام فإنّ العرف يرى بارتكازه أنّ الكثرة إنّما تكون عاصمةً ومانعةً عن تأثير النجاسة إذا كانت أبعاض الماء الأُخرى بنحوٍ تمدّ البعض الملاقي للنجاسة. وأمّا مع فرض عدم كونه صالحاً للاستمداد من الأبعاض الأُخرى ـ كالعالي بالنسبة إلى السافل ـ فلا يرى في الارتكاز العرفيّ للسافل تأثير في منعته وعصمته، وهذه قرينة لبّية تقيّد إطلاق دليل الاعتصام تقييداً متّصلاً.

ومنه يظهر الفرق بين العالي والسافل، فإنّ السافل يتقوّى بالعالي؛ لأنّ كلا الشرطين ـ من وحدة الماء البالغ كرّاً، وعدم منافاة الارتكاز ـ محقّق.

أمّا الأوّل فلما تقدّم من أنّ اختلاف السطوح لا يضرّ بالوحدة ولو مع الجريان.

وأمّا الثاني فلأنّ السافل صالح للاستمداد من العالي فلا تنطبق عليه النكتة الارتكازية التي أوجبت عدم تقوّي العالي بالسافل وخروجه عن دليل الاعتصام، فيحكم باعتصامه عملاً بإطلاق دليل الاعتصام.

---

(١) راجع الجزء الأوّل، الصفحة ١٤٤ وما بعدها.

وعلى هذا الأساس اتّضح أنّ مقتضى القاعدة المستفادة من دليل الاعتصام هو اعتصام ماء الحمّام إذا بلغ المجموع منه ومن مادّته الكرّية.

وأمّا الجهة الثانية فالتحقيق فيها: أنّ الماء العالي والسافل إذا بني على وحدته وقيل بأنّ المتمّم كرّاً بطاهرٍ يطهر كفى بلوغ مجموعه الكرّية في ارتفاع النجاسة عن ماء الحمّام في الحياض. وإذا بني على وحدته ولم يبنَ على الطهارة بالتتميم ولكن بني على قاعدة «أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة» لزم بلوغ ما سوى المتنجّس الكرّية، وبتطبيق تلك القاعدة تثبت طهارة الجميع على بحثٍ سبق في موضعه.

وإذا لم نلتزم بوحدة الماء المختلف السطوح لم تنفع القاعدة المذكورة.

وحينئذٍ إذا تمّ الاستدلال بصحيح ابن بزيع[1] على مطهّرية مطلق الماء المعتصم للماء المتنجّس بالاتّصال كانت النتيجة لزوم اتّصال الماء المتنجّس بماءٍ غير مختلف السطوح بالغ حدّ الكرّية. وقد تقدّم تحقيق[2] الاستدلال بالصحيح على ذلك.

**[حكم ماء الحمّام بلحاظ الروايات الخاصّة]**

وأمّا المقام الثاني فقد وردت روايات عديدة تدلّ على اعتصام ماء الحمّام، كرواية داود بن سرحان[3]، ورواية إسماعيل بن جابر[4]، ورواية بكر بن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٥.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٨.

حبيب[١]، وغيرها من الروايات، وأهمّها: الرواية الأُولى على أساس تميّزها بصحّة سندها، وقد جاء فيها قوله: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: ما تقول في ماء الحمّام؟ فقال: «هو بمنزلة الماء الجاري».

والبحث في هذا المقام يقع في جهتين:

الجهة الأُولى: في حدود الدفع والاعتصام المستفاد من روايات الباب، فقد يقال بدلالتها على اعتصامٍ أوسع من الاعتصام الذي ثبت بالقاعدة في المقام الأوّل. وقد يقال بدلالتها على اعتصامٍ أضيق منه.

أمّا القول الأوّل فيستند إلى دعوى إطلاق عنوان ماء الحمّام المأخوذ موضوعاً للحكم بالاعتصام، فإنّ مقتضى إطلاقه الشمول لصورة ما إذا كان مجموع ما في المادّة والمجرى والحوض الصغير أقلّ من الكرّ أيضاً.

وتندفع هذه الدعوى: بأنّ إطلاق الحكم بالاعتصام له مقيّد متّصل في نفس دليل اعتصام ماء الحمّام؛ وذلك لأنّ هذا الإطلاق: إمّا أن يلتزم به في خصوص ماء الحمّام، وإمّا أن يلتزم به في كلّ ماءين متّصلين على نحو اتّصال الحوض الصغير بالمادّة وإن لم يصدق على مكانهما اسم الحمّام.

والأوّل باطل بقرينةٍ لبّيةٍ ارتكازية، وهي ارتكاز أنّ اسم الحمّام ـ بما هو ـ لا دخل له في الحكم بالاعتصام، فإنّ العرف يأبىٰ عن كون المكان ممّا يستحمّ فيه دخيلاً في اعتصام الماء، وهذا الارتكاز بحكم القرائن المتّصلة التي تتدخّل في تكوين ظهور الدليل.

والثاني باطل بقرينة أنّ لازمه الحكم بعدم انفعال الماء القليل مطلقاً، مع أنّ روايات ماء الحمّام نفسها ظاهرة في الفراغ عن كبرى انفعال الماء في الجملة،

---

(١) المصدر السابق: ١٤٩، الحديث ٤.

فلا تناسب مع الحكم باعتصام الماء مطلقاً، وبذلك يتعيّن سقوط الإطلاق المدَّعىٰ، واختصاص الاعتصام بصورة بلوغ المجموع الكرّية؛ لئلّا يلزم أحد المحذورين: من مخالفة الارتكاز، أو مخالفة ظهور الروايات نفسها في الفراغ عن كبرى انفعال الماء في الجملة.

وبذلك يتحصّل من الروايات: اعتصام الماء السافل المتّصل بالعالي إذا كان المجموع كرّاً، سواء كان ماء حمّامٍ أوْ لا، وهذا مطابق للقاعدة.

وبما ذكرناه في تحقيق الجواب على دعوى الإطلاق ظهر أنّ مناقشة هذا الإطلاق لا تبتني على كون القضية في أخبار ماء الحمّام خارجيةً أو حقيقية، بتقريب: أنها إذا كانت خارجيةً فلا إطلاق فيها؛ لنظرها إلى خصوص الأفراد الموجودة خارجاً، وإذا كانت حقيقيةً تمّ إطلاقها.

وذلك الابتناء المذكور في غير محلّه؛ لأنّ القضية حتى إذا فرضناها حقيقيةً لا إطلاق فيها بقرينةٍ متّصلة، وهي استلزام الإطلاق لأحد المحذورين المتقدّمين، ومرجعه إلى حمل عنوان ماء الحمّام على المعرّفية وإخراجه عن الموضوعية، ومن الواضح أنّ معرّفية العنوان أو موضوعيّته شيء، وكون القضية خارجيةً أو حقيقيةً شيء آخر.

هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان منع الإطلاق في نفسه بقطع النظر عن القرينة المتّصلة التي ذكرناها؛ وذلك لأنّ مهمّ روايات الباب هو قوله في رواية داود بن سرحان المتقدمة: «ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري»[1]؛ لضعف سند أكثر روايات الباب.

وهذا القول كما قد يكون مفاده التنزيل بلحاظ الاعتصام كذلك قد يكون

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٧، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

مفاده التشبيه في وحدة الماء؛ لكي يقضي على منشأ التشكيك في اعتصام ماء الحمّام الناشئ من التشكيك في وحدة ماء الحوض وماء المادّة؛ وذلك بتنظير ماء الحمّام بالماء الجاري الّذي لا إشكال في وحدته مع اختلاف السطوح فيه غالباً، فلا يكون الدليل بصدد إنشاء اعتصام جديدٍ ليتمسّك بإطلاقه، بل بصدد تأكيد الوحدة لكي تنطبق على الماء القاعدة العامّة في باب الماء، فلا إطلاق فيه.

وأمّا القول الثاني فقد يستدلّ عليه برواية بكر بن حبيب «ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة»[1].

بدعوى: أنّ المادّة لا تصدق على ما كان أقلّ من كرٍّ، فتدلّ الشرطية بمفهومها على عدم الاعتصام مع عدم كرّية ما في المخزن وإن بلغ المجموع الكرّية.

وهذه الرواية ساقطة سنداً بـ(بكر)، ولا تنفع في توثيقه دعوى: أنّ صفوان يروي عنه وهو لا يروي إلّا عن ثقة؛ لأنّ صفوان لم يروِ عنه مباشرةً، بل بالواسطة، فلا تشمله كلّية أنّ صفوان لا يروي إلّا عن ثقة.

وأمّا دلالتها: فإن أُريد بعدم صدق المادّة على ما كان أقلّ من كرٍّ دعوى انصراف المادة إلى المادّة المتعارفة في الحمّام فهي أكثر من الكرّ بمراتب، ولا يكفي فيها الكرّ الحدّي.

وإن أُريد بذلك دعوى: أنّ عنوان المادّة في نفسه لا ينطبق على ما هو أقلّ من كرٍّ؛ لأنّ المركوز في المادّة أن تكون لها سعة وإمداد مستمرّ، فمن الواضح أنّ المادّة بمعناها المركوز في نفسه لا تنطبق على مادّة الحمّام ولو كانت كرّاً إلّا بالعناية، فالتطبيق عنائيّ على كلّ حال.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

والظاهر أنّ المتفاهم عليه عرفاً من الشرطية في رواية بكر اشتراط أن يكون لماء الحوض الصغير مادّة في مقابل انقطاعه المساوق لكونه ماءً قليلاً، لا في مقابل اتّصاله بماءٍ أقلّ من المادّة المتعارفة. فالأمر عادةً دائر بين اتّصال ما في الحوض بالمادة وانقطاعه عنها، والاشتراط بلحاظ إخراج حالة الانفصال، لا حالة كون المجموع كرّاً حدّياً مع الاتّصال؛ لأنّها ليست من الحالات المتعارفة.

الجهة الثانية: في حدود الرفع المستفاد من روايات الباب.

والظاهر أنّه لا يستفاد منها شيء أوسع ممّا تقتضيه القاعدة، سواء كان النظر إلى مثل لسان «ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة» بدعوى: أنّ نفي البأس يشمل بإطلاقه الرفع أيضاً، أو إلى مثل لسان «ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري» بدعوى: أنّ هذا التنزيل تنزيل للمادّة الجعلية لماء الحمّام منزلة المادّة الطبيعية للماء الجاري، وحيث إنّ المادّة الطبيعية ثبت كونها دافعةً ورافعةً فكذلك مادّة الحمّام.

ومن الواضح أنّ اللسان الأوّل لا إطلاق فيه لصورة نقصان ما في المخزن عن الكرّية بقدر ما في الحوض الصغير من ماء؛ لأنّ عنوان المادّة للحمّام منصرف ـ كما عرفت ـ عن مثل ذلك. كما أنّ المادّة المفترض سوق التنزيل بلحاظها في اللسان الثاني منصرفة أيضاً عن هذا الفرض.

مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ قوله: «ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري» قد لا يكون متكفّلاً لتنزيلٍ تعبّديٍّ، وإنّما هو تشبيه وتنظير لماء الحمّام بعاليه وسافله، بالماء الجاري بعاليه وسافله، دون نظر إلى إقامة المادّة الجعلية منزلة المادّة الطبيعية ليتمسّك بإطلاق هذا النظر لسائر الآثار، فغاية ما يستفاد من ذلك كون ماء الحمّام واحداً.

وقد يستدلّ برواية حنان[١] على الرفع في المقام، وقد تقدّم[٢] الكلام عنها في بحث الماء المتغير، وعن عدم إمكان الاستدلال بها؛ لإجمالها.

ثمّ إنّه لو لم يتمّ إثبات الرفع على القاعدة وأُريد إثباته بأخبار ماء الحمّام فقد يستشكل في الاستدلال بإطلاق أخبار ماء الحمّام للرفع، بعد فرض تسليم الإطلاق بأنّه معارض بالعموم من وجهٍ مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل، فماء الحوض الصغير إذا تنجّس في حالة انفصاله عن المادّة شمله دليل انفعال الماء القليل، ومقتضى إطلاقه الأحواليّ بقاء الانفعال حتى بعد الاتّصال بالمادّة.

كما أنّ مقتضى إطلاق نفي البأس في خبر بكر مثلاً ـ على تقدير ثبوته وعدم انصرافه إلى الدفع ـ هو ارتفاع النجاسة بالمادّة، فيكون التعارض بالعموم من وجه، وبعد التساقط يرجع إلى استصحاب النجاسة.

والجواب على ذلك:

إمّا بدعوى كون أخبار ماء الحمّام أخصّ مطلقاً من دليل انفعال الماء القليل بناءً على تعدّد الماء باختلاف السطوح، فإنّه بناءً على ذلك يكون ماء الحوض الصغير ماءً قليلاً، ومقتضى دليل انفعال الماء القليل انفعاله بالنجاسة وعدم ارتفاعها عنه.

وبهذا يصبح دليل ماء الحمّام أخصّ مطلقاً منه؛ لأنّه بتمام مدلوله ـ دفعاً ورفعاً ـ يخصّص دليل الانفعال، وهذا خلافاً لما إذا قلنا بأنّ ماء الحمّام المختلف السطوح واحد عرفاً، فإنّ الدفع حينئذٍ لايكون تخصيصاً لدليل انفعال الماء القليل، بل يشكّل مادّة افتراق دليل ماء الحمّام عنه.

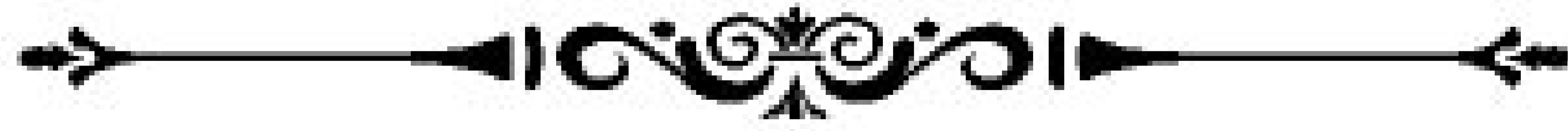
---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٨.

(٢) راجع الجزء الأوّل: الصفحة ٣١٩ وما بعدها.

وإمّا بدعوى : أنّ دليل انفعال الماء القليل ليس له إطلاق أحواليّ يشمل ما بعد الاتّصال بالمادّة ؛ لأنّ ارتكاز وجود مطهّراتٍ في الجملة يقتضي كون مفاد دليل الانفعال دائماً مقيّداً لبّاً وارتكازاً بعدم المطهّر ، فلا يمكن نفي المطهّرية بإطلاقه .

وإمّا بدعوى : أنّ دليل ماء الحمّام حاكم على دليل انفعال الماء القليل بالنظر ، فيتقدّم عليه وإن كانت النسبة العموم من وجه ؛ لأنّ دليل ماء الحمّام ظاهر عرفاً في المفروغيّة عن كبرى انفعال الماء بالملاقاة في الجملة ، وهذا يعطيه نحواً من النظر الموجب للتقدّم بالحكومة .



المياه

٧

# ماء البئر

- اعتصام ماء البئر.
- فروع في تطهير ماء البئر وسائر المياه.

## فصل

ماء البئر النابع بمنزلة الجاري لا ينجس إلّا بالتغيّر، سواء كان بقدر الكرِّ أو أقلّ (١).

---

**[اعتصام ماء البئر]**

(١) وقع ماء البئر موضوعاً لطائفتين من الروايات:

إحداهما: دلّت على الاعتصام، من قبيل رواية ابن بزيع[١]، ورواية عليّ ابن جعفر[٢]، وروايتي: معاوية بن عمّار[٣] ورواية أبي بصير[٤]، وهي جميعاً واضحة الدلالة على الاعتصام.

ففي الأُولى قوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر فينزح... إلى آخره». ومن الواضح أنّ كونه ممّا لا يفسده شيء هو عين الاعتصام.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ و ٧.

(٢) يأتي تخريجها في الصفحة اللاحقة.

(٣) المصدر السابق: ١٧٣، الحديث ٩ و ١٠.

(٤) المصدر السابق: ١٧١، الحديث ٥.

ودعوى : أنّ المفروض في الرواية سعة ماء البئر المساوقة لكثرته ، فلا تدلّ على اعتصام ماء البئر مطلقاً مدفوعة : بأنّ السعة إمّا بمعنى السعة في الحكم فتكون مؤكّدةً للاعتصام ، وإمّا بمعنى السعة في الماء ، وحينئذٍ لا يراد بها الكثرة الفعلية ، إذ لا معنى لتوصيف ماء البئر بالكثرة ، مع أنّ الآبار مختلفة من هذه الناحية ، فبقرينة اختلاف وضع الآبار خارجاً تكون السعة في الماء ظاهرةً في السعة العنائية ، باعتبار المادّة التي هي مفروضة في نفس عنوان ماء البئر .

وفي رواية عليّ بن جعفر : سألته عن بئر ماءٍ وقع فيها زنبيل من عذرةٍ رطبةٍ أو يابسةٍ ، أو زنبيل من سرقين ، أيصلح الوضوء منها ؟ قال : « لا بأس »[١] .

وإبداء احتمالاتٍ غير عرفيةٍ من قبيل حمل « زنبيل من عذرةٍ » على فضلات مأكول اللحم رغم مقابلته بالسرقين في الرواية ، أو حمل « لا يفسده شيء » على نفي الإفساد الذي لا يفيد معه النزح لا يضرّ بقوّة ظهور الروايات المذكورة في الاعتصام .

وما كان فيه إطلاق من هذه الروايات لفرض التغيّر يقيَّد بما دلّ على نجاسة ماء البئر بالتغيّر ، فدليل الاعتصام في نفسه تامّ .

والطائفة الأُخرى دلّت على انفعاله بالملاقاة ، وهذه الطائفة وإن كانت كثيرةً عدداً ولكن يمكن المناقشة في جملةٍ من رواياتها ، فإنّ كلّ ما دلّ على البأس بنحوٍ كان له إطلاق لصورة التغيّر وعدمه يمكن أن يقال : إنّه يقيّد بفرض التغيّر بقرينة روايات الاعتصام ، فلا يكون معارضاً من قبيل قوله : « وكلّ شيءٍ وقع في البئر ليس له دم مثل : العقرب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس »[٢] . حيث دلّ

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٧٢ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٨٥ ، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١١ .

بمفهومه على البأس في فرض وقوع ما له دم، فإذا بني فيه على عدم ظهوره في استناد البأس إلى مجرّد الملاقاة، وإنّما يقتضي ثبوت البأس بالملاقاة؛ للإطلاق فيه لحالتي التغيّر وعدمه، أمكن تقييده بفرض التغيّر.

وكذلك يمكن المناقشة في جملةٍ من الروايات التي وقع فيها السؤال عن وقوع بعض النجاسات في ماء البئر، وجاء الجواب بالأمر بمقدارٍ محدّدٍ من النزح، وذلك بتقريب: أنّ جهة السؤال إذا كانت هي الاستفهام عن أصل الانفعال وعدمه كان الأمر بالنزح في الجواب ظاهراً في الإرشاد إلى النجاسة.

وأمّا إذا كانت الجهة الملحوظة للسائل ـ بعد فراغه عن أصل النزح وارتكازه في ذهنه ـ هي مقدار النزح فلا يكون الأمر بمقدارٍ معيّنٍ من النزح في مقام الجواب دالّاً على أصل الحكم بالانفعال، بل على إمضاء ما هو المركوز في ذهنه من كون النزح وظيفةً شرعية، وأمّا كونه وظيفة بعنوان كونه تطهيراً لماء البئر، أو عملاً تنزيهيّاً مطلوباً شرعاً، فلا يمكن تعيين ذلك بظهور تلك الروايات، بعد فرض كونها واردة للاستطلاع عن مرتبة متأخّرة عن أصل تشريع النزح، وهي حدّه ومقداره، ومع فرض الإجمال في الجهة الملحوظة للسائل لا يتعيّن للجواب حينئذٍ ظهور في الحكم بالانفعال.

وكذلك أيضاً يمكن المناقشة في رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمّم الصعيد، فإنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، ولا تقع في البئر، ولا تفسد على القوم ماءَهم»[(١)]. وذلك أنّ تقريب الاستدلال بهذه الرواية يمكن أن يكون بأحد وجهين كلاهما لا يخلو عن الإشكال:

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٧، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢٢.

الأوّل : أنّ الإفساد فيها بمعنى التنجيس ، فتدلّ الرواية على انفعال ماء البئر بالملاقاة .

ويشكل : بأنّ ظاهر الرواية تبرير ترك الغسل برعاية حقّ أصحاب البئر ، مع أنّه لو فرض انفعال ماء البئر بدخول الجنب لكان الغسل باطلاً لنجاسة الماء ، بقطع النظر عن كون البئر لقومٍ آخرين ، فلابدّ من حمل الإفساد على معنىً يلائم مع صحة الغسل فيه لو أدخل الجنب نفسه في الماء ، بقطع النظر عن حقّ الآخرين .

الثاني : أنّ الإفساد فيها بمعنى صيرورة ماء البئر ماءً مستعملاً في رفع الحدث الأكبر ، وبضمّ العلم الخارجيّ بأنّ محذور الماء المستعمل يختصّ بالماء غير المعتصم تكون للرواية دلالة التزامية على عدم اعتصام ماء البئر .

ويشكل : بأنّ لازم ذلك تقييد الجنب بفرض طهارة بدنه ، إذ مع نجاسته ينفعل ماء البئر على تقدير عدم اعتصامه ، والقول بانفعال غير المعتصم بالمتنجّس ، مع أنّ فرض نجاسة بدن الجنب فرض شائع لا معنى لحمل الرواية على ما عداه خاصّةً ، بل أولى من ذلك أن يحمل الإفساد على مرتبةٍ تنزيهيةٍ من القذارة ، أو على الفساد الحاصل من تلوّث الماء بالوحل بسبب دخول الجنب فيه ، فلا يكون في الرواية دلالة على عدم اعتصام ماء البئر .

وممّا يؤكّد ذلك : أنّ محذور الماء المستعمل ـ على فرض القول به ـ ليس محذوراً واضحاً مركوزاً ليذكر في سياق تبرير ترك الغسل المناسب لإلقاء نكتةٍ واضحةٍ مركوزة .

ومع هذا تبقى من الطائفة التي يستدلّ بها على عدم الاعتصام روايات لا شكّ في دلالتها عرفاً على الانفعال ، كرواية عليّ بن جعفر ، قال : سألته عن رجلٍ ذبح دجاجةً أو حمامةً فوقعت في بئرٍ ، هل يصلح أن يتوضأ منها ؟ فقال :

«ينزح منها دلاءً يسيرةً ثمّ يتوضّأ بها»[١].

فإنّ هذه الرواية بقرينة الأمر بنزح دلاءٍ يسيرةٍ لا يمكن حملها على فرض التغيّر، وبقرينة السؤال عن الوضوء يكون ظاهر السؤال النظر إلى الانفعال وعدمه، فيكون الأمر بالنزح ظاهراً في الإرشاد إلى النجاسة.

وكذلك رواية عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: سألته عن البئر تقع فيها الحمامة، والدجاجة، أو الكلب، أو الهرّة، فقال: «يجزيك أن تنزح منها دلاءً، فإنّ ذلك يطهّرها إن شاء الله»[٢]. فإنّ قوله: «يطهّرها» ظاهر في انفعال البئر بالملاقاة قبل النزح.

ومثلهما رواية إسماعيل بن بزيع، قال: كتبت إلى رجلٍ أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء، فتقطر فيها قطرات من بولٍ أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرةٍ كالبعرة أو نحوها، ما الذي يطهّرها حتّى يحلّ الوضوء منها للصلاة؟ فوقّع في كتابي بخطّه: «ينزح دلاء منها»[٣]. فإنّ قول السائل: «ما الذي يطهّرها؟» ظاهر في أنّ نظره إلى الطهارة والنجاسة، ولا معنى لحمل الجواب على فرض التغيّر الذي لا يحصل عادةً بالقطرات.

فيقع الكلام حينئذٍ في علاج التعارض بين الطائفتين، ويمكن تصوير ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: حمل النجاسة في الطائفة الثانية على مرتبةٍ ضعيفةٍ لا تكون منشأً لآثار لزومية، بل تنزيهية، والنجاسة بهذا المعنى تجتمع مع الطهارة بالمعنى

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٩٣، الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٧٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢١.

المقابل للمرتبة اللزومية من النجاسة التي تكون منشأً للحكم ببطلان الوضوء بالماء ونحوه.

وقد يورد على هذا الجمع: تارةً بأنّه غير معقول؛ لاستحالة اجتماع الطهارة مع النجاسة ولو بمرتبةٍ ضعيفةٍ منها؛ لأنّهما ضدّان. وأُخرى بأنّه غير عرفي.

ويندفع الإيراد الأوّل: بأنّ الطهارة هي اعتبار النقاء والخلوّ من القذر، فكما أنّ للقذر مراتبَ كذلك للنقاء، واعتبار النقاء بلحاظ كلّ مرتبةٍ يقابل اعتبار تلك المرتبة، ولا يضادّ اعتبار مرتبةٍ أُخرى. فالطهارة بمعنى اعتبار النقاء من المرتبة اللزومية من النجاسة لا تضادّ اعتبار المرتبة التنزيهية منها.

ويندفع الإيراد الثاني: بأنّ تعدّد المراتب للقذارة أمر عرفيّ وثابت في القذارات العرفية، وبذلك يكون حمل دليل النجاسة على المرتبة الضعيفة في مقام التعارض حملاً عرفياً بعد ارتكازية تعدّد المراتب، من قبيل حمل دليل الطلب على المرتبة الضعيفة في مقام التعارض مع دليل الجواز بلحاظ ارتكازية تعدّد مراتب الطلب في النظر العرفي. وإنّما لا يصحّ مثل هذا الحمل والجمع في الأحكام التي ليس لها مراتب في نظر العرف، من قبيل الملكية والزوجية مثلاً.

وهناك شواهد ومؤيّدات لهذا الجمع:

منها: الاقتصار في روايتي: عليّ بن يقطين ومحمد بن إسماعيل بن بزيع على الأمر بنزح دلاء، مع أنّ المقدَّرات للأشياء المذكورة ـ فتوىً ونصّاً ـ مختلفة جدّاً، فلو بني على مطهّرية المقدَّرات للزم الالتزام بالإجمال أو الإهمال في جواب الإمام عليه السلام، مع أنّه في مكاتبةٍ ولا يتيسّر للسائل مراجعته فوراً في الاستفهام عن التفاصيل.

وهذا بخلاف ما إذا التزمنا بأنّ القذارة المستحقّة للنزح تنزيهية فإنّ مطلق النزح حينئذٍ يكون مرتبةً من التنزيه، فلا يكون في الجواب إجمال أو إهمال.

هذا، مضافاً إلى أنّه وردت في رواية ابن بزيع كلمة «البعرة» إمّا بلسان «ويسقط فيها شيء من غيره كالبعرة أو نحوها»، أو بلسان «أو يسقط فيها شيء من عذرةٍ كالبعرة أو نحوها» على اختلاف النسخ. والأوّل واضح في المقصود، وكذلك الثاني إذا حمل قوله: «كالبعرة» على التمثيل، لا على بيان المقدار.

ومنها: أنّ ورود الطاهر في جملة ما يوجب نزح ماء البئر تكرّر في روايات الانفعال: كالعقرب[1] أو الروث، أو البعرة التي وردت في رواية ابن بزيع، ممّا يكشف عن كون الحزازة المحكوم بها سنخ حزازةٍ تناسب مع ملاقاة بعض الأجسام الطاهرة أيضاً، وليست هي النجاسة اللزومية.

ومنها: أنّه قد يرد في الرواية الواحدة التخيير بين الأقلّ والأكثر في مقام النزح، فيقال مثلاً: ينزح ثلاثين أو أربعين[2]، أو تذكر عبارات مرنة من قبيل: دلاء يسيرة[3]، ممّا لا يناسب الحكم الإلزاميّ الذي يصاحب التحديد عادة. وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى مراتب تنزّهيّةٍ من النجاسة، فإنّ هذه المراتب لمّا كانت متكثّرةً ومرنةً يناسبها التعبير بمثل تلك الألسنة.

ومنها: اختلاف تقدير النزح في جملةٍ من الموارد اختلافاً عجيباً.

ففي الفأرة ـ مثلاً ـ ورد في رواية عليّ بن يقطين «دلاء»[4]. وفي رواية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٩٦، الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٩٣، الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

معاوية بن عمّار «ثلاث دلاء»[١]. وفي رواية الشحّام «خمس دلاء»[٢]. وفي رواية سماعة «سبع دلاء»[٣]. وفي رواية أبي خديجة «أربعون دلوا»[٤]. وفي رواية عمّار ورد نزح البئر كلّها[٥]. وهكذا غير الفأرة...

فإنّ تفسير هذا الاختلاف على أساس فكرة المراتب التنزيهية من النجاسة واضح، بخلاف ما إذا افترضنا أنّ هذه الروايات كلّها في مقام بيان المطهّر والمزيل للمرتبة اللزومية من النجاسة.

ودعوى: أنّ مقتضى الصناعة مع اختلاف التقدير التحفّظ على ظهور الأقلّ في اللزوم، وحمل سائر التقديرات الأُخرى على الاستحباب، لا البناء على الاستحباب في الجميع مدفوعة: بأنّ هذا يكفي لاثبات المقصود؛ لأنّ حمل الروايات المتكفّلة لسائر التقديرات على الاستحباب، وعلى مراتب تنزيهيةٍ من القذارة يعني بنفسه شيوع هذه الفكرة في الروايات، الأمر الذي يؤكّد عرفية الجمع المذكور، وقربه من الجوّ العامّ للروايات.

فليس المقصود في المقام جعل نفس الاختلاف بين الروايات في تقدير النزح قرينةً على حمل الجميع على الاستحباب لتتّجه الدعوى المذكورة، بل المقصود: أنّ تعيّن حمل أكثر تلك الروايات على الاستحباب والنجاسة التنزيهية شاهد على عرفية الجمع المذكور بين الطائفتين.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٨٧، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٤، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٨٦، الباب ١٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٨٨، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ١: ١٨٤ ـ ١٨٥، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

ومنها: أنّه قد يتفق أن يكون شخص واحد راوياً لروايتين من كلتا الطائفتين، كابن بزيع الذي كتب يسأل الرضا عليه‌السلام عن المطهّر لماء البئر، في الرواية المتقدّمة من روايات الانفعال، الأمر الذي دلّ على المفروغيّة عن النجاسة في ذهنه. وكتب إلى الإمام الرضا عليه‌السلام نفسه يسأله عن ماء البئر، فأجاب: أنّه واسع لا يفسده شيء، الأمر الذي دلّ على عدم المفروغية عن النجاسة في ذهنه.

فإن حملنا النجاسة في رواية الانفعال على المرتبة التنزيهية لم يكن هناك استغراب في صدور السؤالين معاً من ابن بزيع، بأن يكون قد سأل عن الحكم اللزوميّ فأُجيب بالاعتصام، ثمّ سأل عن المطهّر بلحاظ المرتبة التنزيهية.

وأمّا إذا لم نلتزم بهذا الحمل وفرضنا النظر في كلتا الروايتين إلى المرتبة اللزومية من النجاسة فيشكل تصوّر صدور السؤالين من ابن بزيع؛ لأنّ السؤال الذي أُجيب بالاعتصام إذا كان هو الأوّل فكيف يظهر من سؤاله الثاني المفروغية عن النجاسة؟! وإذا كان السؤال عن المطهّر هو الأوّل فهذا يعني مفروغيته عن انفعال ماء البئر، فكيف يسأل عنه؟! إلّا أن يفرض تجدّد جهةٍ في الأثناء توجب الشكّ من جديد.

ومنها: عدم تعرّض روايات النزح أصلاً لحال الماء الذي ينزح، فلم يؤمر في شيءٍ منها بإراقته ووجوب اجتنابه، كما هو الحال في الروايات الواردة في انفعال الماء القليل. وهذا قد يكون اعتماداً على ظهور النزح نفسه في أنّ المقصود به: إفراز الماء الفاسد الدالّ بالالتزام على لزوم إراقته. وقد يكون ذلك لأجل أنّ تمام النظر إلى نفس النزح باعتباره أدباً من الآداب الشرعية المقرّرة لماء البئر عند وقوع القذارات فيه، ولو بنكتة التحفّظ على تجدّد ماء البئر وإخراجه باستمرارٍ عن حالة التوقّف والركود، دون أن يحكم على الماء المنزوح بالنجاسة.

ومنها: أنّه لو بُني على نجاسة ماء البئر قبل النزح وكون النزح مطهّراً فهذا

أمر بعيد عن الارتكاز العرفي؛ لأنّنا نتساءل: ماهو موضوع النجاسة ؟ هل هو تمام الماء، أو خصوص ما ينزح، أو كلّيّ بالقدر الواجب نزحه ؟ والكلّ على خلاف الارتكاز العرفي:

أمّا الأوّل فلأنّ الماء إذا كان كلّه نجساً فكيف يطهر بعض النجس بفصل بعضه الآخر عنه ؟! فإنّ مثل هذه المطهّرية غريبة عرفاً.

وأما الثاني فهو أغرب؛ لأنّ نسبة القذر الواقع في البئر إلى الجميع واحدة فكيف تتعيّن النجاسة فيما ينزح خاصّةً، وقد لا يقع نزحٌ أصلاً ؟!

وأمّا الثالث فهو غير معقول؛ لعدم تعقّل قيام القذارة بالكلّي، أو بالكسر المشاع وإن تعقّل العرف ذلك في الملكية. ولا يبقى بعد ذلك إلّا افتراض أنّ الماء كلّه ينجس، وبالنزح يتجدّد النبع، فيكون النبع المتجدّد مطهّراً للماء الباقي. وهذا أيضاً غريب في نفسه بناءً على عدم اعتصام ماء البئر؛ لأنّ الماء المتجدّد نبعه هو بدوره أيضاً ماء قليل غير معتصمٍ ينجس بالملاقاة، فكيف أصبح مطهّراً لما تنجّس ؟ ولو كان موجوداً حين تنجّس ماء البئر لشملته النجاسة!

وهذا خلافاً لما إذا افترضنا اعتصام ماء البئر وكون النجاسة تنزّهية، أو افترضنا كون النزح في نفسه أدباً شرعياً، بنكتة جعل ماء البئر في حالة حركةٍ وتجدّدٍ باستمرار، فإنّ الأمر بالنزح حينئذٍ مناسب، وليس على خلاف الارتكاز.

ومنها: ورود الأمر بالنزح متّصلاً بقرينةٍ توجب عدم إرادة النجاسة والحمل على التنزيه، فإذا أمكن باتّصال القرينة المذكورة إبطال ظهور الأمر بالنزح في النجاسة واتّجاه دلالته نحو التنزيه أمكن بالقرينة المنفصلة إبطال حجّية ذلك الظهور، وحمله على التنزيه، وذلك كما في رواية أبي أسامة، ويعقوب بن عثيم، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «إذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفأرة فانزح منها سبع دلاء»، قلنا: فما تقول في صلاتنا ووضوئنا، وما أصاب ثيابنا ؟ فقال:

«لابأس به»[١].

ويلاحظ في الرواية: أنّ القرينة المتّصلة التي تدلّ على عدم النجاسة لم يلحقها الإمام عليه السلام ابتداءً بالأمر بالنزح، بل أمر بالنزح وسكت، ولو لم يراجعه السائل لما نصب القرينة على عدم النجاسة، فأيّ استبعادٍ في حمل الأوامر الأُخرى بالنزح، التي سكت عليها الإمام عليه السلام ولم يراجعه فيها السائل على الاستحباب؟!

ومنها: سكوت روايات التطهير والنزح عن النجس المفروض وقوعه في ماء البئر، وعدم النصّ على لزوم إخراجه بالنزح إذا لم يستهلك، وهذا السكوت غريب بناءً على انفعال ماء البئر وعدم اعتصامه، إذ كان من المترقّب عرفاً بناءً على ذلك أن يشير إلى لزوم إخراج النجس، إذ ما فائدة النزح مع بقاء النجس؟ فيكون من الغريب اتّكال تمام روايات النزح في الإشارة إلى ذلك على الدلالة الالتزامية. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الأمر بالنزح أدب تنزيهيّ تحصل النكتة المقصودة منه ولو لم يحرز إخراج النجس منه.

ومنها: أنّ الروايات الآمرة بالنزح، والأخبار الدالّة على الانفعال لم تفرّق بين القليل والكثير من ماء البئر، فهي شاملة للكثير، بل قد يقال بإبائها عن التقييد بالقليل: إمّا لشيوع الكثرة في مياه الآبار، وإمّا لأَنّ بعض مراتب النزح العالية لا تناسب عادةً إلّا الكثير.

فلو حملت تلك الروايات على وجود نجاسةٍ لزومية لزم كون ماء البئر النابع أسوأ من المحقون المعتصم كثيره، وهذا يعني دخل المادّة في سلب الاعتصام عن ماء البئر الكثير. وهذا على خلاف الارتكاز العرفيّ، فيكون هذا الارتكاز بنفسه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

قرينةً على كون الأمر بالنزح أمراً تنزيهيّاً وأدباً شرعياً لو لم يمكن جعله قرينةً على التقييد بالقليل من ماء البئر خاصّة.

ولا ينبغي الشكّ في صحة الجمع العرفيّ المذكور مع ملاحظة مجموع هذه المؤيّدات والمقرِّبات، وإن كان بعض المؤيّدات التي ذكرناها قابلةً للمناقشة، أو لمنع صلاحيتها للتأييد.

الوجه الثاني لعلاج التعارض بين الطائفتين دعوى: أنّ التعارض بينهما مستحكم، ولا جمع عرفي، ومعه لابدّ من الرجوع إلى المرجّحات. والترجيح مع الأخبار الدالّة على الطهارة والاعتصام؛ لأنّها موافقة للكتاب الكريم المتكفّل لطهوريّة الماء على الإطلاق في قوله تعالى: ﴿ وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً ﴾[١]. وموافقة الكتاب هي أول المرجّحَين العلاجِيّين.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الجمع العرفيّ تامّ، كما تقدم.

وثانياً: أنّ الماء في الآية الكريمة ليس له إطلاق أفراديّ ليكون إطلاق الكتاب لماء البئر مرجّحاً للطائفة الدالّة على الطهارة، كما أوضحنا ذلك مفصّلاً في الجزء الأوّل من هذا الشرح[٢].

وثالثاً: أنّه لو سُلِّم الإطلاق الأفراديّ فلا نسلّم الإطلاق الأحواليّ بنحوٍ يشمل الحالات المتعقّبة للإنزال، بما فيها حالة الملاقاة للنجاسة، بل المنساق من الآية الكريمة كون الماء طهوراً بحسب طبعه.

وإن شئت قلت: إنّ إنزال الماء الطهور يكفي في صدقه أن يكون الماء حين

---

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) تقدم في الجزء الأوّل: ٢٨.

النزول طاهراً، ولا يدلّ على استمرار الطهارة بعد ذلك.

ورابعاً: أنّ الطهوريّة من المحتمل أن تكون بمعنى المطهّرية، كما تقدّم في موضعه، ومعه لا تكون الآية متكفّلةً للطهارة ولا دالّةً عليها، على كلامٍ سبقت الإشارة إليه في أوّل الكتاب[1].

الوجه الثالث: أنّ التعارض مستحكم، ولا يمكن الترجيح على أساس موافقة الكتاب، فيتعيّن إعمال المرجِّح الثاني، وهو مخالفة العامّة، وهذا المرجِّح في صالح أخبار الطهارة والاعتصام؛ لأنّ العامّة ـ على ما نقل السيّد الأُستاذ[2] ـ متّفقون على انفعال ماء البئر بالملاقاة، ولهذا حمل الأخبار الدالّة على النجاسة، أو الآمرة بالنزح على التقية.

ويرد عليه:

أوّلاً: ما تقدّم من عدم استحكام التعارض؛ لوجود الجمع العرفيّ.

وثانياً: أنّ حمل الأخبار الدالّة على النزح أو النجاسة بألسنتها المختلفة على التقية بعيد جدّاً؛ وذلك لكثرتها البالغة إلى حدّ التواتر إجمالاً، وكونها أكثر بمراتب من الروايات الدالّة على الاعتصام. ومن الواضح أنّ التقية قد تَعْرِض للإمام عليه السلام، ولكنّ عروضها بهذا الشكل المستمرّ المتكرّر مع اختلاف الأحوال والرواة وطرق الأداء، بحيث يفوق البيانات الجدّية بمراتب، دون أن يكون فيها إشارة أو تعريض إلى كون الحال حال تقية، وعدم تكفُّل الأخبار الدالّة على الاعتصام شيئاً من الإشارة أو التعريض بذلك.

أقول: إنّ ذلك مستبعد جدّاً لمن لاحظ الأحاديث الواردة تقيةً في الفقه

---

(١) تقدّمت في الجزء الأوّل: الصفحة ٣٦.

(٢) التنقيح ١: ٢٨٤.

وخصوصيّاتها من حيث نسبتها إلى ما يعارضها ممّا هو وارد لبيان الواقع، وعدم خلوّها عادةً من بعض الإشارات والتلميحات في جملةٍ من الموارد.

هذا، مضافاً إلى ما يظهر من جملةٍ من روايات الانفعال من: أنّ أصل الانفعال بمرتبةٍ من مراتبه كان مركوزاً في أذهان الرواة، فكيف يفرض حصول هذا الارتكاز لدىٰ عددٍ كبيرٍ من الرواة لبياناتٍ غير جدِّية، مع أنّ الغالب في بياناتٍ من هذا القبيل أن تنضمّ إليها قرائن متّصلة أو منفصلة توضّح واقع الحال؟!

وثالثاً: أنّه لم يعلم ذهاب فقهاء العامّة المعاصرين للصادِقَين عليهما السلام إلى القول بانفعال ماء البئر مطلقاً على النحو المشهور بين فقهائنا المتقدِّمين، فإنّ السيد المرتضىٰ رحمه الله قد صرّح في الانتصار: بأنّ ممّا انفردت به الإمامية القول بأنّ ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسة، ويطهر عندنا ماؤها بنزح بعضه، وهذا ليس بقولٍ لأحدٍ من الفقهاء؛ لأنّ من لم يراعِ في الماء حدّاً إذا بلغ إليه لم ينجس بما يحلّه من النجاسات ـ وهو أبو حنيفة ـ لا يفصّل في هذا الحكم بين البئر وغيرها، كما فصّلت الإمامية، ومن راعى حدّاً في الماء إذا بلغه لم يقبل النجاسة ـ وهو الشافعيّ ـ لم يفصّل بين البئر وغيرها[1].

ونقل صاحب كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: أنّ المالكية قالوا: إذا مات في البئر حيوان برّيّ ذو دمٍ سائلٍ ولم تتغيّر البئر فلا ينجس، ويُنْدَب أن ينزح منها بقدر ما تطيب به النفس، ولا يحدّ ذلك بمقدارٍ معيّن[2].

وهكذا يظهر: أنّ الحكم بانفعال ماء البئر مطلقاً بمجرّد الملاقاة ليس ممّا اتّفقت عليه كلمة فقهاء العامّة.

---

(١) الانتصار: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٣.

الوجه الرابع: أن يقال باستحكام التعارض والتساقط بسبب عدم المرجّح العلاجي. وحينئذٍ يرجع: إمّا إلى العمومات الفوقية الدالّة على اعتصام طبيعيّ الماء، أو إلى أصالة الطهارة بعد الملاقاة مع النجاسة، ونحوها من الأُصول على فرض عدم وجود العمومات الفوقية، ونتيجة ذلك هو طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ولو كان قليلاً.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا موجب للتساقط بعد وجود الجمع العرفيّ، كما تقدّم.

وثانياً: أنّ إثبات الاعتصام بالرجوع إلى العمومات أو الأُصول مشكل.

أمّا العمومات: فإن أُريد ما دلّ بعمومه على اعتصام طبيعيّ الماء كرواية حريز[1] فهو معارض بما دلّ بعمومه على انفعال طبيعيّ الماء كموثّقة عمّار[2]، وماء البئر داخل تحت كلا المطلقين، فلا يتعيّن أحدهما للمرجعية. مضافاً إلى أنّه مقيّد بمثل مفهوم أخبار الكرّ الدالّ بإطلاقه على انفعال ماء البئر القليل، فكيف نرجع في ماء البئر القليل إلى إطلاق اعتصام طبيعيّ الماء؟

وإن أُريد ما دلّ على اعتصام طبيعيّ الماء النابع لشموله بالإطلاق لماء البئر فيكون هو المرجع فيرد عليه: أنّ مهمّ الدليل على اعتصام الماء النابع إنّما هو نفس صحيحة ابن بزيع الواردة في ماء البئر، والمفروض سقوطها بالمعارضة.

وأمّا الأُصول العملية فهي وإن كانت تقتضي طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ولكنّها لا تثبت الاعتصام بعنوانه إذا كان هذا العنوان موضوعاً لآثارٍ شرعيةٍ بالخصوص في مقام التطهير ونحوه.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

الوجه الخامس : أن يقال بتقديم الأخبار الدالّة على النجاسة بعد استحكام التعارض ؛ وذلك لأنّها متواترة إجمالاً ، خلافاً للأخبار الدالّة على الاعتصام ، فتدخل أخبار الاعتصام في أخبار الآحاد المعارضة للسنّة القطعية ، فتسقط عن الحجّية ؛ لما قُرِّر في محلّه من عدم حجّية خبر الواحد المعارض للدليل القطعيّ السند كتاباً أو سنّة .

ويرد عليه : أنّ سقوط خبر الواحد عن الحجّية بالمعارضة للسنّة القطعية فرع استحكام التعارض ، وعدم الجمع العرفي ، وقد تقدّم وجود الجمع العرفي .

بل التحقيق : أنّه يكفينا في المقام للتخلّص من محذور سقوط أخبار الطهارة عن الحجّية بملاك المعارضة للسنّة القطعية أن تكون أخبار الطهارة صالحةً للقرينية ولو بلحاظ مقدارٍ من الأخبار الدالّة على النجاسة ، ولو لم تكن صالحةً للقرينية على الجميع ؛ لأنّ كون الدليل على النجاسة سُنَّةً قطعيةً إنّما هو على أساس التواتر الإجمالي ، وهذا إنّما يثبت صدور بعض روايات النجاسة في الجملة . فإذا كان بعضها ممّا تصلح أخبار الطهارة للقرينية عليه احتمل انطباق ذلك البعض المعلوم صدوره بالتواتر الإجمالي عليه ، ومعه لا يحرز كون أخبار الطهارة مستحكمة التعارض مع السنّة القطعية .

هذا كلّه لو سلِّم التواتر الإجماليّ فيما تمّت دلالته من الأخبار على النجاسة بعد إفراز ما ناقشنا في أصل دلالته على ذلك ، وأخذ وجود المعارض المتعدّد بعين الاعتبار ، لوضوح أنّ وجود المعارض من العوامل المعيقة عن حصول اليقين بسبب تكاثر الأخبار ، فعشرون روايةً ـ مثلاً ـ ليس لها معارض قد تفيد اليقين على أساس التواتر الإجمالي ، وليس كذلك عشرون روايةً مبتلاة بمعارضٍ يتكوّن من خمس رواياتٍ مثلاً ، فالمعارض وإن لم يكن في نفسه قطعيّ السند ولكنّه يصبح من العوامل المانعة تكويناً عن قطعية السند في الطرف الآخر ، ومعه

لا يدخل في نطاق أخبار الآحاد المعارضة للسنّة القطعية.

الوجه السادس: يقوم على أساس محاولةٍ أُخرى للجمع بين الطائفتين المتعارضتين، بحمل الأخبار الدالّة على الاعتصام على فرض كثرة ماء البئر وكرّيته، وحمل الأخبار الدالّة على الانفعال والنزح على فرض عدم الكرّية، وبمثل هذا الجمع يمكن أن يستدلّ على قولٍ ثالثٍ في المسألة منسوبٍ إلى بعض الفقهاء، وهو التفصيل بين القليل والكثير في ماء البئر على نهج الماء المحقون الذي يختلف حكم قليله عن كثيره.

وما يمكن أن يُوَجَّه به الجمع المذكور أمران:

أحدهما: دعوى: أنّ أخبار انفعال ماء البئر مختصّة بنفسها بالقليل، وأمّا أخبار الاعتصام فهي مطلقة تشمل القليل والكثير، ومقتضى القاعدة حينئذٍ حمل أخبار الاعتصام على الكثير تقييداً لها بأخبار الانفعال التي هي أخصّ منها مطلقاً.

ووجه اختصاص أخبار الانفعال بالقليل: القرينة اللبّية الارتكازية التي تعتبر بحكم القرائن المتّصلة. وهذه القرينة هي عبارة عن مجموع ارتكازين:

أحدهما: ارتكاز متشرّعيّ لاعتصام الماء المحقون الكرّ.

والآخر: ارتكاز عرفي، وهو: أنّ وجود المادّة لماء البئر لا يمكن أن يكون سبباً لأسوئيّته من الماء المحقون.

وعلى أساس مجموع هذين الارتكازين يحصل مقيّد متّصل لأخبار الانفعال بالقليل خاصّة، وبهذا تكون أخصّ مطلقاً من أخبار الاعتصام، إذ لا يوجد في أخبار الاعتصام قرينة متّصلة على اختصاصها بالقليل، فيتعيّن التقييد.

والصحيح: عدم وجاهة هذه الدعوى؛ لأنّ بعض روايات الانفعال آبية عرفاً عن الحمل على القليل خاصّة، كما أنّ بعض روايات الاعتصام آبية عن

الحمل على الكثير خاصّة.

فمن الأوّل: الروايات الدالّة على الأمر بنزح خمسين دلواً، أو أربعين دلواً، أو سبعين دلواً، أو يتراوح عليه أشخاص في مقام النزح، فإنّ الغزارة الفعلية التي تفهم عرفاً من هذه التقديرات الكبيرة للنزح لا يمكن حملها عرفاً على القليل خاصّة. هذا بعد فرض دلالة أخبار النزح على النجاسة.

ومن الثاني: رواية ابن بزيع التي أخذ فيها الإمام عليه السلام عنوان ماء البئر وحكم باعتصامه؛ لظهور ذلك عرفاً في دخل العنوان في الاعتصام، ومع حمله على الكثير يلغو دخل العنوان، خصوصاً إذا أرجعنا التعليل بالمادّة في ذيل الرواية إلى الحكم بالاعتصام.

والأمر الآخر: أن يُقطع النظر عن القرينة الارتكازية التي أبرزناها في التقريب السابق لتقييد روايات الانفعال بالقليل، ويقال: بأنّ كلّاً من الطائفتين شامل للقليل والكثير، غير أنّ موثّقة عمّار[1] المفصّلة بين القليل والكثير تقيّد روايات الاعتصام بالكثير وروايات الانفعال بالقليل، وبذلك يرتفع التعارض بين الطائفتين. وقد ظهر الجواب على هذا ممّا تقدّم أيضاً.

الوجه السابع: أن يفترض كون الطائفتين متساويتين موضوعاً في الشمول للقليل والكثير معاً، وبعد استحكام التعارض وعدم المرجّح تسقط الطائفتان معاً، ونرجع حينئذٍ في ماء البئر القليل إلى مفهوم أخبار الكرّ، وفي ماء البئر الكثير إلى منطوقها، ونتيجة ذلك: التفصيل بين القليل والكثير؛ لوضوح أنّ أخبار الكرّ غير مختصّةٍ بالمحقون، فهي شاملة لماء البئر بالإطلاق فتتعيّن للمرجعية.

وهذا الوجه لا بأس به لو سُلّم التساقط، ولكنّه غير ثابت؛ لوجود الجمع

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٤، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٥.

وإذا تغيّر ثمّ زال تغيّره من قبل نفسه طَهُر؛ لأنّ له مادّة [(١)]. ونزح المقدَّرات في صورة عدم التغيّر مستحبّ [(٢)].

---

العرفيّ كما تقدّم.

وبما ذكرناه ظهر: أنّ الصحيح هو القول باعتصام ماء البئر عملاً بروايات الاعتصام، ولا تضرّ بذلك شهرة القول بالانفعال بين المتقدّمين؛ لاحتمال أن يكون تركهم للعمل بأخبار الاعتصام من أجل تطبيق قواعد التعارض، لا من أجل قصورٍ سَنَدِيٍّ ذاتيٍّ فيها في نظرهم، فلا يوجب سقوطها عن الحجّية.

كما أنّ الإجماع المُدَّعىٰ والمظنون حصوله في تلك الطبقات ظنّاً قوياً لا يكفي لإثبات الحكم بالانفعال؛ لاحتمال استناده إلى نفس ما بيدنا اليوم من الروايات، خصوصاً مع أنّ جملةً من كلمات المتقدّمين لم يصرَّح فيها إلّا بالأمر بالنزح دون الحكم بالانفعال.

## [فروع في تطهير ماء البئر وسائر المياه]

(١) كما في صحيحة ابن بزيع الدالّة على ذلك حكماً وتعليلاً، كما سبق تفصيلاً عند شرح مفادها فيبحوث الماء الجاري[(١)].

(٢) عملاً بروايات النزح، بعد الجمع العرفي بين الطائفتين بالحمل على المراتب، كما تقدّم توضيحه[(٢)].

---

(١) راجع الجزء الأوّل: ٣٧٠ وما بعدها.

(٢) راجع الصفحة ٦٧ وما بعدها.

وأمّا إذا لم يكن له مادّة نابعة فيعتبر في عدم تنجّسه الكرّيّة وإن سمّيَ بئراً، كالآبار التي يجتمع فيها ماء المطر ولا نبع لها [(١)].

مسألة ( ١ ) : الماء المتّصل بالمادّة إذا تنجّس بالتغيّر فَطُهْرُهُ بزواله ولو من قبل نفسه [(٢)]، فضلاً عن نزول المطر عليه، أو نزحه حتّى يزول، ولا يعتبر خروج ماءٍ من المادّة في ذلك [(٣)].

مسألة ( ٢ ) : الماء الراكد النجس ـ كرّاً كان أو قليلاً ـ يطهر بالاتّصال بكرٍّ طاهر، أو بالجاري، أو النابع غير الجاري، وإن لم يحصل الامتزاج على الأقوى [(٤)].

---

(١) لعدم صدق عنوان ماء البئر عليه حقيقةً؛ لِتَقَوُّم هذا العنوان بالمادّة، بل لو فرض صدقه عليه لم ينفع، بعد أن فهمنا من روايات اعتصام ماء البئر ـ بقرينة مناسبات الحكم والموضوع، أو بقرينة التعليل في صحيحة ابن بزيع ـ بأنّ اعتصام ماء البئر باعتباره ذا مادّةٍ فلا يشمل الحكم ما ليس له مادّة.

(٢) لأنّ خصوصية النزح ملغية، كما تقدّم عند الحديث عن صحيحة ابن بزيع في بحوث الماء المتغيّر[(١)].

(٣) لإطلاق التعليل في صحيحة ابن بزيع بالنحو الذي سبق توضيحه في بحوث الماء المتغيّر.

(٤) كما تقدّم في بحث مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس في مسائل الماء المتغيّر[(٢)].

---

(١) راجع الجزء الأوّل : ٣٢٠ وما بعدها.

(٢) راجع الجزء الأوّل : ٣٢٢ وما بعدها.

وكذا بنزول ماء المطر [١].

مسألة ( ٣ ) : لا فرق بين أنحاء الاتّصال في حصول التطهير ، فَيَطْهُرُ بمجرّده وإن كان الكرّ المطهّر ـ مثلاً ـ أعلى والنجس أسفل ، وعلى هـذا فإذا اُلقي الكرُّ لا يلزم نزول جميعه ، فلو اتّصل ثمّ انقطع كفى .

نعم ، إذا كان الكرّ الطاهر أسفل والماء النجس يجري عليه من فوق لا يطهر الفوقانيّ بهذا الاتّصال [٢].

---

(١) كما تقدّم في بحث مطهّرية ماء المطر [١].

(٢) والضابط : أنّ كلّ اتّصالٍ يوجب تقوّي أحد الماءين بالآخر ، فهو يكفي لتطهيره بالآخر إذا كان الآخر كرّاً . فالسافل يتقوّى بالعالي ، ولهذا يطهر به إذا كان العالي كرّاً ، والعالي الجاري لا يتقوّى بالسافل ، فلا يطهر عند نجاسته باتّصاله بالسافل وإن كان السافل كرّاً .

ونكتة هذا الضابط : أنّ مدرك مطهّرية الكرّ للماء المتنجّس المتّصل به : إمّا تطبيق عنوان المادّة عليه المأخوذة في التعليل في صحيح ابن بزيع ، بدعوى : إلغاء خصوصية المادّة الطبيعية ، وكون المادّة بمعنى مطلق ما يمدّ الماء من الماء المعتصم . وإمّا تطبيق قاعدة أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه ، وبالاتّصال يكون الماءان ماءً واحداً فيطهر جميعه . ومن الواضح أنّ كلا الأمرين لا يجريان فيما إذا كان المتنجّس هو العالي واتّصل بمعتصمٍ سافل .

أمّا الأوّل فلعدم صدق الإمداد ؛ لوضوح أنّ الكرّ السافل لا يمدّ العالي ، ولا موجب لإلغاء خصوصية الإمداد وإن ألغينا خصوصية المادّة الطبيعية .

---

(١) راجع الصفحة ٣٧ وما بعدها .

مسألة ( ٤ ) : الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر ، ولا يلزم صبُّ مائه وغسله [١] .

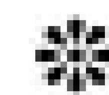
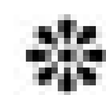
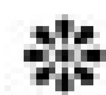
---

وأمّا الثاني فلأنّ المفروض ـ كما تقدّم ـ أنّ العالي لا يتقوّى بالسافل ، وهذا يعني إمكان أن ينفعل العالي مع عدم انفعال السافل إذا كان العالي قليلاً والسافل كرّاً ، وهو يؤدّي إلى أنّ التبعّض في الحكم على هذا النحو معقول ، فلا موجب للالتزام حينئذٍ بمطهّرية السافل الكرّ للعالي المتنجّس عند الاتّصال به .

وهذا بخلاف صورة ما إذا كان الماء السافل متنجّساً واتّصل بالعالي الكرّ ، فإنّ كلا الأمرين يجريان فيه .

أمّا الأوّل فلوضوح صدق الإمداد من العالي ، فيكون مطهّراً .

وأمّا الثاني فلأنّ العرف لا يتعقّل مع الوقوف نجاسة السافل دون العالي ، فإمّا أن ينجس الجميع ، وإمّا أن يطهر الجميع ، والأوّل على خلاف إطلاق دليل اعتصام العالي المفروض الكرّية ، فيتعيّن الثاني . وبذلك تثبت مطهّرية العالي الجاري أيضاً بالأولويّة العرفية .

(١) أمّا طهارة ماء الكوز فعلى أساس الاتّصال بالماء المعتصم .

وأمّا طهارة نفس الكوز فلكفاية المرّة في الغسل بالماء المعتصم ؛ لأنّ رواية عمّار الدالّة على الأمر بالثلاث مخصوصة بالماء القليل ، كما أشرنا في فروع ماء المطر [١] ، ومع عدم وجوب التعدّد لا يلزم صبّ ماء الكوز أيضاً ؛ لأنّ صبّه إن كان بلحاظ لزوم فصل ماء الغسالة فالصحيح عدم تقوّم عنوان الغسل بذلك ، وإن كان

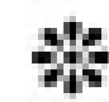
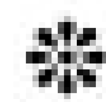
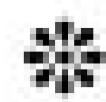
---

(١) تقدّم في الصفحة ٣٥.

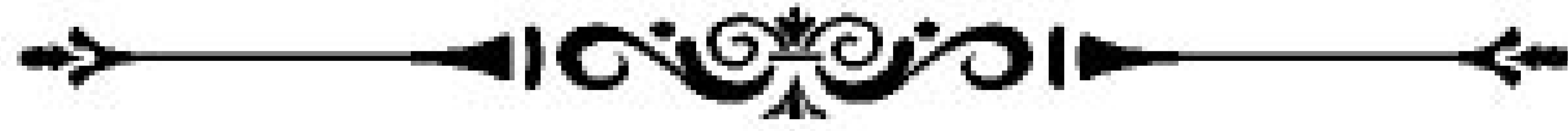
مسألة ( ٥ ) : الماء المتغيِّر إذا اُلقي عليه الكرّ فزال تغيّره به يطهر، ولا حاجة إلى إلقاء كرٍّ آخر بعد زواله [١]، لكن بشرط أن يبقى الكرّ المُلقىٰ على حاله من اتّصال أجزائه وعدم تغيّره، فلو تغيّر بعضه قبل زوال تغيّر النجس، أو تفرّق بحيث لم يبقَ مقدار الكرّ متّصلاً باقياً على حاله تنجّس ولم يكفِ في التطهير. والأوْلى إزالة التغيير أوّلاً؛ ثمّ إلقاء الكرّ أو وصله به.

---

بلحاظ أنّه لا أثر لغمس الكوز المليء بالماء في الحوض، إذ لا يتحقّق بذلك إحداث الغسل ما دامت الملاقاة للماء ثابتةً من أوّل الأمر، فلكي يتحقّق الغسل إحداثاً لابدّ من تفريغ الكوز وإدخاله في الحوض. فمن الواضح أنّ خصوصية الإحداث وإن كان اعتبارها هو مقتضىٰ الجمود على ظهور صيغة «اغسل» ولكنّ الارتكاز العرفيّ يلغي خصوصية الحدوث في باب الطهارة الخبثية؛ لأنّه يفهم من دليل التطهير بمناسبات الحكم والموضوع أنّ الميزان وصول الماء.

(١) لأنّ الدليل على مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس بعد زوال تغيّره يجري في صورة ارتفاع التغيّر بالكرّ الملقى ـ مع مراعاة الشروط المذكورة في المتن ـ بدون حاجةٍ إلى إلقاء كرٍّ آخر عليه، سواء كان الدليل التعليل في صحيح ابن بزيع، أو قاعدة عدم تبعّض الماء في الحكم.



# طرق ثبوت النجاسة

- العلم.
- البيّنة.
- خبر العدل الواحد.
- خبر صاحب اليد.
- صور التعارض في طرق ثبوت النجاسة.

مسألة ( ٦ ) : تثبت نجاسة الماء كغيره : بالعلم، وبالبيّنة، وبالعدل الواحد على إشكالٍ لا يترك فيه الاحتياط، وبقول ذي اليد وإن لم يكن عادلاً، ولا تثبت بالظنّ المطلق على الأقوى (١).

---

(١) استعرض في هذه المسألة الطرق المعتبرة لإثبات النجاسة، التي لابدّ من الخروج بها عن القاعدة الأوّلية المقتضية للطهارة.

وكان الأفضل إلقاء القاعدة أوّلاً، ثمّ بيان طرق الخروج عنها، غير أنّه أجَّل إلقاء القاعدة بصورةٍ صريحةٍ إلى فصلٍ لاحقٍ في الماء المشكوك. وعلى هذا الأساس سوف نفرض في المقام تمامية القاعدة، ونتكلّم عن طرق الخروج عنها تبعاً للماتن قدس سره.

وتوضيح الحال في ذلك : أنّ الفقهاء ذكروا عدّة طرقٍ لإثبات النجاسة، وهي كما يلي :

**١ ـ العلم :**

ولا شكّ في الخروج به عن عموم أصل الطهارة ؛ لكونه محقّقاً للغاية التي

أُخذت في دليل القاعدة، وإنّما الكلام في أنّ العلم المأخوذ غايةً لها هل هو طريق صرف إلى النجاسة الواقعية، أو مأخوذ في موضوعها؟ وسوف يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ تحقيق ذلك عند البحث حول قاعدة الطهارة وتنقيح جهاتها[١]، ويترتّب على ذلك عدّة ثمرات:

منها: أنّه بناءً على الطريقية لا يفرق بين علمٍ وعلم. وأمّا بناءً على الموضوعية فيمكن التفصيل بين أنحاء العلم، بأن يُدَّعىٰ ـ مثلاً ـ انصراف الدليل عن علم الوسواسي، وسوف يأتي لذلك مزيد توضيحٍ وتحقيق إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّه بناءً على عدم أخذ العلم في موضوع النجاسة الواقعية وكون العلم طريقاً صرفاً تقوم سائر الحجج مقامه في تنجيزها. وأمّا بناءً على الموضوعية فلا تقوم الأمارات والأُصول مقامه بمجرّد قيام دليلٍ على حجّيتها؛ لأنّها لا تقوم مقام القطع الموضوعي، ولو كان مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقية ـ على ما حققناه في الأُصول ـ فيحتاج قيامها حينئذٍ مقام العلم إلى قرينةٍ خاصّة.

### ٢ ـ البيّنة:

ويمكن الاستدلال على حجّيّتها بوجوه:

الأوّل: استفادة ذلك ممّا دلّ على حجّيّتها في باب القضاء[٢]، وحيث إنّ هذا الدليل وارد في القضاء وفصل الخصومة، فالاستناد إليه لإثبات حجّية البيّنة في أمثال المقام يحتاج إلى توجيه. ويمكن أن يقرَّب هذا التوجيه بعدّة تقريبات:

---

(١) في الصفحة ٢١٥ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم والدعوى، الحديث ١.

أحدها: ما ذكره المحقّق الهمداني ﴿﴾[1] من التعدّي عن مورد الدليل بالأولوية أو المساواة؛ وذلك لأنّه يقتضي جعل الحجّية لبيّنة المدّعي المعارضة دائماً للقواعد التي توافق قول المنكر، والتي قد تكون من قبيل قاعدة اليد وأمثالها من الأمارات العقلائية، فإذا كانت البيّنة حجّةً رغم معارضتها لمثل قاعدة اليد، فحجّيّتها في أمثال المقام ـ ممّا لا يكون فيه معارض لها سوى أصالة الطهارة ونحوها ـ أوضح.

ولا بدّ أن يرجع هذا البيان إلى دعوى الأولوية العرفية، التي توجب دلالةً التزاميةً عرفيةً في دليل حجّية البيّنة في باب القضاء على حجّيتها في أمثال المقام، لا إلى دعوى الأولوية العقلية ليقال بأنّها موقوفة على الاطّلاع الشامل على الملاكات الواقعية.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ[2] على ذلك نقضاً وحلّاً.

أمّا النقض فبأنّ حجّية شيءٍ في باب القضاء لا تستلزم حجّيته في غير هذا الباب؛ لوضوح أنّ اليمين حجّة في ذلك الباب، مع عدم حجّيته في غيره.

وأمّا الحلّ فبأنّ باب القضاء يتميّز بنكتة، وهي لزوم فصل الخصومة حفظاً للنظام، ومثل هذه النكتة غير موجودةٍ في سائر الموارد.

والتحقيق: أنّه لا يتمّ النقض، ولا الحلّ، ولا أصل التقريب.

أمّا النقض فبتوضيح الفرق بين البيّنة واليمين، فإنّ حجّية اليمين في باب القضاء ليست بمعنى حجّيتها في إثبات الواقع الذي يطابق قول المنكر، فإنّ هذا الواقع يثبت بالأصل الجاري دائماً على طبق قول المنكر، ولهذا يصحّ لنا

---

(١) مصباح الفقيه ـ كتاب الطهارة: ٦٠٩.

(٢) التنقيح ١: ٣١٥، ومدارك العروة الوثقى ٢: ٥٥.

ترتيب الأثر عليه ولو لم يكن هناك يمين من المنكر. وإنّما حجّية اليمين بمعنى حجّيته في فصل الخصومة، أي كونه موضوعاً لحكم الحاكم بفصل الخصومة على طبق الأصل، ومثل هذه الحجّية لا معنى لجريانها في غير باب القضاء.

وأمّا بيّنة المدّعي فحجّيّتها ليست بمعنى كونها فاصلةً للخصومة فقط، بل هي حجّة أيضاً بلحاظ إثبات الواقع على طبق كلام المدَّعي، إذ لا مثبت له سوى البيّنة. ومن هنا أمكن دعوى التعدّي من حجّيتها في إثبات الواقع في باب القضاء إلى سائر الموارد.

وأمّا الحلّ فكأنّه يراد أن يقال هنا نظير ما يقال عادةً في ردّ الاستدلال بمقبولة ابن حنظلة[1] الدالّة على الترجيح بين الحاكمين، إذ قد يستدلّ بها على إجراء نفس المرجّحات بين الراوِيَين، فيعترض على ذلك ـ عادةً ـ بإبراز نكتةٍ توجب عدم التعدّي في إعمال تلك المرجّحات من الحاكِمَين إلى الراوِيَين، وهي: أنّ التخيير معقول بين الروايتين المتعارضتين، ولكنّه غير معقولٍ بين الحكمَين المتعارضين؛ لأنّ المقصود فصل الخصومة، وهي لا تفصل بالتخيير، فيتعيّن إعمال المرجّحات بين الحاكِمَيْن، ولا يلزم ذلك بين الراويين.

ففي المقام يقال أيضاً: إنّ نكتة فصل الخصومة لعلّها هي السبب في جعل الحجّية للبيّنة في باب القضاء، فكيف يمكن التعدّي؟!

والاعتراض على الاستدلال بالمقبولة وإن كان تامّاً ولكنّ توجيه مثله في المقام غير تامٍّ؛ لأنّ نكتة فصل الخصومة إنّما تستدعي جعل الحجّة التي يقضي الحاكم على أساسها، ولكنّها لا تعيّن هذه الحجّة في البيّنة المطابقة لقول المدّعي،

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

أو في الأصل المطابق لقول المنكر، فترجيح البيّنة على الأصل في الحجّية إنّما يكون لطريقية البيّنة في نظر الشارع، وكونها أقوى كشفاً من الأُصول المعارضة، فيتجّه التعدّي حينئذٍ.

هذا، مضافاً إلى أنّ دليل حجّية البيّنة في باب القضاء ليس قاصراً على موارد الخصومة، بل يشمل موارد القضاء بإقامة حدٍّ، من قبيل حدّ شرب الخمر ونحوه ممّا لا خصومة فيه، فلولا شدّة اعتماد الشارع على كاشفية البينة عن الواقع لَمَا أناط بها إثبات الواقع الذي يكون موضوعاً لوظيفةٍ شرعيةٍ في غاية الخطورة من قبيل الحدّ، ومعه كيف لا يفهم عرفاً من دليل حجّية البينة هذا اعتماد الشارع عليها مطلقاً، وفي أمثال النجاسة والطهارة؟!

وأمّا أصل التقريب فلأنّ اعتماد الشارع على البيّنة في مورد القضاء وإلغاءه للأُصول في مقابلها وإن كان يكشف عن كونها في نظره أقوى وأصوب كشفاً ولكن لا يلزم من إلزام الشارع بالأخذ بها في باب القضاء إلزامه بالأخذ بها في غير هذا الباب وإلغاء الأُصول؛ لأنّ مراتب اهتمام الشارع بالايصال إلى الواقع متفاوتة، فقد يكون غرضه في الإيصال إلى الواقع في موارد حقوق الناس وخصوماتهم أشدّ من غرضه في الإيصال إلى الواقع في مثل الطهارة والنجاسة.

ثانيها: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1]، وتوضيحه: أنّ البينة في قوله ﷺ: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات» إذا حملت على معناها اللغويّ العرفيّ كانت بمعنى ما يبيّن الشيء ويكون حجّةً عليه، وحيث إنّ هذا القول نفسه في مقام إنشاء الحجّية القضائية للبيّنة ـ أي كونها حجّةً في مقام القضاء ـ فهناك حجّيتان في القول المذكور:

---

(١) التنقيح ١: ٣١٧.

إحداهما: مجعولة فيه، وهي حجّية البيّنة في القضاء.

والأُخرى: الحجّية المأخوذة في موضوعه، التي تدلّ عليها نفس كلمة «البيّنة» بمعناها اللغويّ والعرفي، ولا بدّ أن تكون هذه الحجّية غير الحجّية المجعولة في نفس ذلك القول، فهي إذن الحجّية في نفسها، وحيث إنّ النبيّ ﷺ طبّق الموضوع على شهادة عدلين فيثبت أنّها حجّة في نفسها، وبذلك يتمّ المطلوب.

وأمّا إذا حملنا البيّنة المأخوذة موضوعاً لقوله: «أقضي بينكم بالبيّنات» على شهادة عدلين ابتداءً فلا يستفاد من القول المذكور نحوانِ من الحجّية ليتمّ هذا التقريب.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه لو سلّمت الاستفادة المذكورة فلا يكون في الدليل إطلاق يتمسّك به لإثبات أنّ حجّية البيّنة في نفسها ثابتة في جميع الموارد؛ لأنّ الدليل كان مسوقاً لبيان الحجّية القضائية للبيّنة، لا لحجّيتها الأُخرى، وإنّما أُخذت الحجّية الأُخرى مفروغاً عنها في موضوع الكلام، وما دام الدليل غير مسوقٍ لبيانها فلا يمكن إثبات الإطلاق في حجّية البيّنة.

وثانياً: أنّ قوله: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات» لو كان في مقام إنشاء الحجّية في باب القضاء بهذا الخطاب فقد يتّجه ما ذكر، وأمّا إذا كان في مقام الإخبار وتوضيح أنّ النبيّ ﷺ لا يستعمل في مقام القضاء علمه الغيبيّ وإنّما يعمل الموازين والحجج الظاهرية فلا يتضمّن القول المذكور حينئذٍ نحوين من الحجّية، بل نحواً واحداً.

ففرق بين أن يقال: «جعلت الحجّية في باب القضاء لما هو حجّة»، أو يقال: «لا أعتمد في باب القضاء على علم الغيب، بل على الحجّة»، فإنّ

الأوّل تستفاد منه حجّية في المرتبة السابقة على الحجّية القضائية، بخلاف الثاني.

ثالثها: أن يقال: إنّ قوله: «أقضي بينكم بالبيّنات» بعد ضمِّ الصغرى إليه، المتحصّلة من فعل النبيّ وتطبيقه لعنوان البيّنة على شهادة عدلين ـ الذي هو أمر معلوم وواضح ـ يدلّ على أنّ شهادة عدلين بيّنة، أي ممّا يبيّن المطلب ويوضّحه، وهذه الدلالة وإن لم يكن لها إطلاق في نفسها ولكن بضمّ ارتكازية حجّية البيّنة عقلائياً ينعقد لمثل تلك الدلالة ظهور في إمضاء ما عليه العقلاء من حجّية البيّنة، وبذلك يكسب الدليل الإطلاق من إطلاق الارتكاز الممضىٰ.

فإنّ الأدلّة التي تتكفّل قضايا مركوزةً عقلائياً ينشأ لها ظهور في إمضاء الارتكاز، بنحوٍ يكون مفادها تابعاً لدائرته سعةً وضيقاً، ولعلّ هذا التقريب أوجه من سابقيه.

الثاني من الوجوه الدالّة على حجّية البيّنة: الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة التي ورد في ذيلها: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»[1].

وقد يستشكل في ذلك باختصاصها بحجّية البيّنة في مقابل الحلّ المشار إليه بكلمة «هذا»، لا في مقابل الطهارة.

وبعد فرض التجاوز عن هذا الإشكال: إمّا بدعوى إلغاء العرف لخصوصية الحلّ في مقابل الطهارة وفهمه جعل الحجّية للبيّنة في مقابل الأُصول والقواعد الترخيصية، أو بتوسيع نطاق الحلّ وإعطائه معنىً يشمل الحلّية الوضعية على نحوٍ تكون الطهارة معه نحواً من الحلّ أيضاً، أو بملاحظة آثار الطهارة فتكون البيّنة

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حجّةً على نفي الحلّية التي هي أثر الطهارة، ومع عدم إمكان التفكيك عرفاً بين نفي الأثر ونفي سببه في الأمارات المركوز كون مثبتاتها حجّة أيضاً يثبت نفي الطهارة.

أقول: بعد فرض التجاوز بأحد هذه التقريبات يبقى الإشكال من ناحية سند الرواية؛ لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة. ودعوى: أنّ رواياته كلّها متقنة ومحكمة إنّما تدلّ على فضله، لا على وثاقته.

الثالث من الوجوه: الإجماع، ولا ينبغي الاستشكال فيه لمن لاحظ كلماتهم في الموارد المتفرّقة في الفقه، التي يستظهر منها المفروغية عند الجميع عن حجّية البينة على الإطلاق.

فإن كان هذا الإجماع مستنداً إلى رواية مسعدة بن صدقة كان بنفسه سبباً صالحاً للوثوق بالرواية. وإن كان مستنداً إلى استظهار الكلّية من روايات القضاء فهذا بنفسه يؤكّد عرفية هذا الاستظهار وصحّته.

وإن كان غير مستندٍ إلى ما تقدّم فهو إجماع تعبّديّ صالح لأن يكشف عن تلقّي معقده بطريقٍ معتبر، فالاعتماد على الإجماع في المقام بمثل هذا البيان ليس ببعيد.

### ٣ ـ خبر العدل الواحد:

ومردّ البحث في ذلك إلى الكلام عن حجّية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية بعد الفراغ ـ في الأُصول ـ عن حجّيته في الشبهات الحكمية. والبحث في ذلك يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأُولى: في إمكان التمسّك بنفس دليل حجّية خبر الواحد في الشبهة الحكمية لإثبات حجّيته في الشبهة الموضوعية، ولو لم تكن الشبهة الموضوعية

ملحوظةً فيه بالإطلاق، وذلك بأحد تقريبين:

الأوّل: أن يُدَّعىٰ رجوع الشبهة الحكمية إلى الشبهة الموضوعية في الحقيقة، فيكون دليل الحجّية في الأُولى دليلاً عليها في الثانية، فإنّ زرارة ـ مثلاً ـ في الشبهة الحكمية لا يخبر عن الحكم الكلّيّ الإلٰهيّ بوجوب السورة ابتداءً، بل عن ظهور كلام الإمام عليه السلام الذي هو مصداق لكبرى حجّية الظهور شرعاً، فيكون إخباراً عن الموضوع في الحقيقة.

والجواب على ذلك: أنّ فرقاً يظلّ ثابتاً بين خبر زرارة وإخبار العادل عن نجاسة الثوب رغم هذا الإرجاع، وهو: أن خبر زرارة فيه حيثيتان:

إحداهما: كونه إخباراً عن الموضوع لحجّية الظهور.

والأُخرى: كونه كاشفاً ـ ولو بتوسّط كشفه عن كلام المعصوم ـ عن الحكم الكلّيّ بوجوب السورة، وإخبار العادل بنجاسة الثوب يشترك مع خبر زرارة في الحيثية الأُولى دون الثانية، فلا يمكن التعدّي.

وقد ذهب السيّد قدس سره في المستمسك[1] إلى نظير التقريب المذكور لإثبات حجّية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية، لكن لا مطلقاً، بل ما كان من قبيل الخبر عن اجتهاد الشخص، أو وثاقة الراوي. وأفاد في وجه ذلك: أنّ المراد من عموم مادلّ على حجّية الخبر في الأحكام الكلّية ما يؤدّي إلى الحكم الكلّي، سواء أكان بمدلوله المطابقيّ أم الالتزامي، وخبر العادل عن اجتهاد الشخص وإن كان بلحاظ مدلوله المطابقيّ إخباراً عن الموضوع الخارجي ولكنّ مدلوله الالتزاميّ هو ثبوت الحكم الواقعيّ الكلّي الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد، وإخبار زرارة كذلك أيضاً فإنّه بمدلوله المطابقيّ إخبار عن موضوعٍ وهو كلام

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٨.

الإمام عليه السلام، وبالالتزام إخبار عن الحكم الكلّي، فلا فرق بين الخبرين في الحجّية.

والتحقيق: أنّ دليل حجّية الخبر في الشبهة الحكمية لم يدلّ على حجّية الخبر عن الحكم الكلّيّ بهذا العنوان؛ ليبذل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات إلى الخبر عن الحكم الكلّيّ بالالتزام، وإنّما دلّ الدليل المتحصّل من السنّة المتواترة إجمالاً على مضمون مثل قوله: «العُمَريّ وابنه ثقتان، فما أدَّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»[1]. فموضوع الحجّية هو الخبر الذي يعتبر أداءً عن الإمام، وهذا ينطبق على خبر زرارة، دون خبر العادل عن الاجتهاد. ومن أجل ذلك قلنا في موضعه من كتاب الخمس: إنّ أخبار التحليل قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجّية لها وإن حملت على التحليل المالكي؛ لأنّها وإن لم تكن إخباراً عن الحكم الكلّيّ ولكنّها أداء عن الإمام عليه السلام، فيشملها موضوع الحجّية في ذلك الدليل.

الثاني: التعدّي بملاك الأولوية العرفية، بمعنى أنّ العرف يرى أنّ المولى إذا كان يعتمد على خبر الواحد في إيصال الحكم الكلّيّ أو نفيه، مع ما يترتّب على ذلك من وقائع كثيرةٍ من الامتثال والعصيان فهو يعتمد عليه في إيصال الموضوع ونفيه، الذي لا يترتّب عليه إلّا واقعة واحدة من وقائع الامتثال أو العصيان. وهذه الأولوية العرفية تجعل دلالةً التزاميةً عرفيةً في دليل الحجّية يثبت بها حجّية الخبر في الموضوعات.

ولا يخلو هذا البيان من وجاهة. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الانسداد النوعيّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

لباب العلم الوجدانيّ في الأحكام ثابت دونه في الموضوعات، فلعلّ ذلك الانسداد أوجب التوسعة التعبّدية لدائرة العلم الذي يخرج به عن الأُصول في الأحكام، ولم تعمل توسعة مماثلة في الموضوعات.

الجهة الثانية: في دعوى أنّ دليل حجّية الخبر في الشبهة الحكمية له إطلاق في نفسه للشبهة الموضوعية أيضاً.

وتحقيق هذه الدعوى باستعراض المهمّ من أدلّة تلك الحجّية؛ ليرى مدى الإطلاق فيها للشبهة الموضوعية. ومهمّ تلك الأدلّة أُمور:

أحدها: السيرة العقلائية، ولا إشكال في شمولها للشبهة الموضوعية، وإنّما الكلام في دعوى الردع عن إطلاقها لهذه الشبهة لإحدى روايتين:

الرواية الأُولى: خبر مسعدة بن صدقة المتقدّم، حيث حصر الإثبات بالعلم والبيّنة، فيدلّ على عدم حجّية خبر الواحد: إمّا بتقريب التمسّك بإطلاق المغيّىٰ في قوله: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»، أو بتقريب أنّ خبر الواحد لو كان حجّةً في الموضوعات لزم إلغاء عنوان البيّنة، وهو خلاف الظهور العرفيّ لأخذ هذا العنوان، وليس مجرّد تقييدٍ للإطلاق فحسب.

غير أنّ التقريب الثاني إنّما يتمّ لو كان المدّعىٰ حجّية خبر الواحد مطلقاً على نحو حجّية البيّنة المجعولة في الخبر، الشاملة لموارد الخصومة ولموارد المعارضة لليد، بل وحتّى في مقابل الإقرار على ما قد يظهر من قوله: «لعلّه حرّ قد باع نفسه».

وأمّا مع عدم الالتزام بحجّية الخبر في هذه الموارد فيبقى لعنوان البيّنة خصوصية، ولا يلزم إلغاؤه، فلا محذور إذن سوى تقييد الإطلاق.

والجواب عن دعوى الرادعيّة المذكورة عن السيرة بهذا الخبر يمكن

بوجوه :

الأوّل : أنّ الرواية ضعيفة السند ، فهي لا توجب ثبوت الردع .

فإن قيل : إنّ احتمال صدقها يوجب على الأقل احتمال الردع ، وهو كافٍ لإسقاط السيرة عن الحجّية ؛ لتوقّف حجّيتها على الجزم بالإمضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع .

قلنا : إنّ عدم الردع قبل الإمام الصادق عليه‌السلام في صدر الإسلام محرز ؛ لعدم نقل ما يدلّ على الردع ، ويكشف ذلك عن الإمضاء حدوثاً ، فإذا أوجب خبر مسعدة عن الصادق الشكّ في نسخ ذلك الإمضاء الثابت في أوّل الشريعة جرى استصحابه .

الثاني : أنّ الرواية حتّى لو صحّ سندها لا تكفي لإثبات الردع ؛ لأنّ مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسّخها ، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لو كان الشارع قاصداً ردعها ومقاومتها لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك كما صدر بالنسبة إلى القياس ؛ لشدّة ترسّخ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وتركّزها ، ولما اكتفى بإطلاق خبرٍ من هذا القبيل .

الثالث : أن تحمل البيّنة في الخبر على المعنى اللغوي ، أي مطلق الكاشف ، فلا تكون الرواية رادعة ، بل يكون دليل حجّية الخبر محقّقاً مصداقاً للبيّنة .

وهذا بعيد ؛ نظراً إلى صدور الرواية في عصر الإمام الصادق عليه‌السلام ، الذي كان المعنى الاصطلاحيّ للبيّنة ـ وهو شهادة عدلين ـ قد شاع فيه وتركّز في أذهان المتشرّعة .

وممّا يؤكّد استظهار المعنى الاصطلاحيّ : أنّه بناءً عليه يتمّ التقابل بين « يستبين لك » و « تقوم به البيّنة » . وأمّا على الحمل على المعنى اللغويّ فلا تقابل ، بل يدخل الثاني في الأوّل ، إلّا بإعمال عنايةٍ بحمل الاستبانة على ظهور الشيء

في نفسه، لا بمظهر.

الرابع: أن الغاية في خبر مسعدة مشتملة على عنوانَـي: «الاستبانة» المساوقة للعلم، و «البيّنة»، ودليل حجّية الخبر ـ وهو السيرة ـ يجعل خبر الواحد علماً بالتعبّد، فيكون مصداقاً للغاية، ومعه لا يعقل الردع عنه بإطلاق المغيّىٰ.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذه الحكومة سنخ ما يدّعى في الأُصول من حكومة دليل حجّية الخبر على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؛ لاقتضائه كون الخبر علماً.

وقد أجبنا هناك[1]: بأنّ مفاد الآيات هو النهي عن العمل بالظنّ إرشاداً إلى عدم حجّيته، فإذا كانت الحجّية بمعنى جعل الأمارة علماً فمفاد الآيات نفسه هو نفي العلمية التعبّدية عن الظنّ، فيكون في عرض دليل الحجّية، ولا يعقل حكومة لهذا الدليل عليه. ونفس هذا الكلام يأتي في المقام؛ لأنّ مفاد خبر مسعدة هو حصر الحجّة بالعلم والبيّنة، ونفي حجّية ما عداها.

وثانياً: أنّ الحكومة إنّما تتمّ عرفاً لو لم تقم قرينة في دليل المحكوم على أنّ العلم لوحظ بما هو علم وجدانيّ خاصّةً، كما في المقام، فإنّ العلم جعل في مقابل البيّنة التي هي علم تعبّدي، وهذه المقابلة بنفسها قرينة عرفاً على أنّ المولى لاحظ في العلم خصوص الفرد الوجدانيّ بنحوٍ يأبىٰ عن التوسعة بالحكومة.

الخامس: ما قيل[2]: من أنّ رواية مسعدة لا يمكن أن تكون رادعةً عن

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٣٤٠.

(٢) لم نعثر عليه.

السيرة على حجّية خبر الثقة ؛ لأنّها بنفسها خبر الثقة ، فلو ردعت عن السيرة لزم منه أن تردع عن نفسها ، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها .

وهذا الجواب أغرب ما قيل في المقام ! لأنّ المدّعى ردع خبر مسعدة عن العمل بالخبر في الشبهات الموضوعية ، وخبر مسعدة نفسه خبر في الشبهة الحكمية ، لا الموضوعية ، فلا يشمله الردع .

الرواية الثانية : رواية عبد الله بن سليمان الواردة في الجبن : «كلّ شيءٍ لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[١] .

وجملة من المناقشات في رادعية خبر مسعدة عن السيرة لا تأتي في المقام إلّا أنّها تختصّ بمناقشةٍ أخرى ، وهي ورودها في موردٍ مخصوص ، فيتوقّف إثبات الردع بها على إلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفيّ ، ومع ذلك لا يمكن التعويل عليها ؛ لضعف سندها ، حيث لم يثبت توثيق عبد الله بن سليمان راوي الرواية ، وكذلك بعض من تقدّمه في سلسلة السند .

ثانيها[٢] : سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على الرجوع إلى الروايات ، والاعتماد عليها في مقام التعرّف على الحكم الشرعي .

وقد أثبتنا في الأُصول[٣] بقرائن وتقريباتٍ خاصّةٍ ثبوت هذه السيرة على العمل بالأخبار في مقام الاستنباط ، وأمّا انعقادها على العمل بالخبر في الموضوعات على الإطلاق فلا دليل عليه .

ثالثها : الكتاب الكريم ، وأهمّ ما استدلّ به من الكتاب على الحجّية : آية

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، الحديث ٢ .

(٢) أي : ثاني أدلّة حجّية الخبر في الشبهة الحكمية .

(٣) بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

الكتمان[١]، وآية النفر[٢]، وآية النبأ[٣].

وعدم شمول الآيتين الأوليتين للشبهات الموضوعية واضح. وإنّما الكلام في شمول آية النبأ على تقدير تمامية الاستدلال بمفهومها على الحجّية، وشمولها لا إشكال فيه، وإنّما الجدير بالبحث علاج المعارضة بين إطلاق مفهوم آية النبأ وإطلاق خبر مسعدة بن صدقة على فرض اعتباره في نفسه، فإن كان أحدهما أخصّ من الآخر قُدِّم الأخصّ، وإن كان بينهما عموم من وجهٍ سقط إطلاق الخبر؛ لدخوله في عنوان الخبر المخالف للكتاب الساقط عن الحجّية رأساً.

فقد يقال: إنّ بينهما عموماً من وجه؛ لأنّ المفهوم يدلّ على حجّية الخبر في الأحكام والموضوعات، وخبر مسعدة يدلّ على عدم حجّية غير البيّنة في الموضوعات، سواء كان خبراً أو غيره.

وقد يقال: إنّ آية النبأ أخصّ؛ لأنّ مفهومها وإن كان يشمل الشبهة الحكمية إلّا أنّ المتيقَّن منها هو الشبهة الموضوعية باعتباره مورد منطوقها، فتكون كالأخصّ من إطلاق النفي في خبر مسعدة.

وقد يقال: إنّ مفهوم آية النبأ لا يعارض خبر مسعدة بن صدقة بذاته، بل بإطلاقه المقتضي لعدم وجوب التعدّد، فكأنّه يقول: خبر الواحد في الشبهة الموضوعية حجّة، سواء تعدّد أوْ لا، وخبر مسعدة يقول: لا حجّة في الشبهة الموضوعية غير البيّنة، سواء كان خبر الواحد أوْ لا، فالنسبة هي العموم من وجه، حتّى مع تخصيص مفهوم آية النبأ بالشبهة الموضوعية، ويسقط حينئذٍ إطلاق

---

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الحجرات: ٦.

الخبر في مقابل إطلاق الكتاب.

رابعها: الأخبار المستدلّ بها على حجّية خبر الواحد في الشبهة الحكمية، ويكفي في المقام أن تتمّ دلالة بعضها؛ لأنّ حجّية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية لا تتوقّف على تواتر النصّ الدالّ عليها كما تتوقّف على ذلك حجّية الخبر في الشبهة الحكمية، وبالإمكان حينئذٍ تتميم دلالة بعضها، من قبيل رواية: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أدّيا فعنّي يؤدّيان»[1].

وتقريب ذلك: أنّ التفريع في الرواية يجعلها مشتملةً على حكمٍ وتعليل، فكأنّه قيل: ما أدّيا فعنّي يؤدّيان؛ لأنّهما ثقتان. وهذا تعليل بالصغرى مع حذف الكبرى. وفي موارد حذف الكبرى من التعليل ـ إن لم تكن هناك كبرى مركوزة معهودة عقلائياً تناسب الصغرى المصرّح بها ـ تعيّن ملء الفراغ بتقدير كبرى محدّدةٍ على نحوٍ يكفي لاقتناص النتيجة المصرّح بها، لا أوسع من ذلك؛ لأنّ النتيجة المصرّح بها تكون قرينةً على ذلك المقدار، ولا قرينة على كبرى أوسع من ذلك، فيُنفى الأوسع بمقدّمات الحكمة بعد فرض كون المولى في مقام بيان التعليل صغرىً وكبرى.

وأمّا إذا كانت هناك كبرى معهودة عرفاً ومن المركوز مناسبتها للصغرى المصرّح بها فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً على ملء الفراغ بتقدير تلك الكبرى المعهودة ولو كانت أوسع من مقدار الحاجة إلى اقتناص النتيجة.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الحاجة إلى اقتناص النتيجة المستفادة من قوله: «ما أدّيا فعنّي يؤدّيان» يكفي فيها تقدير حجّية خبر الثقة في الأحكام كبرى في القياس، ولكن حيث إنّ كبرى حجّية خبر الثقة بنحوٍ أوسع مركوزة،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

فينصرف ملء الفراغ إليها حفظاً لمناسبات الصغرى والكبرى المركوزة في الذهن العرفي، ومعه يتمّ الاستدلال على المطلوب.

الجهة الثالثة: في الاستدلال على حجّية الخبر في الشبهة الموضوعية بالروايات الخاصّة الواردة بهذا الشأن في الموارد المتفرّقة، بأن يستفاد منها حجّية الخبر في الموضوعات مطلقاً: إمّا لإلغاء خصوصية المورد فيها؛ للجزم بأنّ تلك الموارد المتفرّقة على اختلافها وتشتّتها لا يحتمل اشتراكها جميعاً في نقطةٍ تتميّز بها عن سائر الشبهات الموضوعية. وإمّا لإلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفيّ الذي قد يوجب ظهور الدليل أحياناً في مثالية المورد. وهذا الفهم العرفي قد يُدَّعىٰ بلحاظ كلّ روايةٍ بمفردها، وقد يُدَّعى بلحاظ مجموع الروايات، بمعنى: أنّ العرف بعد ملاحظة الروايات في الموارد المتعدِّدة يستظهر بلحاظ المجموع مثالية تلك الموارد، وإن كان قد لا يستظهر المثالية لو اقتصر على ملاحظة بعض الروايات في مورد واحدٍ أو موردين؛ لأنّ احتمال دخل خصوصية موردٍ واحدٍ أو موردين قد يكون احتمالاً عرفياً، بينما لا يكون احتمال دخل خصوصيات الموارد المتفرّقة جميعاً احتمالاً عرفياً وإن كان موجوداً ثبوتاً. وهذا مبنيّ على أنّ حجّية الظهور تشمل الظهور المتحصّل من مجموع أدلّةٍ متفرّقةٍ عند ملاحظتها جميعاً كخطابٍ واحد، وقد تعرَّضنا إلى ذلك في الأُصول[1].

فمن تلك الروايات: رواية معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام في جرذٍ مات في زيتٍ أو سمنٍ أو عسلٍ، أنّه قال في بيع ذلك الزيت: «يبيعه ويُبَيِّنه لمن اشتراه ليستصبح به»[2].

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٩٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١ وذيله.

وتقريب الاستدلال : أنّ الإمام عليه‌السلام أمر البائع بـالبيان، وهـذا بـمفرده لا يكفي لإثبات الحجّية، إذ قد يكون بملاك خروج البائع عن العهدة، ولو لم يتعيّن القبول على المشتري، ولكن علّل ذلك بقوله : «ليستصبح به»، وهو ظاهر في المفروغية عن أنّ المشتري يرتّب الأثر على إخبار البائع، ولا موجب لهـذه المفروغية سوى حجّية الخبر.

ومنها : رواية ابن بكير، قال : سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، وهو لا يصلّي فيه ؟ قال : «لا يعلمه» قال : فإن أعلمه ؟ قال : «يعيد»[١]. فإنّ الأمر بالإعادة إنّما هو لحجّية الخبر.

ومنها : رواية بكر بن حبيب، قال : سئل أبو عبد الله عليه‌السلام عن الجبن، وأنّه توضع فيه الإنفحة من الميتة ؟ قال : «لا تصلح»، ثم أرسل بدرهمٍ فقال : «اشترِ من رجلٍ مسلمٍ ولاتسأله عن شيء»[٢]. فإنّ النهي عن السؤال يدلّ على لزوم القبول على تقدير الإخبار، وإلّا لم يكن هناك محذور في السؤال، وذلك معنى الحجّية.

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات : أنّها واردة في مورد صاحب اليد، فلو سُلِّمت دلالتها على الحجّية لا يمكن التعدّي.

ومنها : الروايات الواردة في استبراء الأمة، وتصديق البائع بعدم مسّها، من قبيل رواية حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه‌السلام : في الرجل يشتري الأمة من رجلٍ فيقول : إنّي لم أطأها، فقال : «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٨، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢١ : ٨٩، الباب ٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال مبنيّ على استظهار أنّ المراد بالوثوق: الوثوق النوعيّ، لا الشخصيّ، وإلّا دخل في باب الاطمئنان، وهذا الاستظهار بسبب أنّ الوثاقة أُضيفت إلى المخبر، لا شخص الخبر، فيتمّ الاستدلال.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الخبر في مورد الرواية خبر صاحب اليد، فلا يمكن التعدّي منه.

وثانياً: أنّه موافق للأُصول؛ لاستصحاب عدم المسّ، ولا يمكن التعدّي من الخبر الموافق للاستصحاب إلى الخبر المخالف له، فالشارع وإن لم يكتفِ في مورد الرواية بالاستصحاب ولكن قد يكون عدم مخالفة خبر البائع للأصل دخيلاً في تعويله على الخبر.

ومنها: رواية محمد بن مسلم: في الرجل يرىٰ في ثوب أخيه دماً وهو يصلّي، قال: «لا يؤذنه حتّى ينصرف»[١]، فإنّه لولا حجّية الخبر لما نهى الإمام عن الإخبار، وليس المخبر صاحب يدٍ، فيُتعدّى منه.

ويرد عليه: أنّ المفروض أنّ المخبر يرى الدم، ومعه يكون الإخبار بالنجاسة مساوقاً لالتفات المصلّي وحصول العلم له، فلا إطلاق لفرض الشكّ.

وفي بعض نسخ التهذيب جاء: «لا يؤذيه»[٢] بدلاً عن «لا يؤذنه»، ويكون الإشكال حينئذٍ أوضح؛ لأنّ النهي عن الإيذاء لا يحدّد بِمَ يتحقّق.

ومنها: روايات أنّ المؤذّن مؤتَمَن، كرواية عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن جدّه، عن عليٍّ عليه السلام قال: «المؤذّن مؤتَمَن، والإمام ضامن»[٣]. فإنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٦١، الحديث ١٤٩٣.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٧٨، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

الأذان إخبار فعليّ بدخول الوقت، ويفهم من حجّيته في إثبات الوقت حجّية الخبر.

ويرد عليه: أنّه لم يؤخذ في موضوع الحجّية وثاقة المؤذّن، وهذا شاهد على عدم كون الحجّية بملاك حجّية الخبر، فلعلّ نظر الروايات إلى المؤذّن الراتب، كما يناسبه التعبير بالائتمان الذي يحصل في المؤذّن الراتب بإسناد الأمر إليه، فيكون أجنبياً عن محلّ الكلام.

ومنها: ما دلّ على تصديق الثقة في الزوجية، من قبيل رواية سماعة، قال: سألته عن رجلٍ تزوّج جارية أو تمتّع بها، فحدَّثه رجل ثقة أو غير ثقةٍ فقال: إنّ هذه امرأتي وليست لي بيّنة؟ فقال: «إن كان ثقةً فلا يَقْرَبْها، وإن كان غير ثقةٍ فلا يقبل منه»[1].

ودلالتها على حجّية أخبار الثقة بالزوجية واضحة، بناءً على أن يكون النهي عن المقاربة بمعنى قبول المطلب منه بقرينة مقابلته بقوله: «وإن كان غير ثقةٍ فلا يقبل منه»، لا أن يكون احتياطاً بلحاظ المقاربة بالخصوص؛ لأهمّية الفروج. غير أنّ موردها مورد الدعوى والخصومة؛ لأنّ المرأة تنكر زوجيّة الرجل الثقة بطبيعة الحال، والأصل معها؛ لكونها مصدَّقةً في نفي الزوج، ومعه لا يكون إخبار المدّعي مشمولاً لحجّية خبر الثقة، حتى على القول بها، فلا يمكن الاستدلال بالرواية.

ومنها: ما ورد في توبيخ من أخبر المغتسِل بعدم إحاطة الماء بجميع بدنه، كرواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقيت لمعةً في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: «ما كان عليك لو سكتَّ، ثمّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٠، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الحديث ٢.

مسح تلك اللمعة بيده»[١].

ويرد على الاستدلال بها: أنّ ظاهر الرواية كون الخبر مطابقاً للواقع، ولهذا ذكر الإمام عليه‌السلام في ذيلها: أنّ أباه عليه‌السلام مسح تلك اللمعة، وهذا يعني وجودها كما أخبر المخبر، فيكون أجنبياً عن الحجّية التعبّدية.

ويؤيّد ذلك: عدم أخذ أيّ قيدٍ في المخبر، وكون الإخبار بمثل هذه الواقعة الحسّية الحاضرة القابلة للملاحظة فعلاً موجباً للوثوق غالباً.

ومنها: الروايات الدالّة على اعتبار قول البائع في تحديد الكيل أو الوزن عند بيع المكيل والموزون، من قبيل رواية محمد بن حمران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: اشترينا طعاماً فزعم صاحبه أنّه كالَه، فصدَّقناه وأخذناه بكيله، فقال: «لا بأس»، فقلت: أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل؟ قال: «لا، أمّا أنت فلا تبعه حتّى تكيله»[٢].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ قوله: «فصدَّقناه» لا يراد به حصول العلم، خصوصاً مع التعبير بقوله: «فزعم أنّه كالَه»، وإنّما المقصود به التصديق العملي، وقد أمضاه الإمام عليه‌السلام، وهو معنى الحجّية.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ مورد الرواية صاحب اليد، فالتعدّي مشكل، خصوصاً مع عدم أخذ قيد الوثاقة.

وثانياً: أنّ في روايات المسألة نحواً من الإجمال؛ لأنّ فيها ثلاثة احتمالات:

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٥، الباب ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

أحدها : احتمال أن يكون خبر الثقة قائماً مقام العلم الموضوعيّ بالكيل، المأخوذ في موضوع صحّة البيع بلحاظ حجّيته.

وثانيها : احتمال أن يكون التعويل على خبر البائع من أجل حصول العلم منه.

وثالثها : أن تكون هذه الروايات كاشفةً عن توسعةٍ في موضوع الحكم بصحّة البيع، بمعنى أنّه يكفي في صحّته أن يكون الكيل معلوماً عند الطرفين حين المعاملة، أو مُدَّعىً من قبل البائع مع تراضي الطرفين عليه بقطع النظر عن الحجّية التعبّدية؛ لأنّ التراضيَ كافٍ لحسم مادّة النزاع التي هي حكمة اشتراط الكيل.

ويناسب مع الاحتمال الثالث رواية سماعة؛ لأنّ فيها «وقلت له عند البيع : إنّي أربحك كذا وكذا، وقد رضيت بكيلك ووزنك فلا بأس»[(١)]. فالاحتمال الثالث إن لم يكن هو الأظهر فلا يوجد ما هو أظهر منه على الأقلّ، فتسقط دلالة الروايات على الحجّية التعبّدية.

وممّا يؤيّد هذا الاحتمال : قوله في ذيل رواية محمد بن حمران : «أمّا أنت فلا تبعه حتّى تكيله»؛ لأنّ الملحوظ لو كان هو الحجّية التعبّدية فلا فرق فيها بين البيع الأوّل والثاني، بخلاف المراضاة، فإنّها مفروضة في الأوّل ولم تفرض في الثاني.

ومنها : ما دلّ على ائتمان الثقة على الزكاة، من قبيل رواية عليّ بن يقطين، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عمّن يلي صدقة العشر مَنْ لا بأس به؟ فقال : «إن كان ثقةً فَمُرْه أن يضعها في مواضعها... إلى آخره»[(٢)].

---

(١) المصدر السابق : ٣٤٦، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٢٨٠، الباب ٣٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال بها مبنيّ على استفادة أنّ الوثاقة مناط للحجّية في ما يكون ثقة فيه، سواء كان مالاً أو إخباراً.

ومنها: ما دلّ على تصديق الثقة في ما يدّعي تملُّكَه له من اللقطة، كما في رواية ابن أبي نصر، قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير... فيطلبه من لا يتّهمه، فقال: «لا يحلّ له إمساكه، يردّه عليه»[1]. بناءً على أنّ المراد بعدم الاتّهام: الوقوف، لا مجرّد عدم القرينة على الكذب، وأنّ المراد بهذا الوقوف: الوثوق بالمخبر في نفسه، لا بشخص ذلك الخبر، إذ لو أُريد مجرّد عدم القرينة على الكذب كان أوسع من الوثاقة، ولو أُريد الوثوق بشخص الخبر كان أجنبياً عنها.

ومنها: ما دلّ على تصديق الثقة بعدم الدخول، من قبيل رواية إسحاق ابن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة فيدخل بها، فيغلق عليها باباً ويرخي ستراً، ويزعم أنّه لم يمسّها، وتصدّقه بذلك، عليها عدّة؟ قال: «لا...، يعني إذا كانا مأمونين صُدَّقاً»[2]. وبهذا القيد يقيّد مثل رواية جميل، قال: «لا يُصَدَّقان؛ لأنّها تدفع عن نفسها العدّة، ويدفع عن نفسه المهر»[3].

والاستدلال برواية إسحاق المذكورة مبنيّ على أنّ الجملة الأخيرة من كلام الإمام عليه السلام، لا من تفسير الراوي، بلحاظ كلمة «يعني»، وعلى إمكان التعدّي من مورد الرواية، رغم أنّ الخبر في مورد الرواية موافق للأصل الطبعيّ في نفسه، وهو

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ٣٨٨، الباب ٣٦ من أبواب الصيد والذبائح، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٣٢٥، الباب ٥٦ من أبواب المهور، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

الاستصحاب الذي جمّده الشارع في مورد الرواية، فيشكل التعدّي منه إلى الخبر المخالف للأصل.

ومنها: ما دلّ على وجوب القضاء على من أخبره المخبر بطلوع الفجر وهو يأكل، من قبيل رواية عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحّرون في بيت، فنظر إلى الفجر، فناداهم أنّه قد طلع الفجر، فكفّ بعض، وظنّ بعض أنّه يسخر فأكل؟ فقال: «يتمّ صومه ويقضي»[1]. بدعوى: أنّ وجوب القضاء يتوقّف على حجّية خبر المخبر فيكشف عنها، وإطلاقها يقيّد بالوثاقة؛ للعلم من الخارج بعدم حجّية غير الثقة.

ويرد عليه: أنّ المفروض في الرواية عدم احتمال الكذب؛ ولهذا لم يُبْدِ من أكل سوى احتمال أنّه يسخر، وكان السؤال من زاوية الشخص الذي فرض رؤيته للفجر، لا من زاوية من سمع الشهادة، فكأنّ النظر منصرف فيه إلى حيثية بطلان الصوم بالأكل بعد الفجر جهلاً، وعدمه، ومعه يخرج عن باب الحجّية التعبّدية.

ومنها: ما دلّ على أنّ الوكيل لا يعزل إلّا إذا شافهه الموكّل بالعزل، أو أخبره الثقة، كرواية هشام بن سالم التي ورد فيها: قلت له: فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ثمّ ذهب حتى أمضاه لم يكن ذلك بشيء؟ قال: «نعم، إنّ الوكيل إذا وكّل ثمّ قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً، والوكالة ثابتة حتّى يبلغه العزل عن الوكالة بثقةٍ يبلغه، أو يشافهه بالعزل عن الوكالة»[2].

وهذه الرواية وإن دلّت بالمطابقة على أخذ العلم أو خبر الثقة في موضوع

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ١١٩، الباب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٩: ١٦٢، الباب ٢ من كتاب الوكالة، الحديث ١.

انفساخ الوكالة ـ وهو حكم على خلاف القاعدة، ويتضمّن قيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي ـ ولكن يفهم عرفاً من إقامته مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقية في الموضوع أنّه حجّة وكاشف شرعاً.

ومنها: ما ورد في الوصيّة وثبوتها بخبر الثقة، من قبيل رواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إنْ حدث بي حدث فاعطِ فلاناً عشرين ديناراً، واعطِ أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنّه أمرني أن أقول لك: انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي، فتصدّق منها بعشرة دنانير قسّمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه أنّ عندي شيئاً؟ فقال: «أرى أن تَصدَّق منها بعشرة دنانير»[1].

ودلالة هذه الرواية على حجّية خبر الثقة عن الوصيّة واضحة، وليس المراد بـ «صادقٍ» الصادق في شخص هذا الخبر، بل الصادق في نفسه المساوق للثقة، ولهذا أُضيف الوصف إلى الراوي، لا إلى الخبر، وكانت إضافته إليه قبل ذكر نوع الخبر الصادر منه.

ولا ينافي الرواية ما دلّ من الكتاب[2] والسنّة[3] على الأمر باستشهاد شاهدين على الوصيّة؛ لإمكان دعوى انصراف ذلك إلى ملاحظة ما تتمّ به الحجّة في مقام النزاع والخصومة.

نعم، قد يقال بعدم ظهور الرواية في أنّ جهة الإشكال عند السائل هي

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٤٣٣، الباب ٩٧ من كتاب الوصايا، الحديث ١.

(٢) المائدة: ١٠٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٩: ٣٠٩، الباب ٢٠ من كتاب الوصايا.

حجّية خبر الواحد، فلعلّه كان واثقاً بصدق المخبر وجداناً، وكان استشكاله بلحاظ جواز تغيير الوصية، ولكن حتّى مع هذا يبقى كلامه مطلقاً شاملاً لصورة عدم حصول الوثوق الشخصي، فيتمسّك بإطلاق جواب الإمام عليه‌السلام لإثبات الحجّية.

هذا، مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ ما أخبر به الرجل المسلم الصادق لم يكن من باب تغيير الوصية؛ لأنّ دفع باقي المال إلى الأخ كان على أساس الميراث، ولهذا لم يختصّ بالثلث.

وهكذا يظهر أنّ أحسن روايات الباب: الروايتان الأخيرتان. وهذا يعني: أنّ ما دلّ على حجّية خبر الثقة في الموارد المتفرّقة ليس من الكثرة بحيث تكون الكثرة بنفسها منشأً لانعقاد ظهورٍ عرفيٍّ لمجموع تلك الأدلّة ـ ككلٍّ ـ في إلغاء خصوصيات الموارد.

هذا، مضافاً إلى ورود رواياتٍ أخرىٰ في موارد متعدّدةٍ أيضاً تدلّ على عدم حجّية خبر الثقة بالخصوص أو بالإطلاق، ومعه قد يحصل التدافع في إلغاء الخصوصية من الطرفين، من قبيل رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما‌السلام قال: سألته عن رجلٍ ترك مملوكاً بين نفر، فشهد أحدهم أنّ الميّت أعتقه. قال: «إن كان الشاهد مَرْضِيّاً لم يضمن، وجازت شهادته، ويستسعى العبد في ما كان للورثة»[1]. فإنّه قد فرض كون الشاهد مرضيّاً، وهو مساوق للوثاقة عرفاً، ولم يكن المورد مورد الترافع والخصومة لكي يحتاج إلى البيّنة، ومع هذا لم يكتف بشهادة الشاهد لإثبات حرّية المملوك بتمامه، وإنّما حكم بحرّيته بمقدار الاقرار، وهذا منافٍ لحجّية خبر الثقة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٨٨، الباب ٥٢ من أبواب العتق، الحديث ١.

وكذلك رواية الخثعمي : قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن أمٍّ ولدٍ لي صدوقٍ زَعَمَتْ أنّها أرضعت جاريةً لي ، أُصدِّقها ؟ قال : « لا »[١].

فالمرأة صدوق ثقة ، ولا توجد خصومة ، ومع هذا لا يثبت الواقع بشهادتها ، فكيف يجزم بثبوت النجاسة ـ مثلاً ـ بشهادة الثقة ولو كان امرأة ؟ !

وقد يكون من هذا القبيل رواية عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام : في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر ، ولا يدري طلع أم لا ، غير أنّه يظنّ ـ لمكان الأذان ـ أنّه طلع ، قال : « لا يجزيه حتّى يعلم أنّه قد طلع »[٢]. فإنّ إطلاقه يشمل فرض وثاقة المؤذّن أيضاً .

ومثل ذلك رواية الحسن بن زياد ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المطلَّقة يطلِّقها زوجها ولا تعلم إلّا بعد سنة ، والمتوفّىٰ عنها زوجها ولا تعلم بموته إلّا بعد سنة . قال : « إن جاء شاهدان عدلان فلا تعتدّان ، وإلّا تعتدّان »[٣].

ورواية الحلبيّ ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنةٍ أو نحو ذلك ، قال : فقال : « إن كانت حبلى فأجَلُها أن تضع حملها ، وإن كانت ليست بحبلى فقد مضت عدّتها إذا قامت لها البيّنة أنّه مات في يوم كذا وكذا ، وإن لم يكن لها بيّنة فلتعتدَّ من يوم سمعت »[٤].

وأحسن منهما رواية ابن أبي نصر ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في المطلّقة : « إن قامت البيّنة أنّه طلّقها منذ كذا وكذا وكانت عدّتها قد انقضت فقد بانت .

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٠١ ، الباب ١٢ من أبواب ما يحرم بالرضاع ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٢٨٠ ، الباب ٥٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٣١ ، الباب ٢٨ من أبواب العدد ، الحديث ٩ .

(٤) المصدر السابق : الحديث ١٠ .

والمتوفّى عنها زوجها تعتدّ حين يبلغها الخبر؛ لأنّها تريد أن تحدّ له»[١].

وإنّما كانت هذه الرواية أحسن لأنّ ما افترضته الروايتان السابقتان من انتهاء عدّة الوفاة ممّا لا يلتزم به، بخلاف هذه الرواية المفصّلة بين عدّة الوفاة وعدّة الطلاق.

وعلى أيّ حالٍ فهي تدلّ على إناطة ثبوت الوفاة المتقدمة، أو الطلاق المتقدّم بعنوان البيّنة ـ تارةً ـ المنصرف في عصر صدور تلك الروايات إلى المعنى الاصطلاحي، أو بعنوان شهادة عدلين صريحاً تارةً أُخرى، وهو واضح في عدم الاكتفاء بخبر الواحد، مع عدم كون المورد من موارد المرافعة والخصومة.

هذا تمام الكلام في أصل الاستدلال على حجّية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية. وبعد الفراغ عن حجّيته يقع الكلام في أنّ موضوع الحجّية هل هو خبر العادل خاصّةً، أو مطلق خبر الثقة؟

ولا شكّ في أنّ جملةً من الأدلّة السابقة لها إطلاق يقتضي حجّية خبر الثقة مطلقاً ولو كان فاسقاً، كالسيرة العقلائية، والروايات.

نعم، لو كان الاعتماد على سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّة عليهم السلام، أو على مفهوم آية النبأ[٢] أمكن القول باختصاص الحجّية بالعدل؛ لأنّه المتيقّن من سيرة المتشرّعة، والموضوع لمفهوم الآية على كلامٍ يأتي.

وبعد فرض الإطلاق في دليل الحجّية لخبر الثقة الفاسق قد توقع المعارضة بينه وبين إطلاق منطوق آية النبأ الدالّ على عدم حجّية خبر الفاسق ولو كان ثقةً، ويؤدّي ذلك إلى عدم حجّية خبر الفاسق الثقة: إمّا للتعارض بين الإطلاقين

---

(١) المصدر السابق: ٢٣٢، الحديث ١٤.

(٢) الحجرات: ٦.

بالعموم من وجه، والتساقط، والرجوع إلى أصالة عدم الحجّية.

وإمّا لتقديم إطلاق آية النبأ على إطلاق دليل الحجّية ـ إذا كان من قبيل الأخبار ـ بملاك سقوط الدليل غير القطعيّ عن الحجّية بمعارضة الدليل القطعي.

وإمّا لكون آية النبأ رادعةً بإطلاقها عن إطلاق دليل الحجّية إذا كان دليل الحجّية هو السيرة العقلائية التي تتوقّف حجّيتها على عدم الردع.

والتحقيق: عدم صلاحية منطوق آية النبأ لشمول خبر الثقة الفاسق: إمّا لأنّ مناسبات الحكم والموضوع قرينة على أنّ المراد بالفاسق المأخوذ موضوعاً لعدم التصديق هو الفاسق من ناحية الخبر، لا الفاسق من أيّ جهة، وإن كان له مثل هذا الإطلاق لو أُخذ موضوعاً لحكم آخر، كما في دليل عدم جواز الائتمام بالفاسق مثلاً، وبناءً على ذلك لا تكون الآية بمنطوقها دالّةً على عدم حجّية خبر الفاسق الثقة، بل تكون دالّة على حجّيته بإطلاق مفهومها.

وإمّا لأنّ التعليل بالجهالة ظاهر أو محتمل لإرادة السفاهة من الجهالة، لا مجرّد عدم العلم، والسفاهة لا تنطبق على العمل بخبر الثقة؛ لعقلائيّته.

وأمّا لو قيل بإطلاق المنطوق في آية النبأ فالالتزام بعدم الحجّية بملاك التساقط بين الدليلين والرجوع إلى أصالة عدم الحجّية غير تامٍّ أيضاً، إذ لو فرض وجود مطلقاتٍ فوقيةٍ تدلّ على حجّية الخبر مطلقاً وكانت مقيّدةً بالوثاقة بمقيّدٍ منفصلٍ فهي المرجع بعد تساقط الخاصّين، ومع عدم وجودها، أو وجودها وفرض كونها مقيّدةً بالثقة بقرينةٍ لبّيةٍ متّصلةٍ نرجع إلى استصحاب جعل الحجّية لخبر الثقة مطلقاً؛ لأنّ الإمضاء في ابتداء الشريعة ثابت، فيستصحب عدم نسخه.

كما أنّ الالتزام بعدم الحجّية بملاك رادعية إطلاق المنطوق في آية النبأ عن السيرة العقلائية يتوقّف على صلاحية مثل هذا الإطلاق؛ للاعتماد عليه في الردع

عن مثل هذه السيرة الراسخة، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الردع يجب أن يتناسب مع رسوخ السيرة المردوع عنها وعمقها.

وقد تلخّص من مجموع ما ذكرناه: أنّ خبر الثقة حجّة في الشبهات الموضوعية، إلّا في موردٍ دلّ الدليل فيه على عدم الحجّية.

## ٤ ـ خبر صاحب اليد:

وقد استدلّ على حجّية خبر صاحب اليد عن النجاسة والطهارة بوجوه:

أوّلها وأهمّها: السيرة العقلائية المتشرّعية على تصديق صاحب اليد في طهارة ما تحت يده أو نجاسته. وهذه السيرة وإن كانت ثابتةً وحجّةً بلا إشكال إلّا أنّ الكلام يقع في تكييفها وتخريجها الصناعي. وبهذا الصدد توجد محاولتان:

إحداهما: إرجاع حجّية قول صاحب اليد المذكورة إلى قاعدةٍ عقلائيةٍ أعمّ منها، وهي: «أنّ مَن مَلَكَ شيئاً مَلَكَ الإقرار به»، فالمركوز عقلائياً هو أنّ كلّ من كان مستولياً على شيءٍ ومتصرّفاً فيه ـ سواء كان مالاً أو أمراً معنوياً كالطلاق والتمليك مثلاً ـ فقوله نافذ بالنسبة إليه، وهذا ما حاوله المحقّق الهمدانيّ ﷺ في مصباحه[1].

والتحقيق: أنّ القاعدة المذكورة أجنبية عن حجّية قول صاحب اليد المبحوث عنها في المقام.

وتوضيحه: أنّ من المقرّر عقلائياً أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، وهذه القاعدة تقتضي ترتيب خصوص الآثار التحميلية دون النفعية، أو ما لا يكون تحميلياً ولا نفعياً؛ لأنّ ذلك هو مقتضى كون الإقرار على المقرّ، وكونه

---

(١) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه: ٦١٠.

نافذاً بما هو عليه.

وموضوع هذه القاعدة هو الإقرار الصادر ممّن يقع التحميل عليه؛ وبذلك لا تشمل الوكيل في الطلاق لو أقرَّ بإيقاعه؛ لأنّ الإقرار ليس على نفسه، بل على موكّله، ومن هنا احتيج إلى قاعدة: «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به»؛ لتوسيع نطاق موضوع القاعدة الأُولى، وجعل إقرار الوكيل بالطلاق نافذاً على الموكّل؛ لأنّه مالك لإيقاع الطلاق، كما أنّ الزوج مالك لذلك، دون أيّ توسيعٍ في نطاق الآثار التي تثبت بإقرار الوكيل، فما يثبت بإقراره نفس ما يثبت بإقرار الموكّل، وهو الأثر التحميليّ على الموكّل خاصّة. ومعه فلا معنى لجعل حجّية خبر صاحب اليد عن الطهارة والنجاسة مصداقاً لقاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به»؛ لما عرفت من اختصاص القاعدة بالآثار التحميلية.

كما لا معنى لإرجاع الأمرين معاً إلى قاعدةٍ أوسع؛ لأنّ نكتة قبول خبر صاحب اليد في المقام كاشفيته، وليست نكتة قبول الإقرار من مالك التصرّف ـ سواء كان هو المالك الأصليّ كالزوج بالنسبة إلى الطلاق، أو المالك بالتوكيل كوكيله ـ هي الكاشفية، بل إلزام العاقل بما يحمّل نفسه بنفسه أو بوكيله، ولهذا قد يلزم بإقرارين متناقضين، مع أنّه لا معنى لحجّية خبرين متناقضين من صاحب اليد.

والمحاولة الأُخرى: هي جعل إخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة مصداقاً لطبيعيّ الخبر الصادر من صاحب اليد على المال في ما يتّصل بشؤون ذلك المال وخصوصياته من كونه طاهراً، أو نجساً، أو ملكاً له، أو ملكاً لغيره، أو مأذوناً في الانتفاع به، إلى غير ذلك من الخصوصيات.

والتحقيق: أنّ جملةً من الخصوصيات التي جعلت مصاديقَ لكبرى حجّية خبر صاحب اليد ليس الميزان في ثبوتها إخبار صاحب اليد، بل اليد نفسها، أو

على الأقلّ يحتمل في تخريجها عقلائياً ذلك، فلا يمكن أن تجعل مع ما هو محلّ الكلام مصاديق لكبرى واحدة. فمالكية صاحب اليد لِمَا تحت يده ليس الميزان في ثبوتها إخباره، بل نفس اليد، بنكتة أنّ الاستيلاء الخارجيّ كاشف عن الاستيلاء والاختصاص التشريعيّ بتمام مراتبه وهو الملكية، ولهذا تثبت الملكية ولو لم يخبر صاحب اليد بذلك.

كما أنّ ثبوت المراتب الدنيا من الاختصاص ـ بعد العلم الخارجيّ بعدم الملكية ـ يقوم على أساس اليد أيضاً، لا الإخبار، فإنّ الاختصاص والاستيلاء التكوينيّ يكشف عن تمام مراتب الاختصاص التشريعي، وإذا ثبت من الخارج عدم مرتبةٍ بقيت المراتب الأُخرى على ثبوتها.

بل يمكن القول بأنّ ثبوت ملكية غير صاحب اليد للمال بإقرار صاحب اليد ليس من باب حجّية خبره كما في المستمسك[١]، بل من اقتضاء اليد نفسها مع ضمّ الإقرار؛ لأنّ اليد لها مدلول إيجابي، وهو إثبات مالكية صاحب اليد؛ لغلبة كون المستولي هو المالك. ومدلول سلبيّ عرضي، وهو نفي مالكية من عداه؛ لغلبة كون غير المستولي ليس مالكاً، وهي حجّة في المدلول الايجابيّ والسلبيّ معاً ما لم يقرّ صاحب اليد على خلافه. والمفروض في المقام أنّ صاحب اليد أقرّ بأنّ المال ليس له، وأنّه لزيدٍ لا لعمرو، فتسقط من دلالات اليد دلالتها على مالكية صاحب اليد، وعلى نفي مالكية زيد. وأمّا دلالتها على نفي مالكية عمروٍ فلا موجب لسقوطها، فينفى باليد ـ لا بخبر صاحب اليد ـ مالكية عمرو، وتنفى مالكية صاحب اليد بإخباره بالنفي، لا بما هو إخبار من صاحب اليد، بل بما هو إقرار، وإقرار العقلاء على أنفسهم حجّة، وبضمّ النفي الثابت باليد إلى النفي الثابت

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٠٨.

بالإقرار تثبت مالكية زيدٍ المقرّ له، دون حاجةٍ إلى افتراض حجّية خبر صاحب اليد بعنوانه.

ودعوى: أنّ مالكية زيدٍ للمال لازم عقليّ لمجموع مدلولَي الإقرار واليد، فكيف يثبت بها؟ مدفوعة: إمّا بإمكان الالتزام بمساعدة دليل حجّية الإقرار واليد على إثبات مثل هذا اللازم، وإمّا بإمكان الالتزام بأنّ ثبوت مالكية زيدٍ إنمّا هو من باب الدعوى بلا معارض، إذ لا معارض لدعوى مالكية زيد؛ لأنّ صاحب اليد لا يدَّعي المالكية، وعمرو لو فرض دعواه للمالكية فهي ساقطة بالمدلول السلبيّ لقاعدة اليد، فلا تبقى هناك دعوى غير ساقطةٍ في نفسها تصلح لمعارضة دعوى مالكية زيد.

وليس المقصود بهذا البيان منع حجّية خبر صاحب اليد عن مالك المال، بل التنبيه على أنّ نكتة ثبوت المالك هناك لا ينحصر تخريجها بحجّية خبر صاحب اليد لتكون بنفسها شاهدةً على المدَّعىٰ في المقام.

كما أنّه قد يقال أيضاً: إنّ إخبار صاحب اليد على المال بمالكية زيدٍ له ـ على تقدير حجّيته بما هو إخبار ـ لا يتعيّن أن يكون حجّةً بوصفه إخبار صاحب اليد، بل قد يكون باعتباره مصداقاً لقاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به». بتقريب: أنّ صاحب اليد مالك ظاهراً للمال بحكم الشارع، بقطع النظر عن إقراره، فيكون مالكاً للإقرار به للغير بتوسيع نطاق موضوع القاعدة، ودعوى: أنّ موضوعها من كان مالكاً لولا الإقرار ولو ظاهراً.

ولكنّ تطبيق القاعدة المذكورة على إخبار صاحب اليد بمالكية زيدٍ لا يخلو من إشكال؛ لأنّ موضوعها هو كون المقرّ مالكاً لمتعلّق إقراره، ومتعلّق الإقرار ليس نفس المال، بل كون زيدٍ مالكاً للمال، وكون زيدٍ مالكاً للمال ليس أمراً مملوكاً للمقرّ وتحت سلطانه لولا الإقرار، بل ما هو تحت سلطانه لولا الإقرار

تمليك المال لزيد، لا كون زيدٍ هو المالك الأصلي للمال، فليس المقام شبيهاً بالإقرار بالطلاق من قبل وكيل الزوج، فإنّ الوكيل مسلَّط على الطلاق المقرّ به، فيكون إقراره به نافذاً.

ورغم المناقشة في المحاولتين السابقتين فنحن لا نشكّ في انعقاد السيرة على قبول خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بنكتةٍ نوعيةٍ، وهي «الأخبرية»، ولهذا تشمل السيرة سائر الخصوصيات التي يكون مقتضى الطبع أخبرية صاحب اليد ـ بما هو صاحب اليد ـ بها من غيره، وبهذا يكون الميزان في تطبيق دليل الحجّية لخبر صاحب اليد هو انحفاظ هذه النكتة، دون صدق عنوان صاحب اليد بما هو، كما لو كان مدلولاً لدليلٍ لفظي.

ومع الجزم بانعقاد السيرة بنكتة «الأخبرية» لا حاجة إلى الاستدلال على ثبوتها بما قد يقال من انعقاد السيرة على تصديق الشخص المكلّف بغسل الثياب في غسلها، وانعقادها على تصديق الحجّام المكلّف بغسل موضع الحجامة في إجادة غسله، وانعقادها على تصديق صاحب البيت في طهارة أوانيه، مع العلم الإجماليّ بعروض النجاسة عليها في وقتٍ ما، الأمر الذي يقتضي جريان استصحاب النجاسة لولا حجّية خبر صاحب اليد.

وكلّ هذه الاستدلالات مخدوشة، لأنّ وجه السيرة في هذه الموارد لا ينحصر في حجّية خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بعنوانه، إذ لعلّ ملاك السيرة في المورد الأوّل دخوله في تصديق الأمين، ولعلّ ملاكها في المورد الثاني ـ مضافاً إلى ذلك ـ إجراء أصالة الصحّة؛ لأنّ أصل الغسل محرز، والشكّ في صحّته. ولعلّ ملاكها في المورد الثالث كونه من موارد توارد الحالتين غالباً، فكما يعلم إجمالاً بالنجاسة في وقتٍ ما يعلم بوصول الماء إليها في وقتٍ ما أيضاً، فتجري أصالة الطهارة بعد سقوط الاستصحابين.

ثانيها: الروايات الظاهرة في لزوم الاعتماد على خبر صاحب اليد:

فمنها: روايات بيع الدهن المتنجّس، التي ورد في بعضها الأمر بالإعلام لكي يستصبح به[١].

والاستدلال بها: إمّا بتقريب أنّ الأمر بالإخبار يستلزم الأمر بالقبول، وإلّا كان لغواً. وإمّا بتقريب أنّ الأمر بالإخبار المعلّل في رواية معاوية بن وهب المتقدّمة[٢] بقوله: «يستصبح به» ظاهر في المفروغية عن جري المشتري على طبق إخبار البائع، ولا موجب للفراغ عن ذلك إلّا حجّية إخباره.

ويرد على التقريب الأوّل: أنّ الأمر بالإخبار ليس لَغْواً، حتّى مع فرض عدم وجوب القبول، إذ لعلّه بنكتة الخروج عن نحوٍ من العهدة تفترض على البائع في أمثال المقام، كما يجب عليه الإخبار بالأوصاف الرديئة المخفيّة.

ويرد على التقريب الثاني: أنّ الرواية لا تدلّ على الحجّية التعبّدية؛ لأنّها لم تكن مسوقةً لبيان قبول المشتري لإخبار البائع، وإنّما هي مسوقة لأمر البائع بالإخبار، وقد فهم الفراغ عن قبول المشتري من قوله: «ليستصبح به»، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الرواية لإثبات أنّ المشتري عليه القبول مطلقاً، بل يكفي افتراض القبول في موارد حصول الاطمئنان، وهو الغالب في مثل إخبار البائع برداءة المبيع.

ومن هنا قد يناقش أيضاً في الاستدلال بالرواية: بأنّ موردها الإخبار الذي يكون نحواً من الإقرار من صاحب اليد، والتعدّي من الإخبارات الشبيهة بالإقرار إلى غيرها غير ممكن.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١ وذيله.

ومنها : رواية بكر بن حبيب المتقدّمة[١] ، حيث ورد فيها النهي عن السؤال من بائع الجبن ، وهو يكشف عن وجوب القبول ، وإلّا لم يكن موجب للنهي عن السؤال .

وهذا الاستدلال غير تامٍّ؛ وذلك لأنّ النهي عن السؤال يحتمل فيه أربعة احتمالات :

الأوّل : أن يكون فراراً عن مغبّة السؤال حيث يستتبع الجواب ، وقد يكون الجواب شهادةً بالنجاسة .

الثاني : أن يكون النهي عن السؤال من باب النهي في مورد توهّم الوجوب ، إذا يتوهّم وجوب الفحص وعدم إمكان إجراء الأُصول المؤمِّنة بدونه ، فينهى عن ذلك ، فلا يدلّ إلّا على عدم الوجوب . كما أنّ الأمر في مورد توهّم الحظر لا يدلّ إلّا على عدم الحرمة .

الثالث : أن يكون النهي إرشاداً إلى أنّ حجّية يد المسلم ليست مشروطةً بصدور الإخبار من قبله ، فهو نهي في مورد توهّم الوجوب الشرطي لصدور الإخبار من صاحب اليد ، وكونه دخيلاً في حجّية يده .

الرابع : أن يكون صدور الإخبار من صاحب اليد على خلاف مقتضىٰ يده من الحلّيّة والطهارة مسقطاً لحجّية اليد ، فالنهي تحذير من أن يصدر من صاحب اليد مايسقط يده عن الحجّية ، وهذا أجنبيّ عن حجّيّة خبر صاحب اليد ، إذ فرق بين أن يكون خبر صاحب اليد حجّةً ، وبين أن تكون حجّية يده في موردها مشروطةً بعدم الإخبار منه على خلافها . والثاني مسلَّم ، والأوّل هو محلّ الكلام فعلاً .

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، الحديث ٤ .

وبعد توضيح الاحتمالات الأربعة نقول : إنّه يرد على الاستدلال بالرواية :

أوّلاً : أنّه موقوف على الاحتمال الأوّل، مع أنّه لا معيّن لاستظهاره.

وثانياً : أنّه حتّى لو سلّمنا الاحتمال الأوّل فلا يعلم من الرواية أنّ مغبّة السؤال المحتملة هل هي وجوب القبول التعبّدي لو أخبر البائع بالنجاسة، أو كونه في معرض حصول الاطمئنان له من إخباره ؟ وليس الكلام مسوقاً لهذه الجهة ليتمسّك بإطلاقه.

هذا كلّه، إضافةً إلى أنّ الرواية ينبغي حملها على نحوٍ من التنزّه بعد معلومية طهارة الإنفحة.

ومنها : رواية ابن بكير المتقدّمة(١) : في رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه وهو لا يصلّي فيه، قال : «لا يُعلمه». قال : فإن أعلمه ؟ قال : «يعيد».

والاستدلال بها : إمّا بلحاظ جملة «لا يعلمه» حيث إنّ النهي عن الإعلام إنّما هو بلحاظ وجوب القبول، وليس المراد بالإعلام إيجاد العلم، بل الإخبار، بقرينة أنّ هذا هو مايكون تحت اختيار البائع، فتنصرف مادّة الإعلام إلى الإخبار، فيدلّ على الحجّية التعبّدية لإخبار صاحب اليد. وإمّا بلحاظ الأمر بالإعادة الكاشف عن لزوم ترتيب الآثار على إخبار البائع، وهو معنى الحجّية.

وكلا اللحاظين في الاستدلال ممنوع.

أمّا اللحاظ الأوّل فيرد عليه : أنّ النهي عن الإعلام قد يكون من النهي في مورد توهّم الوجوب، إذ قد يتوهّم وجوب الإعلام تخلّصاً من محذور التسبيب، فلا يدلّ النهي حينئذٍ إلّا على عدم محذورٍ في مثل هذا التسبيب، لا على الحجّية.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٨، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

ولو سلّم أنّ النهي بلحاظ ما قد يترتّب عليه من مشقّةٍ في حقّ المستعير فقد تكون المشقّة بلحاظ حصول الوثوق بإخبار المعير، وليست الرواية مسوقةً لذلك ليتمسّك بإطلاقها، فلا تدلّ على الحجّية التعبّدية.

وأمّا اللحاظ الثاني فقد يورد عليه:

أوّلاً: بأنّ جهة السؤال كما قد تكون هي التشكّك في حجّية خبر صاحب اليد قد تكون هي إجزاء الصلاة الواقعة مع النجس جهلاً مع الفراغ عن ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد، والاستدلال إنّما يتمّ على الأوّل. وأمّا على الثاني فلا يتمّ، إذ لا نظر إلى كيفية ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد ليتمسّك بالإطلاق من هذه الناحية، فلعلّ ثبوتها به كان بلحاظ الوثوق الشخصي.

وثانياً: أنّ الرواية مدلولها المطابقيّ هو وجوب الإعادة وبطلان الصلاة، ومدلولها الالتزاميّ ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد. وما دلّ من الروايات[1] على نفي الإعادة عمّن صلّى في النجس جهلاً يوجب سقوط المدلول المطابقيّ للرواية، ومعه يسقط المدلول الالتزاميّ.

وبتعبيرٍ آخر: أنّه يوجب حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب، ومعه لا يتعيّن الالتزام بحجّية الخبر، إذ يكفي في الاستحباب احتمال النجاسة.

وثالثاً: أنّه نترقّىٰ عمّا ذكرناه في الإيراد الأوّل، ونستظهر أنّ جهة السؤال هي إجزاء الصلاة الواقعة في النجس ـ لا حجّية خبر صاحب اليد ـ بقرينة ملاحظة السؤال لزمان ما بعد الفراغ من الصلاة، مع أنّ الجهة الثانية لا يفرَّق فيها بين الأزمنة. ويؤيّده التعبير بالإعلام الظاهر عرفاً في الإخبار الذي يكون مساوقاً لثبوت المطلب، وهو يعني: أنّ النظر ليس إلى الثبوت وعدمه.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣: ٤٧٤ و ٤٧٥ و ٤٧٦، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات.

وهذا البيان إذا لم يوجب الجزم باستظهار أنّ جهة السؤال هي الإجـزاء وعدمه بعد فرض الثبوت فهو يوجب على الأقلّ احتمال هذا الاستظهار، فيسقط الاستدلال بالرواية، حتّى لو أمكن دفع الإيراد الأوّل بأنّه مع عدم نصب السائل لقرينةٍ على اتّجاه نظره إلى إحدى الجهتين يكون الظاهر منه الاتّجاه إلى النتيجة، وهي وجوب الإعادة المتوقّف على مجموع الأمرين: من عدم الإجزاء، وثبوت النجاسة بالخبر، فيدل جواب الإمام عليه السلام بالإعادة على ثبوت كلا الأمـرين، وأمكن رفع الإيراد الثاني بتصوير عَرْضية المدلولين، وكونهما مستفادين في رتبةٍ واحدةٍ بنحوٍ يمكن التفكيك بينهما في الحجّية.

ومنها: رواية إسماعيل بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوقٍ من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الرواية فرضت عدم الاحتياج إلى السـؤال مع كون البائع مسلماً، ولزوم السؤال مع كون البائع غير مسلم، والروايـة وإن لم تصرِّح بالمسؤول منه ولكن بالمناسبات العرفية يتعيّن فـي البـائع، وهـذا يقتضي تصديقه فيما يخبر به، وإلّا لما أجدى السؤال منه، وهو معنى قبول خبر صاحب اليد.

وإذا ثبت أنّ خبره حجّة في إثبات الطهارة يثبت بالأولويّة العرفية أنّه حجّة في إثبات النجاسة؛ لأنّ صاحب اليد إذا كان يصدّق فيما هو في مصلحته من أوصاف الكمال لِمَالِه فتصديقه فيما هو على خلاف مصلحته من أوصاف المال

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

أولى عرفاً، بنكتة أنّ احتمال الكذب أبعد حينئذٍ.

ويرد على هذا الاستدلال:

أوّلاً: أنّ الملحوظ إثباته بإخبار صاحب اليد لعلّه جواز الصلاة في الفراء، لا طهارته، بناءً على أنّ مشكوك التذكية لا تثبت النجاسة فيه باستصحاب عدم التذكية، بل عدم جواز الصلاة، فالطهارة ثابتة بالأصل، بقطع النظر عن إخبار صاحب اليد بها.

وثانياً: أنّ الأمر بالسؤال إذا لم يكن البائع مسلماً، لعلّه يرجع إلى الأمر بالفحص واستعلام الحال، فيكون أجنبياً عن باب جعل الحجّية.

ومنها: مادلّ من الروايات[1] على حلّية وطهارة ما في أيدي المسلمين وأسواقهم من لحومٍ وجلود، وهي روايات عديدة ولكنّها أجنبية عن محلّ الكلام؛ لأنّ المناط فيها نفس اليد، لاخبر صاحب اليد، ومن الواضح على هذا الأساس اختصاصها بموردها، وعدم شمولها لأمثال المقام الذي يعلم فيه بعدم كفاية مجرّد اليد لإثبات الطهارة.

ثالثها[2]: التمسّك بإطلاق التعليل الوارد في أخبار قاعدة اليد بأنّه لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق[3]، فإنّ مفاد التعليل هو تبرير قاعدة اليد بلزوم الحرج الشديد النوعيّ بدونها، وقد عبّر عن هذا الحرج بتعطيل السوق، ومقتضى إطلاقه: أنّ كلّ ما يلزم من عدم حجّيته الحرج المذكور فهو حجّة، وخبر صاحب اليد كذلك، إذ لو لم يكن حجّةً في إثبات الطهارة لكان اللازم الاجتناب

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٠، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات.

(٢) أي: ثالث وجوه الاستدلال على حجّية خبر صاحب اليد عن النجاسة والطهارة.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

عند الدخول إلى بيت شخصٍ عمّا فيه؛ للعلم إجمالاً بنجاسته في وقتٍ ما، واستصحابها ما لم تقم بيّنة على الطهارة.

ويرد عليه: نفي هذا النحو من الحرج؛ لما تقدّم من أنّ الغالب توارد الحالتين، ومعه لا يجري استصحاب النجاسة، بقطع النظر عن حجّية خبر صاحب اليد.

فالمهمّ في الدليل على إثبات النجاسة والطهارة بخبر صاحب اليد انعقاد السيرة على ذلك.

وعلى ضوء البحوث المذكورة يتبيّن أنّ النجاسة تثبت بالعلم، والبيّنة، وخبر الثقة، وخبر صاحب اليد، ولا تثبت بالظنّ؛ لعدم الدليل على حجّيته في المقام، بل للدليل على عدم حجّيته، وهو إطلاق دليل قاعدة الطهارة، بناءً على ما حقّقناه في الأُصول[1]، من أنّ إطلاق دليل الأصل بنفسه ينفي أيّ حكمٍ ظاهريٍّ مخالفٍ في مورده، سواء كان المنفيّ بلسان الأصل، أو الأمارة.

بقي الكلام في ما قد يقال من أنّ المستفاد من روايات البختج[2] عدم حجّية إخبار صاحب اليد، بل وحتّى إخبار الثقة بذهاب الثلثين ما لم يكن مسلماً عارفاً ورعاً. وسوف يأتي تحقيق ذلك في فصلٍ متأخّرٍ ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ عند التكلّم في طرق ثبوت النجاسة في مطلق الأشياء[3]، ويتّضح عندئذٍ أنّ روايات البختج لا يستفاد منها أيّ تقييدٍ للمقدار الثابت من حجّية خبر صاحب اليد وخبر الثقة.

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٢١ ـ ٢٢٥ و ٢٣٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣ و ٤.

(٣) في الجزء الرابع: ١٠٠ وما بعدها.

مسألة ( ٧ ) : إذا أخبر ذو اليد بنجاسته وقامت البيّنة على الطهارة قُدِّمت البيّنة (١).

---

**[صور التعارض في طرق ثبوت النجاسة :]**

(١) تعرّض الماتن ﷺ في هذه المسألة لصورتين من صور التعارض، بينما صور التعارض أكثر من ذلك، ويحسن استيعابها :

الصورة الأُولى : التعارض بين خبر صاحب اليد غير الثقة والبيّنة .

وتحقيق ذلك : أنّ مدرك حجّية البيّنة إذا كان هو دليل حجّيتها في مورد القضاء مع التعدّي منه فمن الواضح أنّ قرينة التعدّي تقتضي إسراء نفس الدرجة من الحجّية الثابتة في مورد القضاء إلى سائر الموارد، وحجّية البيّنة في مورد القضاء حجّية حاكمة على القواعد والأُصول بما فيها خبر صاحب اليد، فكذلك في سائر الموارد.

وهكذا الأمر إذا كان مدرك الحجّية رواية مسعدة بن صدقة[1]؛ لدلالتها على هذه الدرجة من الحجّية للبيّنة.

وأمّا إذا كان مدرك حجّية البيّنة ارتكاز اعتبارها بعنوانها فلابدّ من مقايسته إلى ارتكاز اعتبار خبر صاحب اليد؛ ليرى ما هو الفعليّ من الارتكازين في مورد التعارض.

وأمّا إذا لم نقل بحجّية البيّنة بعنوانها، لا بدليلٍ لفظيٍّ ولا بارتكازٍ عقلائيّ،

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وإنّما دخلت البيّنة في دليل حجّية خبر الواحد فيدخل في التعارض بين خبر صاحب اليد غير الثقة وخبر الثقة، وسوف يأتي: أنّ خبر صاحب اليد يقدّم في مثل ذلك، وحينئذٍ لابدّ من النظر إلى ملاك التقديم ليلاحظ ثبوته فيما إذا تعدّد خبر الواحد أوْ لا.

الصورة الثانية: التعارض بين خبر الثقة الذي ليس له يد والبيّنة. ولم يتعرّض الماتن إليه؛ لعدم ذهابه إلى حجّية خبر الثقة.

والصحيح فيه: تقدّم البيّنة ببيانين:

أحدهما: إجماليّ، وهو أنّك عرفت تقدّم البيّنة على خبر صاحب اليد، وسوف تعرف تقدّم خبره على خبر الثقة فينتج تقدّم البيّنة على خبر الثقة.

والبيان الآخر: تفصيلي، وهو: أنّ البيّنة بعنوانها: تارةً يفترض عدم قيام الدليل على حجّيتها، فتدخل البيّنة في دليل حجّية خبر الثقة. وأُخرى يفترض قيامه على حجّيتها.

فعلى الأوّل لا يوجد لدينا إلّا دليل حجّية خبر الثقة الشامل للمتعارضين، فلابدّ من التساقط. ومجرّد وجود فردين من موضوعٍ في طرفٍ، وفرد آخر في الطرف الآخر لا يبرّر تطبيق دليل الحجّية على ذلك الطرف.

وأمّا على الثاني فيلتزم بتقديم البيّنة:

إمّا بتقريب: أنّ لدينا دليلين للحجّية:

أحدهما: دليل حجّية خبر الثقة، وهو شامل لخبر الثقة ولخبر البيّنة بما هو خبر الثقة أيضاً.

والآخر: دليل حجّية البيّنة الذي لا ينطبق إلّا على أحد المتعارضين.

والأوّل مبتلىً بالإجمال الداخليّ؛ لأنّ إطلاقه لكلٍّ من المتعارضين ينافي إطلاقه للآخر بمخصِّصٍ لبّيٍّ متّصل، وهو حكم العقل باستحالة حجّية

المتعارضين، فيرجع إلى دليل حجّية البيّنة بلا معارض.

ودعوى: أنّ إطلاق دليل حجّية البيّنة معارض بإطلاق دليل حجّية خبر الثقة للخبر المعارض للبيّنة. مدفوعة: بأنّ الإطلاق الثاني غير موجود؛ بسبب ابتلاء دليل حجّية خبر الثقة بالإجمال الداخلي.

وإمّا بتقريب: أنّ الدليل إذا دلّ على حجّية البيّنة بعنوانها ـ مع أنّ المفروض حجّية خبر الواحد الذي هو جزء البيّنة ـ فهذا بنفسه يكون قرينةً عرفاً في مقام الجمع بين الدليلين على أنّ الحجّية المجعولة لعنوان البيّنة حجّية حاكمة وبدرجةٍ مقدّمةٍ على حجّية خبر الواحد، وإلّا لكان ضمّ الجزء الثاني من البيّنة إلى جزئها الأوّل لغواً عرفاً.

الصورة الثالثة: التعارض بين خبر صاحب اليد الثقة والبيّنة. وقد اتّضح ممّا تقدّم في الصورتين السابقتين تقدّم البيّنة؛ لأنّها مقدّمة على كلٍّ من دليل حجّية خبر صاحب اليد، ودليل حجّية خبر الثقة، فتتقدم على مجموع الحجّيّتين.

الصورة الرابعة: التعارض بين خبرين: أحدهما لثقةٍ أجنبي، والآخر لثقةٍ وصاحب يدٍ في نفس الوقت. فهناك دليلان إذن:

أحدهما: دليل حجّية خبر الثقة، وهو شامل بطبعه للمتعارضين.

والآخر: دليل حجّية صاحب اليد، وهو منطبق على أحدهما.

فقد يقال: إنّ الدليل الأوّل مبتلىً بالإجمال الداخلي؛ لاستحالة شموله لكلا الفردين، فيبقى إطلاق الدليل الثاني بدون معارض.

وقد يقال في مقابل ذلك: إنّ هذا فرع وجود إطلاقٍ في الدليل الثاني لخبر صاحب اليد المعارض بخبر الثقة، وهو غير موجود؛ لأنّ الدليل السيرة وهي غير شاملةٍ لهذا الفرض.

ولكنّ الصحيح: شمولها، لا ببيان ما يرى وجداناً من عدم التحاشي عن

معاملة صاحب اليد المدّعي للمالكية معاملة المالك لمجرّد شهادة ثقةٍ أجنبيٍّ بالنفي، فإنّ هذا خلط بين حجّية اليد وحجّية خبر صاحب اليد. ففي المثال تكون اليد حجّة، وعدم زوال هذه الحجّية بخبر الثقة الأجنبي لا يبرهن على عدم زوال حجّية خبر صاحب اليد بذلك فيما كانت الحجّية فيه بملاك الخبر، لا مجرّد اليد كما في المقام. بل ببيان: أنّ النكتة العقلائية المقتضية للاعتماد على خبر صاحب اليد محفوظة حتّى مع المعارضة المذكورة، وهي «الأخبرية» النوعية، وكون أهل البيت أدرى بما فيه. فالسيرة العقلائية شاملة، ودليل حجّية خبر الثقة مبتلىً بالإجمال الداخلي، فيتقدّم خبر صاحب اليد.

الصورة الخامسة: التعارض بين خبرين: أحدهما لثقةٍ أجنبي، والآخر لشخصٍ ليس بثقةٍ ولكنّه صاحب يد، فيحصل التعارض بين دليل حجّية خبر الثقة الشامل للأوّل فقط ودليل حجّية خبر صاحب اليد الشامل للثاني فقط، ولا إجمال داخليّ في كلٍّ من الدليلين؛ لعدم شموله للمتعارضين معاً.

فإن كان كلا الدليلين لبّياً راجعاً إلى السيرة تقدّم خبر صاحب اليد؛ لِمَا عرفت من انعقاد السيرة على ذلك بنكتة «الأخبرية» حتّى في فرض المعارضة.

وإن كان كلّ من الدليلين لفظيّاً تعبّدياً بنحوٍ لا يرجع إلى مجرّد إمضاء السيرة: فإن كان لأحدهما إطلاق دون الآخر اُخذ به، وإن لم يكن لأحدهما إطلاق سقط كلا الخبرين. وإن كانا معاً مطلقين قُدِّم ما كان منهما قطعيّ السند على الآخر، كما لو كان دليل حجّية خبر الثقة آيةَ النبأ مثلاً، وفي فرض عدم مزيةٍ من هذا القبيل يسقط الخبران معاً عن الحجّية.

وإن كان أحد الدليلين لفظياً دون الآخر، لوحظ اللبّي، فان كان له سعة حتى لمورد التعارض اُخذ به، ولا يصلح مجرّد الإطلاق في الدليل اللفظي ـ لو كان ـ

وإذا تعارضت البيّنتان تساقطتا إذا كانت بيّنة الطهارة مستندةً إلى العلم، وإن كانت مستندةً إلى الأصل تُقَدَّم بيّنة النجاسة [١].

---

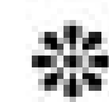
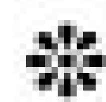
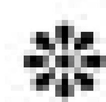
للردع.

والصحيح من هذه الفروض: الأوّل، وهو فرض لبّية الدليلين؛ لأنّ الدليل على الحجّيّتين السيرة، والأدلّة اللفظية ـ لو كانت ـ فإنّما هي مسوقة مساق الإمضاء، والسيرة منعقدة على العمل بخبر صاحب اليد.

الصورة السادسة: التعارض بين خبرين لصاحبي اليد بالاشتراك على مالٍ واحد، بناءً على ما هو الظاهر من حجّية خبر كلٍّ منهما في نفسه؛ لأنّ النكتة العقلائية والسيرة شاملة لليد الضمنية أيضاً.

وتوضيح حكمه: أنّ الشخصين إذا كانا متساويين في الوثاقة ـ سلباً أو إيجاباً ـ فالمتعيّن هو التساقط، وإن كان أحدهما ثقةً دون الآخر قد يقال: إنّ أدلّة الحجّية إذا كانت لفظيةً ففي هذا الفرض سوف يكون دليل حجّية خبر صاحب اليد مبتلىً بالإجمال الداخلي، فيرجع إلى دليل خبر الثقة. وإذا كانت لبّيةً فحيث إنّ نكتة «الأخبرية» معطّلة بالتعارض فلا يبعد دعوى السيرة حينئذٍ على إعمال نكتة الوثاقة والعمل بخبر الثقة.

الصورة السابعة: التعارض بين بيّنتين. وهذا الفرض تعرَّض له الماتن، ويأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

(١) هذا الفرض هو الصورة السابعة للتعارض التي أشرنا إليها آنفاً، والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في حكم التعارض المستحكم بين البيّنتين.

والآخر: في أنّه متى يستحكم؟

أمّا المقام الأوّل فالبحث فيه ينقسم إلى جهتين:

الأُولى: في حكم التعارض بلحاظ الدليل العامّ لحجّية البيّنة، وتفصيله: أنّ دليل الحجّية إن كان هو السيرة العقلائية فلم يعرف انعقادها على العمل بالبيّنة المعارضة، ولو كانت ذات مزيةٍ كمّيةً أو كيفيةً ما لم تبلغ إلى درجة الوثوق الشخصي، فالمتعيّن هو التساقط.

وإن كان دليل الحجّية دليلاً لفظياً تأسيسياً فمع تساوي البيّنتين في المزايا لا إشكال في التساقط، ومع وجود مزيّةٍ كمّيةً أو كيفيةً في إحداهما: فإن كانت المزيّة بنحوٍ لا توجب زوال احتمال التقدّم للبينة الفاقدة للمزية فالحكم هو التساقط أيضاً، وإن كانت بنحوٍ توجب زوال هذا الاحتمال وتردّد البيّنة الفاقدة بين السقوط مع واجدة المزيّة معاً، أو السقوط بمفردها صحّ التمسّك بإطلاق دليل الحجّية لإثبات حجّية البيّنة الواجدة للمزيّة، ولا يعارضه إطلاقه للبيّنة الأُخرى؛ لأنّه ساقط جزماً: إمّا وحده، أو مع الإطلاق الآخر.

الثانية: في حكم التعارض بلحاظ ما دلّ في باب القضاء على تقديم البيّنة الأكثر عدداً واستحلاف صاحبها، كرواية أبي بصير، إذ ورد فيها قوله: «أكثرهم بينةً يستحلف وتُدفع إليه»[1].

فقد يقال بالتعدّي من مورد القضاء إلى غيره في الترجيح بالعدد، كما صحّ التعدّي في أصل حجّية البيّنة.

وقد استشكل في ذلك: بأنّ الرواية لا تدلّ على ترجيح البيّنة الأكثر عدداً في الحجّية، وإلّا لمَا احتيج إلى الاستحلاف مع حجّيتها، وإنّما تدلّ على تعيين

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٤٩، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعاوى، الحديث ١.

اليمين على صاحب البيّنة الأكثر عدداً.

ويرد عليه: أنّ الاحتياج إلى اليمين إنّما يدلّ على نفي حجّية البيّنة بمعنى ميزانيتها في فصل الخصومة، وتوقّف الفصل المذكور على اليمين. ونفي كون البيّنة ميزاناً في فصل الخصومة أعمّ من نفي الحجّية في إثبات الواقع، فخبر الثقة حجّة ـ مثلاً ـ في إثبات الواقع مع عدم ميزانيته في فصل الخصومة، كما هو واضح. فإذا أُضيف إلى الرواية المذكورة ما دلّ على حصر اليمين بالمنكر ونفيه عن غير المنكر ـ إلّا من خرج بالتخصيص ـ دلّت على أنّ صاحب البيّنة الأكثر عدداً الذي وضع عليه اليمين منكر، ولمّا كان فرض ذلك مساوقاً لفرض مطابقة قوله للحجّية كشف عن حجّية البيّنة الأكثر عدداً.

ولو كانت البيّنة الأكثر عدداً تسقط بالمعارضة من حيث الحجّية مع الأُخرى فلماذا يفرض اليمين على من له تلك البيّنة ؟! ولماذا لا يفرض على صاحب اليد باعتبار مطابقة قوله لليد ؟ لأنّ المفروض في رواية أبي بصير تعارض بيّنة الداخل مع بيّنة الخارج.

والصحيح: عدم التعدّي ببيانٍ آخر، وهو: أنّ الترجيح بالأكثرية العددية مطلقاً ليس أمراً ارتكازياً كأصل حجّية البيّنة، فلا معنى لتحكيم الارتكاز في إلغاء خصوصية المورد، وهو باب القضاء، ومع عدم الإطلاق في دليل الترجيح لا يمكن إعمال مفاده في المقام.

وأمّا المقام الثاني فحيث إنّ البيّنة قد تستند إلى الوجدان تارةً، وإلى التعبّد أُخرى فلا بدّ أن يلاحظ أنّه متى يستحكم التعارض والتكافؤ بين البيّنتين ؟ وعلى هذا الضوء يمكن القول بأنّ تعارض البيّنتين له أقسام:

أحدها: أن تكون إحداهما مستندة إلى الوجدان، والأُخرى إلى التعبّد، ولا إشكال فتوىً وارتكازاً في هذا القسم في تقديم البيّنة الوجدانية. وإنّما الكلام

في تخريج ذلك، إذ يقال ـ عادةً ـ في توجيهه: إنّ البيّنة الوجدانية حاكمة على الأصل الذي هو مستند البيّنة التعبّدية؛ لكونها رافعة لموضوعه وهو الشكّ، فتبطل البيّنة التعبّدية؛ لأنّها تبقى بدون مستندٍ بعد بطلان الأصل.

وهذا القدر من البيان لا يكفي لتبرير التقديم فنّياً؛ وذلك لأنّ البيّنة الوجدانية تارةً يفرض وصولها إلى الشاهدين المستندين إلى الأصل وإحرازهما لها وأُخرى يفرض عدم الوصول.

والفرض الأوّل خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه مساوق لفرض سحب البيّنة التعبّدية شهادتها، فلا توجد شهادتان متعارضتان ليقع الكلام في تقديم إحداهما.

وأمّا الفرض الثاني فهو المناسب لافتراض التعارض فعلاً بين بيّنةٍ وجدانيةٍ وأُخرى تعبّدية، ولا موجب فيه لسقوط الأصل الذي استندت إليه البيّنة التعبّدية؛ لأنّ هذه البيّنة تستند إلى الأصل الجاري في حقّها، وجريانه فرع تمامية موضوع الأصل في حقّها، لا في حقّ المشهود لديه.

وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ حجّية الأمارة بوجودها الواقعيّ ليست حاكمةً على دليل الأصل وإنّما تكون حاكمةً عليه بوجودها الواصل، فلا حاكم على الأصل الجاري في حقّ البيّنة التعبّدية.

وإن قلنا بأنّ حجّية الأمارة بوجودها الواقعيّ حاكمة على دليل الأصل فهذا يعني: أنّ الأصل الجاري في رتبة مفاد الأمارة ساقط واقعاً؛ لوجود الحاكم، ولكنّ البيّنة المستندة إلى الأصل قد يجري في حقّها استصحاب عدم البيّنة الوجدانية؛ لعدم وصولها، وهذا الاستصحاب لا يكون محكوماً لتلك البيّنة بوجودها الواقعي كما هو واضح. فعلى أيّ حالٍ يمكن تصوير جريان الأصل فعلاً في حقّ البيّنة التعبّدية، ومعه لا تكون بلا مستندٍ، فلا موجب لسقوطها.

والتحقيق أن يقال في وجه التقديم: إنّ جواز استناد البيّنة إلى الأصل تارةً

يكون بمعنى أنّها تشهد بنفس الأصل، وأُخرى يكون بمعنى شهادتها بالواقع استناداً إلى الأصل، فيكون الأصل حيثيةً تعليليةً لجواز الشهادة بالواقع.

فعلى الأوّل لا محصّل لشهادة البيّنة المستندة إلى أصالة الطهارة إلّا الشهادة على عدم علمها بالنجاسة؛ لأنّ أصالة الطهارة بكبراها إنّما تثبت بدليلها الاجتهادي، وبصغراها ليست إلّا عدم العلم بالنجاسة. والشهادة بعدم العلم بالنجاسة لا معنى لها إلّا عدم الشهادة بالنجاسة، وعدم الشهادة بالنجاسة لا يعارض الشهادة بها.

وأمّا البيّنة المستندة إلى الاستصحاب فهي شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب؛ لأنّ الكبرى إنّما تثبت بدليلها الاجتهادي، وصغرى الاستصحاب هي ثبوت الحالة السابقة، فالشهادة بالاستصحاب شهادة بالحالة السابقة، والبيّنة الوجدانية شهادة بالحالة الفعلية فيتعيّن الأخذ بها.

وعلى الثاني يقال: إنّ حجّية البيّنة لو كانت على وجه الموضوعية ـ بحيث يحتمل أن يكون لقيامها دخل نفسيّ في لزوم العمل ـ لأمكن إيقاع التعارض بين البيّنتين. وأمّا مع استظهار الطريقيّة المحضة من دليل حجّيتها فلا يقتضي دليل حجّيتها حينئذٍ إلّا تنزيل السامع منزلة الشاهد، لا جعله أشدّ من الشاهد إثباتاً للمطلب. وواضح أنّ البيّنة الوجدانية لو وصلت إلى البيّنة التعبّدية لرفعت اليد عن أصلها، فلو لم يتعيّن ذلك على السامع المشهود لديه لكان معناه: أنّ البيّنة التعبّدية أثبتت له المطلب بدرجةٍ أكبر من إثباتها لِذيها، وهو خلاف المفهوم عرفاً وارتكازاً من دليل الحجّية.

ثانيها: أن تكون البيّنتان معاً وجدانيّتين، ويقال عادةً بالتساقط حينئذٍ.

والتحقيق: أنّ مراتب الإثبات الوجدانيّ مختلفة، فإذا كان الوجدان الذي تدّعي البيّنتان استنادهما إليه من مرتبةٍ واحدةٍ فالمتعيّن التساقط، وأمّا إذا كان

أحدهما أقوى من الآخر، بحيث لو اجتمع المدركان الوجدانيان لدى السامع لحكّم أحدهما على الآخر بحساب الاحتمالات، فاللازم عندئذٍ تقديم البيّنة التي تدّعي الاستناد إلى الوجدان الأقوى؛ لما تقدّم من أنّ دليل حجّية البيّنة ينزِّل السامع منزلة الشاهد ولا يجعله أشدّ منه. والمفروض أنّ السامع لو اجتمع لديه كِلَا وِجْداني البيّنتين لحكَّم أحدهما على الآخر، فكذلك مع التنزيل.

ثالثها: أن تكون البيّنتان معاً تعبّديّتين، وهذا القسم يشتمل على فرضين:

الأوّل: أن تكون إحداهما مستندةً إلى استصحاب النجاسة، والأُخرىٰ إلى أصالة الطهارة. فيتعين الأخذ بالأُولى؛ لأنّ الثانية لا محصّل لشهادتها إلّا الشهادة بصغرى أصالة الطهارة، وهي عدم العلم، ومرجعه إلى عدم الشهادة بالنجاسة، ومثل هذا لا يعقل أن يعارض أيّ شهادةٍ أُخرى.

الثاني: أن تكون البيّنتان مستندتين إلى الاستصحاب، والمعروف حينئذٍ تساقطهما.

والتحقيق: هو التفصيل؛ وذلك لأنّ الشهادة المستندة إلى الاستصحاب شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب؛ لأنّ كبراها ثابتة بدليلها الاجتهادي، والصغرى هي الحالة السابقة، فإن علم من داخلٍ أو من خارجٍ أنّ زمان الحالة السابقة الملحوظ في كلٍّ من البيّنتين واحد حصل التعارض والتساقط بينهما، وإن علم بتعدّد الزمان لم يكن بينهما تعارض، بل أُخذ بأحدث الحالتين السابقتين؛ لأنّ نسبة البيّنة الملاحظة لأحدث الحالتين إلى الأُخرى نسبة البيّنة الوجدانية إلى التعبّدية.

وإن لم يعلم الزمان الملحوظ للحالة السابقة في كلٍّ من البيّنتين واحتمل وحدته وتعدّده فلا محذور في ثبوت الحجّية لكلتا البيّنتين؛ لأنّ حجّية كلٍّ منهما إنّما تقتضي إثبات صغرى الاستصحاب ـ كما عرفت ـ وهو الحالة السابقة، فمع

حجّيتهما معاً تثبت حالتان سابقتان مختلفتان، ولا محذور في ذلك، وبهذا يتحقّق الموضوع لاستصحابين متعارضين، وهو يؤدّي إلى تساقطهما.

فالتساقط على هذا الضوء بين الاستصحابين اللذَين يجريهما المكلَّف بعد إحراز موضوعيهما بالبينة. وأمّا على المعروف فالتساقط بين البيّنتين لا الاستصحابين.

ويظهر الأثر العمليّ فيما إذاكانت للمكلّف حالة سابقة وجدانية هي النجاسة مثلاً، فعلى المعروف من إيقاع التساقط بين نفس البيّنتين لا مانع بعد تساقطهما من الرجوع إلى استصحاب النجاسة المحرزة وجداناً في السابق. وأمّا على المختار من عدم التعارض بين البيّنتين وإيقاع التساقط بين الاستصحابين فسوف يكون استصحاب الطهارة معارضاً باستصحاب النجاسة، وبعد التعارض يرجع إلى أصالة الطهارة.

ثمّ إنّه إذا كانت الحالة السابقة الملحوظة في إحدى البيّنتين محدّدةً زماناً دون الأُخرى دخل ـ على المختار ـ في مجهول التأريخ ومعلومه، فعلى القول بالتفصيل يجري استصحاب الحالة السابقة المحدّدة بدون معارض.

ولا فرق في كلٍّ ما ذكرناه من التفصيل بين البناء على أنّ الشهادة التعبّدية شهادة بالتعبّد، أو شهادة بالواقع استناداً إلى التعبّد بعد استظهار الطريقية من حجّية البيّنة.

وحيث عرفنا ـ في ضوء ما تقدم ـ أنّ بيّنة الوجدان تُقدَّم على بينة الأصل بالنحو الذي حقّقناه في القسم الأوّل احتجنا إلى علاج نقطةٍ مهمّة، وهي تحديد الموقف فيما إذا تردّد أمر البيّنة بين أن تكون وجدانيةً أو تعبّدية. وهذا التردّد له ثلاث صور:

الصورة الأُولى: أن تكون إحدى البينتين معلومةَ الوجدانية، والأُخرى

مردّدةً بين الوجدان والأصل، ففي مثل ذلك يعلم بسقوط الأُخرى وجداناً : إمّا لوجود المعارض على تقدير وجدانيّتها، وإمّا لوجود الحاكم على تقدير تعبّديتها. أمّا الأُولى فلا يعلم بسقوطها، وإنّما يشكّ في ذلك؛ للشكّ في وجود المعارض لها؛ لاحتمال وجدانية البيّنة الأُخرى، وكلّ أمارةٍ لم يحرز معارض لها تكون حجّة : إمّا تمسّكاً بإطلاق دليل حجّيتها ابتداءً، بدعوى : أنّ الخارج من الإطلاق بحكم العقل صورة العلم بالمعارض دون وجوده الواقعيّ المجهول. وإمّا تمسّكاً باستصحاب عدم المعارض إذا قيل بتقيّد الموضوع في دليل الحجّية بعدم المعارض الواقعيّ، بناءً على المختار من أنّ الأحكام الظاهرية الواقعة في مرتبةٍ واحدةٍ متنافية بوجودها الواقعيّ ولو لم تصل. وعليه فتكون البيّنة الأُولى المحرزة وجدانيّتها هي الحجّة.

الصورة الثانية : أن تكون إحداهما معلومةَ التعبّدية، والأُخرى مردّدةً بين التعبّد والوجدان. وقد يتوهّم هنا جريان ما قلناه في الصورة السابقة، بدعوى : أنّ معلومة التعبدية ساقطة على كلّ حالٍ جزماً : إمّا للمعارض، وإمّا للحاكم، ولا علم بسقوط البيّنة الثانية؛ لعدم إحراز المعارض لها، فتكون حجة.

ولكنّ التحقيق : عدم صحّة ذلك؛ لأنّ البيّنة الثانية إن كانت وجدانيةً فنحن نتمسّك في الحقيقة لإثبات مفادها بإطلاق دليل حجّية البيّنة. وإن كانت تعبّديةً مستندةً إلى الاستصحاب فهي شهادة بصغرى الاستصحاب، وهي الحالة السابقة، ونحن نتمسّك ـ بعد إحراز الصغرى تعبّداً ـ بإطلاق دليل الاستصحاب للتعبّد ببقاء الحالة السابقة. فالأمر مردّد إذن بين إطلاقين، وإطلاق دليل الاستصحاب يعلم بسقوطه وجداناً؛ لأنّ البيّنة الثانية إن كانت تعبّديةً فالاستصحابان متعارضان، وإن كانت وجدانيةً فلا موضوع للاستصحاب.

وأمّا إطلاق دليل حجّية البيّنة فهو غير معلوم السقوط، فالأمر يدور بين

إطلاق معلوم السقوط وآخر غير معلوم السقوط، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسّك بالمردّد بين هذين الإطلاقين. وبذلك اختلف عن الصورة السابقة التي كان الشكّ في سقوط البيّنة المعلومة وجدانيتها شكّاً في شخص إطلاقٍ معيّن، وهو إطلاق دليل حجّية البيّنة؛ للشكّ في معارضه.

ففرق بين الشكّ في سقوط الإطلاق المستدلّ به وعدمه، وبين تردّده بين ما هو ساقط جزماً وغيره، وأصالة عدم المعارض إنّما تجري في الأوّل، لا في الثاني.

فإن قيل: إنّ البيّنة الثانية إذا كانت تعبّديةً فالتمسّك أيضاً بإطلاق دليل حجّية البيّنة، لا بإطلاق دليل الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعيّ للحالة السابقة، ودليل حجّية البيّنة القائمة على الحالة السابقة يتعبّدنا بأحكامها التي منها الاستصحاب، فالاستصحاب يثبت بإطلاق ذلك الدليل، لا بإطلاق دليل الاستصحاب.

قلت أوّلاً: إنّ هذا لايتمّ بناءً على أنّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة، وأنّ الأمارة تقوم بلحاظ دليل حجّيتها مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ حكومة دليل الحجّية على القطع الموضوعيّ حكومة واقعية، فيتحقّق بها توسعة واقعية لموضوع دليل الاستصحاب، وبهذا يكون التمسّك لإثبات النجاسة الفعلية ـ مثلاً ـ بإطلاق دليل الاستصحاب.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ حكومة دليل حجّية البيّنة على موضوع دليل الاستصحاب ظاهرية لا واقعية، بحيث يكون التعبّد بالاستصحاب من شؤون إطلاق دليل حجّية البيّنة فهذا يعني: أنّ البيّنة الثانيةالمردّدة بين الوجدان والتعبّد: إن كانت وجدانيةً فالتمسّك بإطلاق دليل حجّية البيّنة لإثبات النجاسة الواقعية بالبيّنة. وإن كانت تعبّديةً فالتمسّك بإطلاق دليل حجّية البيّنة لإثبات النجاسة

الاستصحابية بالبيّنة، فهناك إذاً إطلاقان، أو مدلولان يفترضان ـ بدلاً ـ في دليل حجّية البيّنة، والثاني معلوم السقوط وجداناً، دون الأوّل. فيكون المقام من دوران الإطلاق المستدلّ به بين إطلاق معلوم السقوط وغيره.

وإن شئت قلت: إنّ مدلول الإطلاق المستدلّ به يدور بين مدلولٍ ساقطٍ جزماً، ومدلولٍ غير معلوم السقوط. وهذا بخلاف البيّنة المعلومة وجدانيّتها في الصورة السابقة، فإنّ إطلاق دليل حجّية البيّنة يشملها، ويقتضي تعبّداً ثبوت الواقع بها، وشخص هذا الإطلاق لعلّه مدلول معيّن لا يعلم سقوطه، فهو من الشكّ في سقوط الإطلاق المستدلّ به لاحتمال المعارض. فالفرق بين الصورتين واضح.

فالصحيح في الصورة الثانية إذن عدم حجّية كلٍّ من البيّنتين: أمّا معلومة التعبّدية فللجزم بسقوطها وجداناً. وأمّا الثانية فللشكّ في سقوطها، وتردّد الإطلاق المتكفّل لإثبات مؤدّاها فعلاً بين ما هو معلوم السقوط وغيره، وفي مثله يحكم بعدم الحجّية.

الصورة الثالثة: أن لا يستظهر من داخلٍ ولا من خارج الوجدانية أو التعبّدية لشيءٍ من البيّنتين، فكلّ منهما إذا كانت وجدانيةً فهي شهادة بالحالة الفعلية، وإذا كانت استصحابيةً فهي شهادة بصغرى الاستصحاب، لا بكبراه، أي بالحالة السابقة، وهذا يعني وجود شهادتين بأحد الأمرين من الحالة السابقة أو اللاحقة، وبذلك لا يحرز وجود التعارض بين الشهادتين؛ لأنّه فرع إحراز نظرهما معاً إلى حالةٍ واحدة، فلا مانع من شمول دليل الحجّية لهما معاً، فيثبت بذلك الجامع بين الحالتين، وهو يكفي لإجراء الاستصحاب في كلٍّ من الطرفين، فيتعارض الاستصحابان. وهكذا يكون التساقط في الاستصحابين، لا في الحجّيتين المفترضتين للشهادتين.

مسألة ( ٨ ) : إذا شهد اثنان بأحد الأمرين وشهد أربعة بالآخر يمكن، بل لا يبعد تساقط الاثنين بالاثنين وبقاء الآخَرَيْن [١].

---

(١) تقدّم الكلام عن الترجيح بالأكثرية في الصورة السابقة من صور التعارض في المسألة المتقدّمة، واتّضح أنّه لا موجب للترجيح بها، لا بلحاظ دليل حجّية البيّنة، ولا بلحاظ ما دلّ على الترجيح بها في باب القضاء.

وظاهر المتن استقراب مطلبٍ يؤدّي نتيجة الترجيح بالأكثرية وإن لم يعنِ تقديم البيّنة الأكثر عدداً، وهو: أن يتساقط اثنان من الطرفين، ويبقى اثنان في جانب البيّنة الأكثر عدداً على الحجّية، فيكون الحجّة فعلاً مجموع الثالث والرابع، لا الأربعة، كما يعنيه الترجيح بالأكثرية.

ويمكن أن يقرَّب ذلك: بأنّ البيّنة لها فردان في أحد الجانبين، وفرد واحد في الجانب الآخر، فيسقط مع ما يماثله، ويبقى الفرد الثاني في ذلك الجانب سليماً عن المعارضة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ البيّنة هي ما زاد على واحد، فليس الأربعة فردين من موضوع دليل الحجّية، بل فرداً واحداً.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا أخذ التثنية في موضوع الدليل فالمتعيّن إيقاع التعارض بين إطلاق دليل الحجّية لفردٍ في جانب، وإطلاقه لفردين في الجانب الآخر.

وثالثاً: لو سلّم أنّ الفرد الواحد لا يصلح أن يعارض إلّا فرداً واحداً بعينه فتعيّن أحد الفردين في الجانب الذي توفّر فيه الشهود الأربعة للمعارضة دون الآخر بلا معيّن، وعنوان أحد الاثنين ليس فرداً حقيقياً ولا عرفياً من موضوع دليل الحجّية.

مسألة ( ٩ ) : الكرّية تثبت بالعلم والبيّنة (١)، وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه، وإن كان لا يخلو عن إشكال (٢).

---

(١) لشمول دليل حجّيتها لسائر الموارد كما تقدّم[1].

(٢) إذا كان المدرك لحجّية خبر صاحب اليد الدليل اللفظيّ التعبّديّ المتمثل في الروايات الدالّة على قبول قوله في الطهارة والنجاسة فلا إطلاق في دليل الحجّية لمحلّ الكلام، كما هو واضح.

وإذا كان المدرك هو لزوم الحرج النوعيّ المنفيّ في أخبار قاعدة اليد فهذا أيضاً لا يجري في المقام؛ لعدم الحرج.

وأمّا إذا كان المدرك السيرة العقلائية فهي بوجودها الارتكازيّ محقّقة جزماً؛ لأنّ نكتة الاعتماد العقلائيّ على إخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة لم تكن نكتةً نفسيةً في هذين العنوانين، بل نكتةً طريقية، وهي الأخبريّة المحفوظة في المقام، وبوجودها الفعليّ التطبيقيّ لم يعلم بثبوتها على نطاقٍ واسعٍ في عصر الأئمّة عليهم السلام؛ لعدم شيوع المياه المحقونة الكثيرة في ذلك الزمان.

والاستدلال بالسيرة: تارةً يكون بوصفها محقّقةً لموضوع الحكم الشرعي، كالاستدلال بها على وجود شرطٍ ضمنيٍّ لعدم الغبن في المعاملة، وهذا الشرط موضوع لوجوب الوفاء شرعاً. وأُخرى بوصفها دالّةً على الحكم الكلّيّ مباشرةً، كالاستدلال بها على حجّية خبر الواحد مثلاً.

ولا شكّ أنّ السيرة التي يستدلّ بها على تحقيق الموضوع لا يتوقّف

---

(١) تقدّم في الصفحة ٩٠ وما بعدها.

الاستدلال بها على أن تكون موجودةً في عصر الأئـمّة عليهم السلام ؛ لأنّ تـحقيقها للموضوع أمر تكويني. وأمّا السيرة المستدلّ بها على أصل الحكـم فـيتوقّف الاستدلال بها على إثبات إمضاء الشارع لها، وهو يستكشف من عدم الردع، غير أنّ عدم الردع إنّما يكشف عن الإمضاء فيما إذا كانت السـيرة مـوجودةً في عصرهم عليهم السلام ، وأمّا مع عدم وجودها فلا يكـون سكـوتهم كـاشفاً عـن الإمضاء.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ كاشفية السكوت وعدم الردع عن الإمضاء هل يكفي فيها الوجود الارتكازيّ للسيرة، بمعنى وجود النكتة التي تدعو العقلاء إلى الجري على وجهٍ مخصوص لو توفّر الموضوع، أو تتوقّف على الوجود الفعليّ والتطبيقيّ للسيرة ؟

فعلى الأوّل يتمّ الاستدلال بالسيرة في المقام على ثبوت الكرّية بإخبار صاحب اليد.

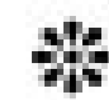
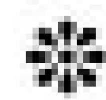
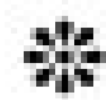
وعلى الثاني لا يتمّ ؛ لعدم إحراز الوجود التطبيقيّ للسيرة على نطاقٍ واسعٍ في عصر الأئمّة عليهم السلام . بل يقع الإشكال على الثاني في الاستدلال بكثيرٍ من السِيَر العقلائية فيما يستجدّ من أفراد نكاتها الارتكازية. فالسيرة على التملّك بالحيازة لها نكتة تشمل تملّك الطاقة الكهربائية بالحيازة، أو تملّك غاز الأُوكسجين بها مثلاً، ولكن ليس لها في مجال أمثال هذه الأموال المستجدّة تطبيقات فـعلية معاصرة للأئمّة عليهم السلام . فمن يشترط في الاستدلال بالسيرة على امتدادات النكتة العقلائية أن يكون على طبق الامتداد تطبيق فعليّ معاصر للأئمّة عليهم السلام ويستشكل من أجل ذلك في حجّية خبر صاحب اليد بالكرّية عـليه أن يسـتشكل فـي الاستدلال بالسيرة على تملّك الكهرباء والغاز بالسيرة أيضاً، مع أنّي لا أظنّ التزامه بذلك.

كما أنّ في إخبار العدل الواحد أيضاً إشكالاً (١).

---

وحلّ المطلب : أنّ استكشاف الإمضاء من عدم الردع لو كان بملاك أنّ النهي عن المنكر واجب فلو لم يكن عمل العقلاء مشروعاً لوجب على الإمام النهي عنه، فيكشف عدم ردعه عن الإمضاء والمشروعية لتعيّن الاقتصار على حدود التطبيقات الفعلية للسيرة المعاصرة للأئمّة عليهم السلام ؛ لأنّ المنكر على تقدير عدم رضا الشارع بالسيرة هو عملها الخارجي، لا ارتكازها.

ولكنّ هذا ليس هو ملاك استكشاف الإمضاء من عدم الردع، وإلّا لتوقّف على إحراز شروط النهي عن المنكر، التي منها أن يكون الفعل منكراً في نظر الفاعل، مع أنّه كثيراً ما يكون جاهلاً قاصراً ؛ باعتبار غفلته وغلبة طبعه العقلائيّ عليه فلا يكون آثماً ليجب ردعه. بل الملاك في استكشاف الإمضاء من عدم الردع ظهور حال الشارع : النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام فإنّه بحكم مقامه وتصدّيه لتربية مجتمعه على نهج إلهيٍّ ربّانيٍّ يكون ظاهر حاله عند السكوت عن حالةٍ من حالات العقلاء إمضاءَها، وهذا الظهور الحاليّ حجّة كالظهور اللفظي، وهو كما ينعقد بلحاظ الوجود التطبيقيّ للسيرة كذلك ينعقد بلحاظ الوجود الارتكازيّ لها، وعليه فإخبار صاحب اليد بالكرّية معتبر.

(١) أظهره الحجّية، تمسّكاً بإطلاق دليل حجّيته، وقد كان على من استشكل في حجّية إخبار صاحب اليد بالكرّية أن يستشكل هنا أيضاً بملاكٍ واحد ؛ لأنّ من يرى أنّ مدرك حجّيتها منحصر بالسيرة العقلائية ولا يرى حجّيتها إلّا بمقدار وجودها التطبيقيّ الفعلي في عصر الأئمّة عليهم السلام ينبغي له أن لا يلتزم بحجّية خبر العدل الواحد عن الكرّية ؛ لعدم وجود تطبيقٍ فعليٍّ واسع النطاق لهذا

الجانب من السيرة في عصر الأئمّة عليهم السلام، نتيجةً لقلّة المياه غالباً. فإن ادّعي الجزم بعدم الفرق بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات فليدَّعِ الجزم بعدم الفرق بين الكرّية وغيرها من الخصوصيات التي تكون تحت اختيار صاحب اليد، ويكون أخبرَ بها نوعاً من غيره.

# حرمة شرب النجس

- الدليل على حرمة تناول النجس.
- حرمة التسبيب إلى شرب الغير للنجس.
- الكلام في التسبيب إلى تناول الأطفال للنجس.
- جواز سقي الماء النجس للحيوانات والزرع.
- جواز بيع الماء النجس.

مسألة ( ١٠ ) : يحرم شرب الماء النجس إلّا في الضرورة، ويجوز سقيه للحيوانات، بل وللأطفال أيضاً. ويجوز بيعه مع الإعلام (١).

---

(١) ينبغي الكلام حول هذه المسألة في عدّة جهات :

**[ الدليل على حرمة تناول النجس : ]**

الجهة الأُولى : في حرمة شرب الماء النجس، بل حرمة تناول مطلق الشراب والطعام النجس. وقد استدلّ على ذلك بعدة طوائف من الروايات :

منها : ما دلّ على الأمر بإهراق المرق النجس، نظير رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه‌السلام : أنّ أمير المؤمنين عليه‌السلام سئل عن قدرٍ طبخت فإذا في القدر فارة ؟ فقال : « يهراق مرقها، ويغسل اللحم ويؤكل »[١].

ومنها : ما ورد من الأمر بإراقة الماء الذي وقعت فيه النجاسة[٢]، فإنّ الأمر

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٦، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٢ و ١٥٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ و ١٠ و ١١.

بالإراقة في هاتين الطائفتين دالّ على عدم صلاحية النجس للانتفاع به في أكلٍ وشرب.

ومنها: ما ورد في مثل السمن والزيت والعسل، كرواية معاوية بن وهب، قال: قلت له: جرذ مات في زيتٍ أو سمنٍ أو عسلٍ، فقال: «أمّا السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله، والزيت يستصبح به»[1].

والتفريق فيها بين الزيت وبين السمن والعسل باعتبار مَيَعان الأوّل غالباً بحيث تسري النجاسة بالملاقاة إلى كلّ أجزائه، فيسقط عن صلاحية الانتفاع به إلّا في مثل الاستصباح.

وهذه الطوائف الثلاث لا شكّ في دلالتها على حرمة تناول النجس، ولكنّ موردها جميعاً الشراب والطعام الملاقي لعين النجس، فالتعدّي منه إلى المتنجّس بالمتنجّس يتوقّف: إمّا على التشبّث بالإجماع، وإمّا على دعوى انصراف تلك الروايات إلى كون الحرمة بملاك نجاسة الشراب والطعام دون دخلٍ لمرتبة النجاسة وخصوصيتها في ذلك، وإمّا على التفتيش عن رواياتٍ أُخرى سليمةٍ من هذا النقص وواجدةٍ للإطلاق.

والتحقيق: وجود مثل هذه الروايات، وهي على طوائف أيضاً:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على الاجتناب عن سؤر الكتابيّ[2] بناءً على انصراف النهي عن سؤره إلى حيثية النجاسة، لا حيثية معنوية، وعلى عدم كونه نجساً ذاتاً، وإلّا كان مورد الرواية ملاقي عين النجس. فإنّه ـ بناءً على عدم النجاسة الذاتية ـ إذا حملنا النهي عن سؤر الكتابيّ على جعل أصالة النجاسة العَرَضية في الكافر

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

فمن الواضح دلالته حينئذٍ على حرمة تناول الطعام المتنجّس بالمتنجّس، وإذا حملنا النهي على التنزّه فلا يخلو أيضاً من نحو دلالةٍ على كبرى حرمة الطعام المتنجّس بالمتنجّس، ويكون بصدد التنزيه عن محتملات ذلك المحذور.

الطائفة الثانية: ما دلّ على النهي عن الأكل في أواني الكفّار قبل غسلها[١]. ودلالة هذه الطائفة لا تتوقّف على فرض عدم النجاسة الذاتية للكافر؛ لأنّ الإناء ـ على أيِّ حالٍ ـ تنجّس، فالأكل فيه أكل من الطعام المتنجّس بالمتنجّس.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على النهي عن الأكل في أواني الخمر والميتة الموجودة لدى الكفّار[٢]، والكلام فيها هو الكلام في الطائفة الثانية.

## [حرمة التسبيب إلى شرب الغير للنجس:]

الجهة الثانية: في حرمة التسبيب إلى شرب الغير للنجس مع كون الغير مكلّفاً في الواقع، فإن كان التكليف منجّزاً على الغير بالوصول فلا إشكال في عدم جواز التسبيب المذكور؛ لأنّه إعانة على المعصية، وإن لم يكن منجّزاً فهناك مجال للبحث في جواز التسبيب وعدمه.

والكلام في ذلك: تارةً يقع بلحاظ مقتضى القاعدة، وأُخرى بلحاظ الروايات الخاصّة، ونقصد بالقاعدة: التكلّم على ضوء نفس الخطابين الواقعيّين بالاجتناب عن النجس، المتوجّهين إلى المسبِّب ـ بالكسر ـ والمباشر.

أمّا الكلام في ما تقتضيه القاعدة بلحاظ الخطاب المتوجّه إلى المسبّب فقد يقال: إنّ هذا الخطاب يقتضي حرمة التسبيب، إذ أنّ النهي عن شيءٍ كما يشمل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١٠، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١٠، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

وجوده المباشريّ يشمل أيضاً وجوده التسبيبي، فكما أنّ خطاب «لا تقتل» يشمل تحريم إثارة الحيوان أو الطفل على إنسان ليقتله كذلك خطاب «لا تشرب النجس» يشمل التسبيب إلى الشرب المذكور.

ويرد عليه: أنّ مادّة الفعل المدخول للنهي: تارةً لا تكون مضافةً إلى المخاطب المكلّف إلّا بإضافة الفاعلية، كما في القتل. وأُخرى تكون مضافةً أيضاً بإضافة المَوْردية، كما في شرب النجس، فإنّ المكلّف ليس مجرّد فاعلٍ له، بل هو مورد له. وفي مثل ذلك لا معنى لدعوى التمسّك بإطلاق المادّة لإثبات حرمة الوجود التسبيبيّ أيضاً، كما إذا سبّب المكلّف إلى شرب الغير للنجس؛ لأنّ عدم شمول الحرمة لمثل ذلك لا لأنّه مستند تسبيباً إلى المكلّف المسبّب حتّى يقال: إنّ المباشرة ليست قيداً في الحرام، بل لأنّ الشرب ليس شربه، وليس هو مورداً له، فالحرام على المكلّف شربه للنجس، فمتى أوجد شربه للنجس ـ ولو تسبيباً ـ فقد أوجد ما هو محرّم عليه. وأمّا إيجاده لشرب غيره للنجس فليس مصداقاً للمادّة المنهيّ عنها حتّى يشملها إطلاق النهي.

وأمّا الكلام في ما يقتضيه الخطاب الآخر المتوجّه إلى المباشر فقد يُقرَّب استفادة المنع عن التسبيب منه بأحد تقريبين:

الأوّل: أنّ الخطاب المتوجّه إلى المباشر يكشف عن غرضٍ لزوميٍّ للمولى في تركه لشرب النجس، والغرض اللزوميّ للمولى واجب التحصيل على جميع العبيد، فيلزم على الآخر أن لا يسبّب إلى تفويت ذلك الغرض.

ويرد عليه: أنّ الغرض اللزوميّ قابل للتبعيض من حيث اللزوم حسب أنحاء عدمه وتفويته، فقد يكون بعض أنحاء تفويته غير مرضيٍّ به دون البعض الآخر حسب درجة اهتمام المولى بذلك الغرض اللزومي، والكاشف عن ذلك هو الخطاب، والخطاب المتوجّه إلى المباشر لا يكشف عن إباء المولى فعلاً عن

تفويت الغرض من قبل غير المخاطب.

الثاني: أنّ الخطاب المتوجّه إلى المباشر يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم رضا المولى بالتسبيب إلى ايقاعه من المباشر، فإنّ المولى إذا وجَّه خطابه إلى أحد مأموريه قائلاً: «لا تدخل عليّ» يفهم العرف من ذلك منع الآخرين من إدخاله، وهذه استفادة عرفية صحيحة في بعض مراتب التسبيب بلاإشكال.

هذا كلّه على مقتضى القاعدة.

وأمّا بلحاظ الروايات الخاصّة فقد ورد في روايات[1] بيع الدهن المتنجّس الأمر بالإعلام ليستصبح به المشتري، ويستفاد من ذلك: أنّ تسليط الغير على مالٍ نجسٍ يكون مَعْرَضاً لانتفاعه به في ما هو مشروط بالطهارة واقعاً لا يجوز بدون إعلامٍ بنجاسته؛ لأنّ التسليط في هذه الحالة بدون إعلامٍ نحوٌ من التسبيب، وقد لا تكون هذه المرتبة من التسبيب داخلةً في الدلالة الالتزامية العرفية للخطاب المتوجّه نحو المباشر، ولكنّها ـ على أيّ حالٍ ـ غير جائزةٍ بلحاظ الروايات الخاصّة.

ويمكن الاستئناس لحرمة التسبيب بما ورد من الأمر بإراقة المرق ونحوه إذا تنجّس، إذ لو كان إعطاء النجس للغير جائزاً لكان هذا من وجوه الانتفاع به، مع أنّ الأمر بالإراقة إرشاد إلى عدم صلاحيته للانتفاع به بوجه.

نعم، هذا إنّما يتمّ إذا قيل بأنّ الأمر بالإراقة إرشاد إلى عدم صلاحيته لمطلق الانتفاع، لا إلى عدم صلاحيته لمباشرته في مقام الانتفاع، وإلّا لَما دلّ على تحريم التسبيب. وكذلك لا يدلّ على تحريم التسبيب لو قيل بإجمال الأمر

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به.

بالإراقة، وصلاحيته للإرشاد إلى كلٍّ من المطلبين.

ثمّ إنّ ما يحرم من التسبيب على أساس كلّ ملاكٍ قد يختلف عمّا يحرم منه على أساس ملاكٍ آخر.

فعلى أساس التمسّك بالخطاب المتوجّه إلى المسبّب ـ بدعوى شموله للوجود التسبيبيّ ـ يحرم التسبيب الذي يوجب إسناد الفعل عرفاً إلى المسبّب، فلا يشمل مجرّد تسليط الآخر على النجس، بل يختصّ بما إذا كانت إرادة المباشر مقهورةً للمسبّب.

وعلى أساس التمسّك بالخطاب المتوجّه إلى المباشر بلحاظ دلالته الالتزاميّة العرفيّة نقول: إنّ المتيقّن من هذه الدلالة التسبيب بالتشويق نحو الفعل، أو إكراه الآخر عليه، دون مطلق إيجاد المقدّمات المساعدة على صدوره من الغير.

وعلى أساس روايات الإعلام يكون تسليط الغير على مالٍ نجسٍ معرّضٍ عادةً للانتفاع به في ما هو مشروط بالطهارة واقعاً بدون إعلامه، لوناً من التسبيب المحرّم، ولو لم يصحّ إسناد الفعل إلى المسلّط ولم يصدر من المسلّط تشويق أو إكراه.

وعلى أساس روايات الأمر بالإراقة وتمامية دلالتها على المطلوب يمكن أن يستفاد منها حرمة التسبيب بالمعنى المنطبق على التسليط المذكور؛ لأنّه نحو انتفاعٍ بالشيء.

## [الكلام في التسبيب إلى تناول الأطفال للنجس:]

الجهة الثالثة: في التسبيب إلى تناول الأطفال للماء النجس ونحوه وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ مدرك عدم جواز التسبيب إلى تناول المكلّف للنجس: إن كان

هو استفادة ذلك من الخطاب المتوجّه إلى المسبّب بدعوى شموله للوجود التسبيبيّ أيضاً فهذا الوجه ـ لو تمّ ـ يجري في التسبيب إلى شرب الطفل أيضاً؛ لأنّه وجود تسبيبيّ للمسبّب فيشمله خطابه بحسب الفرض.

وإن كان المدرك استفادة ذلك من الخطاب المتوجّه إلى المباشر فلا موضوع لذلك في المقام، إذ لا خطاب في حق المباشر.

وإن كان المدرك هو روايات الأمر بالإعلام فهي مختصّة أيضاً بما إذا كان المشتري مكلّفاً: إمّا للانصراف، وإمّا لأنّ تفريع الاستصباح على الإعلام قرينة على أنّ المشتري ممّن يتأثّر موقفه بالإعلام، وهذا إنّما يكون في المكلف.

وإن كان المدرك روايات الأمر بالإراقة فلا بأس بدعوى دلالتها على حرمة إعطاء النجس للأطفال أيضاً، إذ لو جاز ذلك لكان هذا من الانتفاعات الشائعة المباحة؛ لاشتمال كلّ بيت عادةً على الأطفال. فالأمر بالإراقة إذا كان يدلّ على عدم صلاحية الماء للانتفاع به، فهو يعني عدم جواز إعطائه للأطفال أيضاً.

نعم، روايات الأمر بالإراقة مخصوصة بالماء والطعام الملاقي لعين النجس، ولهذا فصّلنا في الأطفال بين الشراب والطعام المتنجّس بغير عين النجس، فيجوز إعطاؤه للأطفال؛ لعدم شمول روايات الأمر بالإراقة له، وبين الشراب والطعام المتنجّس بعين النجس، فالأحوط وجوباً عدم إعطائه للأطفال بلحاظ الروايات المذكورة.

والفرق بين روايات الأمر بالإراقة وروايات الأمر بالإعلام ـ مع أنّها جميعاً واردة في الشراب والطعام الملاقي لعين النجس ـ أنّ تعليل الأمر بالإعلام بالاستصباح ظاهر عرفاً في كون العلّة للأمر بالإعلام عدم الوقوع في المخالفة من ناحية النجاسة، ولهذا يتعدّى منه إلى مطلق الطعام والشراب النجس. وأمّا الأمر

بالإراقة فلا يحتوي على قرينةٍ من هذا القبيل توجب التعدّي كذلك، فيقتصر على مورده.

## [جواز سقي الماء النجس للحيوانات والزرع:]

الجهة الرابعة: في جواز سقي الماء النجس للحيوانات والزرع، ولا ينبغي الإشكال في جوازه؛ لعدم تطرّق شيءٍ من وجوه المنع السابقة له، بما فيها الوجه القائم على أساس الاستدلال بروايات الأمر بالإراقة باعتباره كنايةً عن عدم صلاحيته للانتفاع به. فإنّ الملحوظ في الكناية الانتفاعات الاعتيادية الشائعة في الحياة المألوفة لكلّ إنسان، دون مثل تلك الانتفاعات بسقي الحيوان والأشجار ممّا يفرض في بعض الأحيان.

## [جواز بيع الماء النجس:]

الجهة الخامسة: في جواز بيع الماء النجس. والصحيح جوازه؛ لشمول إطلاقات الصحّة له بعد فرض وجود منفعةٍ محلّلة له، من قبيل السقي ونحوه. ولا مقيّد لتلك الإطلاقات؛ لعدم تمامية دليلٍ على عدم جواز بيع عين النجس بهذا العنوان، فضلاً عن بيع المتنجّس، وإنّما تمّ الدليل على عدم جواز بيع بعض الأعيان النجسة بالخصوص، كالكلب غير الصيود، والخنزير والخمر. وتفصيل الكلام في ذلك في مباحث البيع.



# الماء المستعمل

- حكم الماء المستعمل في رفع الحدث.
- حكم ماء الاستنجاء.
- حكم ماء الغسالة.
- فروع وتطبيقات.

## فصل

الماء المستعمل في الوضوء طاهر مُطَهِّر من الحَدَث والخَبَث، وكذا المستعمل في الأغسال المندوبة (١).

---

**[ حكم الماء المستعمل في رفع الحدث ]**

(١) الماء المستعمل إن كان مستعملاً لغرضٍ غير شرعيٍّ، أو لغرضٍ شرعيٍّ غير التطهير ورفع الحدث كالوضوء التجديدي، أو لرفع الحدث الأصغر كالوضوء من الحدث بالأصغر، أو الغسل المستحبّ منه ـ بناءً على إغنائه عن الوضوء ـ أو للمساهمة في رفع الأكبر بنحو الوضوء، كوضوء المستحاضة المتوسّطة ـ بناءً على دخله في رفع الحدث الأكبر ـ فهو طاهر مطهّر بلا إشكال؛ لعدم شمول أدلّة المنع المتوهّم له، فيكفي في طهارته ومطهّريته الأُصول والإطلاقات.

وإنّما الخلاف في المستعمل بنحو الغسل في رفع الحدث الأكبر، أو بنحو التطهير من الخبث، حيث قد يدّعىٰ سقوطه عن الصلاحية لرفع الحدث به حتّى مع فرض طهارته.

وأمّا المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته [(١)] ورفعه للخَبَث [(٢)].

والأقوى جواز استعماله في رفع الحدَث أيضاً، وإن كان الأحوط مع وجود غيره التجنّب عنه [(٣)].

---

(١) للاستصحاب، أو التمسّك بأدلّة طهارة الماء إذا قيل بإطلاقٍ أحواليٍّ فيها.

(٢) تمسّكاً بإطلاقات الأمر بالغسل، وباستصحاب المطهّرية، بناءً على قبول مثل هذا الاستصحاب التعليقي.

(٣) وقد استدلّ على عدم مطهّريته من الحدث بعدّة روايات:

منها: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يتوضّأ بالماء المستعمل، فقال: الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل عن الجنابة لا يجوز أن يتوضّأ منه وأشباهه. وأمّا الذي يتوضّأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيءٍ نظيفٍ فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به»[(١)].

وحاصل الكلام في الرواية: أنّ «قال» المتكرّرة: إمّا أن تكون مسندةً إلى الإمام عليه السلام في المرّتين: إمّا بنحو الكلام الواحد، أو بنحو القولين المستقلّين. وإمّا أن يكون الأوّل مسنداً إلى الراوي والآخر إلى الإمام عليه السلام.

كما أنّ الضمير المجرور في كلمة «أشباهه»: تارةً يرجع إلى الوضوء، وأخرى إلى الذي يغتسل به من الجنابة، وثالثةً إلى جامع الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به من الجنابة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٣.

وفي الرواية قرائن توجب سقوط الاستدلال بها على بعض هذه الاحتمالات، كما أنّ فيها قرينةً توجب سقوطه على جميعها.

أمّا القرائن المرتبطة ببعض الاحتمالات:

فمنها: أنّه إذا فرض كون القولين للإمام عليه السلام، وأنّ الضمير المجرور في «أشباهه» راجع إلى الماء يلزم ـ مع إبقاء الرواية على إطلاقها ـ أن يكون الإمام قد أخرج من قوله الأوّل الدالّ على جواز الوضوء بالماء المستعمل تمام ما يستعمل في رفع الخبث، أو رفع الحدث الأكبر، وهذا إخراج لأكثر الأفراد شيوعاً بنحوٍ لا يجعل إلقاء الكلام الأوّل المتكفّل لجواز الوضوء بالماء المستعمل عرفياً، مع معلومية انصرافه إلى المستعمل الشرعيّ خاصّة. وهذا بخلاف ما إذا حمل عدم الجواز في القول الثاني على أنّه بلحاظ نجاسة الماء المستعمل في رفع الخبث أو الجنابة غالباً، فإنّ التدارك بهذا النحو لا يخرج الكلام الأوّل الملقى عن كونه عرفياً.

ومنها: أنّه إذا فرض كون القولين للإمام عليه السلام رجع الضمير المجرور في «أشباهه» إلى الماء الذي يرفع به الخبث والجنابة، فلابدّ أن تكون المشابهة بلحاظ أبرز صفةٍ مركوزةٍ مشتركةٍ بين الماء الذي يرفع الخبث والماء المزيل للجنابة، والنجاسة هي هذه الصفة المركوزة المشتركة، أو على الأقلّ لا توجد صفة أُخرى تتبادر إلى الذهن قبلها، اَللهمّ إلّا عنوان الماء المستعمل، والمفروض أنّه قد حكم في القول الأوّل بجوازه، وهذا يعني: أنّ جهة المشابهة الموجبة للمنع لا بدّ أن يكون أمراً آخر غير مطلق الاستعمال، وهي النجاسة تعييناً، أو ترديداً بينها وبين نحوٍ مخصوصٍ من الاستعمال على وجهٍ يوجب الإجمال.

وأمّا القرينة الموجبة لسقوط الاستدلال ـ على كلّ حال ـ فهي قوله في ذيل الرواية: «وأمّا الماء الذي يتوضّأ الرجل به... إلى آخره»، فإنّه أُخذ في الجواز أمرين: أحدهما كون الماء للوضوء، والآخر كون الجسم طاهراً. وظاهر أخذ

الأمر الأوّل عرفاً كونه استطراقاً إلى تحقيق الأمر الثاني، وكون النظر بتمامه في الجواز متّجهاً إلى طهارة الجسم بنكتة أنّ أعضاء التوضّؤ ليست ممّا تكون نظيفةً تارةً ونجسةً أُخرى، بل فرض الوضوء يستبطن عادةً فرض الطهارة؛ لكونها شرطاً مقوّماً فيه، فإبرازها بعد افتراضه يكون قرينةً على اتّجاه النظر نحوها. وإنّما ذكر المتوضّئ دون المغتسل لغلبة تحقّق الطهارة في المتوضّئ، وغلبة عدمها في الجنب المغتسل. وإن لم يكن هذا هو مقتضى ظهور الذيل فهو محتمل على الأقلّ بدرجةٍ توجب إجمال الصدر بالاتّصال بما يحتمل قرينيّته.

هذا هو المهمّ في المناقشة، دون دعوى منع إطلاق ما يغتسل به من الجنابة لصورة طهارة الماء؛ لأنّ التطهير من الخبث يقع خارجاً، وفي الأخبار البيانية بداية لعملية الغسل.

إذ يرد عليها: أنّ عدم انفصال التطهير عن الغسل لا يلازم اجتماع الغسالتين، خصوصاً إذا أُريد الاحتفاظ بالماء المستعمل.

ودون دعوى: أنّ المنصرف ارتكازاً من جهة المنع هي النجاسة؛ لأنّ مانعية الاستعمال بدون فرض النجاسة ليست أمراً عرفياً.

إذ يرد عليها: أنّ عدم عرفيتها في نفسها لا يستدعي عدم عرفية استعمالها في عصر صدور النصوص؛ لشيوع الفتوى بين علماء العامّة في ذلك العصر بأنّ الماء المستعمل طاهر وليس بمطهِّر.

وأمّا سند الرواية فقد ورد فيه أحمد بن هلال ممّن قد يوجب وهنه، ولعلّ أوجه طريقٍ إلى تصحيحه أن يقال: بأنّ غاية ماورد فيه ذمّه وثبوت انحرافه، وهو لا ينافي الوثاقة في الرواية، فيمكن حينئذٍ إثبات وثاقته بوروده في أسانيد كامل الزيارات، بناءً على ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ[1] من توثيق تمام من يقع في هذه

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٥٠، المقدّمة الثالثة.

الأسانيد من الرواة.

نعم، بناءً على إنكار ذلك ـ كما هو الصحيح ـ والاقتصار في التوثيق على من ينقل عنه صاحب المزار مباشرةً لا يبقى ما يثبت وثاقة أحمد بن هلال.

ومنها: رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن ماء الحمّام؟ فقال: «ادخله بإزار، ولا تغتسل من ماءٍ آخر، إلّا أن يكون فيهم جنب، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا»[١].

وقد اعترض على الاستدلال بها: بأنّ الاستثناء من النهي لا يدلّ على وجوب الاغتسال من الماء الآخر، كما هو المقصود.

وأُجيب: بأنّ النهي ليس مولويّاً، بل إرشاد إلى صحّة الغسل من نفس الماء، فالاستثناء منه دالّ على عدم صحة الغسل، وهو المدَّعى.

ويمكن تطوير الوجه المذكور بنحوٍ لا يرد عليه هذا الجواب؛ وذلك بأن يقال: إنّ النهي عن الاغتسال من ماءٍ آخر وإن كان إرشاداً وليس مولويّاً تحريمياً ولكن لا يتعيّن أن يكون المرشد إليه بالنهي عن الماء الآخر صحة الغسل بماء الحمّام ليكون الاستثناء من النهي دالّاً على عدم الصحة، بل قد يكون المرشد إليه نفي الحزازة في الغسل بماء الحمّام، فلا يدلّ الاستثناء إلّا على وجودها مع الجنب، وهي أعمّ من البطلان.

وإن شئت قلت: إنّ النهي كما يصحّ في مورد توهّم الوجوب كذلك يصحّ في مورد توهّم الأفضلية، والنهي في المقام نهي في مورد توهّم وجود مقتضٍ للغسل بالماء الآخر. وهذا المقتضي المتوهّم كما قد يكون هو الوجوب كذلك قد يكون هو الأفضلية، فلا يدلّ الاستثناء إلّا على أفضلية التنزّه عن ماء الحمّام مع وجود

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

الجنب، فالاعتراض وارد.

ثمّ إنّ الرواية تفترض ماءين: أحدهما ماء الحمّام، والآخر الماء الذي تنهىٰ عن الاغتسال به والعدول إليه ما لم يكن هناك جنب، فلابدّ لمعرفة الموقف من الرواية من تشخيص هذين الماءين.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ: أنّ الماء الآخر الذي نهي عن الاغتسال به ليس هو ماء المادّة الموجود في المخزن الكبير؛ لقرينتين:

إحداهما: أنّ المخزن الكبير لا يتعارف الاغتسال منه ليتّجه النهي عن ذلك.

والأُخرى: أنّ ما في المخزن يشتمل على أكرارٍ من الماء، وأيّ مانعٍ من الاغتسال في مثله وإن اغتسل فيه الجنب؟ فإنّ النزاع في الماء المستعمل مختصّ بالقليل. كما أنّه لم يرد به ماء الأحواض الصغيرة؛ لعدم تعارف الاغتسال في الحياض، ولا يتيسّر الدخول فيها لصغرها، فيتعيّن أن يراد بالماء المنهيّ عنه بقوله: «ولا تغتسل من ماءٍ آخر» ماء الغسالة الذي تتجمّع فيه فضلات الاستعمال. وهذا النهي ليس بلحاظ كونه ماءً مستعملاً في رفع الخبث أو الحدث الأكبر؛ لاندكاك ما يستعمل في ذلك مع سائر ما يصل إلى مجمع الغسالات من مياه، فلا بدّ من حمل النهي على التنزيه[1].

ونلاحظ تشويشاً في هذا الكلام؛ لأنّ ظاهره كونه بصدد تعيين الماء الآخر المقابل لماء الحمّام والذي نهي عن الاغتسال منه، بينما يظهر من قرائنه أنّه في مقام تعيين ماء الحمّام المقابل للماء الآخر، وإلّا فكيف يقال بنفي إرادة ماء الخزانة لأنّه أكثر من الكرّ، فلماذا ينهى عنه؟! فإنّ هذا الكلام غريب لو كان

---

(١) التنقيح ١: ٣٥١ ـ ٣٥٣. ويلاحظ هنا أنّ التشويش الذي أوضحه السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ غير موجودٍ في تقرير «مدارك العروة الوثقى» تقريراً لبحث سماحته أيضاً، فلاحظ.

المراد تشخيص الماء الآخر المنهيّ عنه؛ لأنّ النهي عن الماء الآخر ليس في مقام إبطال الغسل به ليقال: إنّه لا وجه لبطلان الغسل بماء الخزانة حتّى لو كان مستعملاً لكثرته، بل النهي المذكور نهي في مورد توهّم الوجوب، ومرجعه إلى أنّه ليس من اللازم ـ أو من الأفضل ـ العدول عن ماء الحمّام إلى الماء الآخر.

وعليه فالصحيح: أنّ المراد بالماء الآخر هو ماء الخزانة، ولا تتّجه كلتا القرينتين المذكورتين لنفي ذلك.

أمّا القرينة الأُولى فلأنّ ماء الخزانة ـ وهو فيها ـ وإن لم يكن من المتعارف الاغتسال فيه ولكنّ المقصود ليس ذلك، بل استمداد ماءٍ جديدٍ من الخزانة بتفريغ الحوض الصغير وملئه بماءٍ من المادّة، فالنهي نهي عن الاغتسال بماء الخزانة ولو بسحبه إلى الحوض الصغير.

وأمّا القرينة الثانية فلأنّ النهي عن الاغتسال بماء الخزانة ليس في مقام إبطال الاغتسال به كما عرفت، فالماء الآخر هو ماء الخزانة بسحبه إلى الحوض الصغير، وماء الحمّام الذي جعل مقابلاً له هو الماء الفعليّ الموجود في الحوض الصغير.

ومحصّل الرواية على هذا الأساس: أنّه يجوز لك أن تغتسل من ماء الحوض الصغير الموجود فعلاً فيه، ولا موجب للاغتسال من ماءٍ آخر بسحب ماءٍ جديدٍ من الخزانة إلّا مع وجود الجنب.

وليس في مقابل هذا التفسير للرواية إلّا احتمال أن يراد بماء الحمّام مجمع الغسالات، وبالماء الآخر: الماء الموجود في الحوض الصغير. وهذا خلاف ظاهر عنوان ماء الحمّام، فإنّ ظاهره الماء المعَدُّ بطبعه للاستحمام به، وما هو كذلك ماء الحياض الصغار، لا الغسالة.

والاستشهاد لحمل ماء الحمّام على ماء الغسالة بالروايات الناهية عن

الاغتسال منها بدعوى كشف النهي فيها عن معرضيّتها للاغتسال بها مدفوع : بأنّا لا ننفي ذلك، وإنّما ندّعي منافاة ظهور ماء الحمّام للحمل على الغسالة المذكورة، ولهذا لم يعبّر عن الغسالة في شيءٍ من تلك الروايات[١] التي استشهد بها بماء الحمّام، بل عبّر بالبئر والغسالة، وإنّما عبّر بماء الحمّام في روايات[٢] الاعتصام التي أُريد منها ماء الحياض الصغار.

وهكذا يتعيّن أنّ ماء الحمّام هو ماء الحياض الصغار الموجود فعلاً فيها، والماء الآخر هو ماء الخزانة بسحبه من جديدٍ والاغتسال منه، ومفاد الرواية[٣] الإذن في الاغتسال من ماء الحمّام، وعدم الاحتياج إلى سحب ماءٍ جديدٍ من الخزانة إلّا أن يكون فيهم جنب، أو يكثر أهله فلا يدري فيهم جنب أم لا، فحينئذٍ لا يغتسل من ماء الحمّام. ومن الواضح أنّ عدم الاغتسال حينئذٍ من ماء الحمّام ـ الحوض الصغير ـ ليس بلحاظ كونه ماءً مستعملاً؛ لأنّ الاغتسال منه لا يكون إلّا بالاغتراف، فلابدّ أن يكون بلحاظ محذورٍ آخر كمحذور النجاسة، فيسقط الاستدلال بالرواية، مضافاً إلى كونها معارضةً حينئذٍ بروايته الأُخرى الدالّة على جواز الاغتسال من ماء الحمّام حتى مع وجود الجنب[٤].

ومنها : رواية ابن مسكان، قال : حدّثني صاحب لي ثقة أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، فيريد أن يغتسل وليس معه إناء والماء في وهدة، فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع ؟

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ و ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

قال : « ينضح بكفٍّ بين يديه ، وكفّاً من خلفه ، وكفّاً عن يمينه ، وكفّاً عن شماله ، ثمّ يغتسل »[١].

وتقريب الاستدلال بها : ظهورها في ارتكاز مانعية الماء المستعمل في ذهن السائل ، وقد أمضى الإمام عليه‌السلام ذلك .

ويرد عليه : أنّه لو سلّم الإمضاء ـ وكون ما بيّنه الإمام عليه‌السلام طريقةً لتفادي الماء المستعمل ، لا أدباً شرعياً في نفسه لا أثر له في دفع المحذور المتوهّم للسائل ـ فغاية ما يقتضيه ذلك ثبوت المحذور المتصوّر للسائل ، وبعد استظهار اتّجاه نظر السائل إلى محذورية عنوان الماء المستعمل ـ لا إلى النجاسة ـ يثبت وجود محذورٍ في استعمال الماء المستعمل . ولكن لا دلالة في الرواية على لزومية هذا المحذور ، بل يكفي لوقوع المحاورة المرويّة أن يكون في الماء المستعمل حزازة تنزيهية في نظر السائل وأراد تحديد موقفه تجاه ذلك .

وقد أجاب بعضهم عن الاستدلال : بأنّ الطريقة التي بيّنها الإمام عليه‌السلام لمّا كانت غير مانعةٍ عن وصول الماء ، بل مساعدةً أحياناً فيستكشف أنّه كان في مقام ردع السائل عن ارتكازه وتعليمه أدباً شرعياً مستقلاًّ .

ولكنّ الإنصاف : أنّ حمل جواب الإمام على ذلك يجعله غير عرفي ؛ لأنّ سياقه دالّ على التجاوب مع ارتكاز السائل وتعليمه طريقة التخلّص ، فالاكتفاء في مقام بيان الردع بجملةٍ ظاهرها التجاوب والإمضاء وأُريد بواقعها أدب شرعيّ لا علاقة له أصلاً بمحطّ نظر السائل ، ولا كاشف عن رادعيّتها إلّا نفس عدم إجداء مضمونها في التخلّص من المحذور ليس أمراً عرفياً ، ولا تأويلاً مستساغاً عرفاً .

ولعلّ الأحسن من ذلك في فهم فقه الرواية أن يحمل كلام الإمام عليه‌السلام على

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٧ ، الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

الأمر بالنضح على نفس الجسد من جوانبه الأربعة، لا على الأرض، فإنّ الجنب حينئذٍ يغسل رأسه، ثمّ يغسل جسده بالبلل الذي حصل عليه من النضح، وبهذا يتخلّص من محذور الماء المستعمل.

ومنها: رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ، وتلغ فيه الكلاب، ويغتسل فيه الجنب، قال: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»[١]. بدعوى ظهورها في اعتقاد الراوي بالمحذور في اغتسال الجنب، وقد أمضى الإمام عليه السلام هذا المحذور في غير الكرّ، ومع ضمّ دليل طهارة الماء المستعمل نستكشف أنّ المحذور هو المانعية، لا النجاسة.

ويرد على هذا الاستدلال:

أوّلاً: أنّ الإمام عليه السلام لو فرض ظهور كلامه ضمناً في إمضاء المحذور المتصوّر للراوي فهو ليس في مقام بيان ذلك المحذور ليتمسّك بإطلاق كلامه لإثبات أنّ محذور اغتسال الجنب ثابت مطلقاً حتّى مع تجرّده عن النجاسة ورفع الخبث، كما لا يتمسّك بإطلاقه لإثبات نجاسة أبوال الدواب مطلقاً، وإنّما يثبت وجود المحذور بنحو القضية المهملة، المتيقّن منها فرض الاغتسال بملازماته العرفية من رفع الخبث معه.

ودعوى: أنّ ظاهر أخذ عنوان الاغتسال كونه بنفسه موضوعاً للمحذور لا بلازمه مدفوعة: بأنّ هذا الظهور إنّما هو فيما إذا أُخذ العنوان موضوعاً للحكم، لا فيما أُخذ في كلام السائل بقصد الإشارة إلى المحذور المركوز في ذهنه، إذ يكفي في صحة الإشارة كونه ملازماً عرفاً لما فيه المحذور.

وثانياً: أنّ ظاهر جواب الإمام عليه السلام كون المحذور المنظور هو النجاسة،

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وبعد عدم الالتزام بها في الماء المستعمل القليل لا يبقى في الرواية دلالة على إثبات محذورٍ آخر.

ومنها: روايات النهي عن الاغتسال من غسالة ماء الحمّام المشتملة على تعليل ذلك: بأنّه يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب[١].

ويرد على الاستدلال بها: أنّ ظاهر هذه الروايات النظر إلى محذور النجاسة، لا محذور الماء المستعمل؛ لوضوح أنّ غسالة غسل الجنب تستهلك في بئر الغسالات، ومع الاستهلاك يكون بقاء المانعية على خلاف الارتكاز العرفي، الأمر الذي يوجب صرفه إلى النجاسة، أو إلى محذورٍ تنزّهي، كما يناسبه عطف ولد الزنا الذي لا إشكال في عدم نجاسته.

وقد يستدلّ على الجواز برواية عليّ بن جعفر السابقة، بنحوٍ تكون قرينةً على حمل روايات عدم الجواز على الكراهة جمعاً لو تمّت دلالتها، إذ جاء فيها قوله: «وإن كان في مكانٍ واحدٍ وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه، فإنّ ذلك يجزيه»[٢].

ويرد على الاستدلال بها:

أوّلاً: أنّ السائل فرض في صدر الرواية عدم وجود ماءٍ آخر، حيث قال: «سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع، أيغتسل منه للجنابة، أو يتوضّأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره؟». فلا يمكن التعدّي إلى صورة الاختيار.

ودعوى: أنّ عدم وجدان ماءٍ آخر لا يعني العجز عن الغسل الذي يتفادى فيه استعمال الماء المستعمل، ولو بالاقتصار على مرتبة التدهين، فلو لم يجز

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

وأمّا الماء المستعمل في الاستنجاء ولو من البول، فمع الشروط الآتية طاهر (١)، ويرفع الخبث أيضاً، لكن لا يجوز استعماله في رفع الحدث، ولا في الوضوء والغسل المندوبَيْن.

---

استعمال الماء المستعمل في حال الاختيار لتعيّن الغسل التدهينيّ مدفوعة: بأنّ هذا مبنيّ على صحّة الغسل والوضوء التدهيني، مع أنّه محلّ الإشكال عندنا.

وثانياً: لو سلّمت دلالة الرواية على الجواز فموردها جواز اغتسال الشخص من الماء المستعمل له في شخص ذلك الغسل، واحتمال الفرق موجود عرفاً وشرعاً، خصوصاً مع أنّ كلّ غسلٍ يشتمل بالدقّة ـ لا محالة ـ على استعمال الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل، بمرور الماء من جزءٍ إلى جزءٍ قبل الانفصال، فكما يجوز قبل الانفصال قد يجوز مع الانفصال أيضاً، فلا يمكن التعدّي من ذلك إلى المستعمل في غسلٍ سابق.

والروايات التي استدلّ بها على عدم الجواز جملة منها ليس لها إطلاق يشمل الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل، وما له إطلاق يكون مقيّداً بهذه الرواية، لا محمولاً على الكراهة جمعاً.

**[حكم ماء الاستنجاء:]**

(١) ماء الاستنجاء فيه أربعة احتمالات:

أحدها: النجاسة، وقد يمكن استظهار ذلك ممّن سكت عن استثنائه من فقهائنا المتقدّمين.

وثانيها: الطهارة، وهو المنسوب إلى كثيرٍ من الفقهاء، وإن كانت النسبة إلى

جملةٍ من المتقدّمين لا تخلو من إشكال؛ لأنّهم عبّروا بنفس مفاد الروايات المناسب للعفو أيضاً.

وثالثها: النجاسة، لكن مع العفو، بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته.

ورابعها: النجاسة مع العفو بلحاظ سائر الآثار.

والمتيقّن من النصوص: هو العفو بلحاظ عدم انفعال الملاقي، وهي عديدة لابدّ من ملاحظتها:

فمنها: رواية الأحول، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به، فقال: «لا بأس»، فسكت، فقال: «أو تدري لم صار لا بأس به؟» قال: قلت: لا والله، فقال: «إنّ الماء أكثر من القذر»[1].

ومورد السؤال هو الثوب استظهاراً أو إجمالاً، وليس الماء، فلا يكون نفي البأس دالّاً بالمطابقة على طهارة الماء، بل على طهارة الثوب، وقد علّل ذلك بأكثرية الماء، وبعد حمل الأكثرية على الأكثرية المساوقة للقاهرية وعدم التغيّر يرجع إلى تعليل طهارة الثوب بأنّ الماء ليس بمتغيّر، وارتكازية انفعال الماء القليل في الجملة ـ التي صارت منشأً لاستغراب السائل من طهارة الثوب واحتياجه إلى التفسير ـ تصلح بنفسها قرينةً لحمل «اللام» في قوله: «إنّ الماء أكثر» على الماء المنظور، وهو ماء الاستنجاء، لا طبيعيّ الماء. فينتج: أنّ ماء الاستنجاء غير المتغيّر لا ينفعل به الثوب، وهذا وحده لا يكفي لإثبات طهارة ماء الاستنجاء ما لم تضمّ عناية زائدة ـ على ما سيأتي إن شاء الله تعالى ـ لاحتمال أن يكون نجساً غير منجِّس.

---

(١) أنظر وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مناسبات التعليل والمعلّل ـ التي هي على حدّ مناسبات الحكم والموضوع ـ تجعل العرف يفهم أنّ المعلّل بأكثرية الماء من القذر ليس هو طهارة الثوب ابتداءً، بل بتوسّط طهارة ماء الاستنجاء، فالمعلّل المباشر محذوف، وتلك المناسبات قرينة عليه؛ لأنّ عدم تغيّر الماء وأكثريّته يناسب عرفاً أن يؤثّر حكماً في نفسه، وبتبع ذلك يتغيّر حكم الثوب، ومع هذا لا يمكن التعويل على الرواية؛ لضعف سندها وإرسالها.

ومنها: رواية محمد بن النعمان الأحول، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخرج من الخلاء فأستنجي بالماء، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به، فقال: «لا بأس به»[1]. ونفي البأس دالّ على الطهارة.

ولكنّ ظاهر العبارة أنّ المنفيّ عنه البأس هو الثوب؛ لأنّه مورد السؤال لا الماء، أو على الأقلّ لا ظهور في الماء، ومعه لا تتمّ الدلالة المطابقية على طهارة الماء، وإنّما يثبت العفو، بمعنى عدم انفعال الملاقي.

ومثلها رواية لمحمد بن النعمان[2]. وأوضح منها في عدم الدلالة رواية الهاشمي، حيث سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجّس ذلك ثوبه؟ قال: «لا»[3]. فإنّ هذه الرواية واضحة في الاتّجاه بالسؤال نحو الثوب.

فالمتيقّن من الروايات إذن طهارة الملاقي، وعليه فاستفادة طهارة نفس الماء تحتاج إلى عناية، ويمكن تقريبها بأحد وجوهٍ ثلاثة:

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٣، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

الوجه الأوّل : أن يمنع الإطلاق في أدلّة انفعال الماء القليل لماء الاستنجاء ؛ لأنّه : إمّا الإجماع وهو غير منعقدٍ في المقام ، وإمّا الروايات المتفرّقة وهي واردة في موارد خاصّةٍ ولا يمكن التعدّي منها إلى مورد الخلاف .

ويرد عليه :

أوّلاً : وجود مطلقاتٍ من قبيل مفهوم أخبار الكرّ الدالّ على الانفعال بالنجس ، والمحمول إطلاقه المقاميّ على الملاقاة التي تكون في نظر العرف منشأً للسراية ، والملاقاة الاستنجائية منها .

وثانياً : أنّ العرف يلغي خصوصيات الموارد في الروايات المتفرّقة ويحملها على المثالية ، كخصوصية كون الماء في إناء ، أو في ساقيةٍ ونحو ذلك ومن جملتها : خصوصية موضع الملاقاة ، ومعه ينعقد الإطلاق .

الوجه الثاني : أن يقال بأنّ طهارة الثوب إن كانت لطهارة ماء الاستنجاء فلا تخصيص في دليل انفعال الملاقي للماء النجس ، وإن كانت مع نجاسة ماء الاستنجاء يلزم تخصيص هذا الدليل ، فبضمّ إطلاق هذا الدليل إلى روايات طهارة الثوب يثبت الحكم بطهارة ماء الاستنجاء .

والتحقيق : أنّا تارة نقول بعدم إجراء أصالة عدم التخصيص في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص في المطلقات ، كما هو الصحيح . وأُخرى نقول بإجراء الأصل المذكور .

فعلى الأوّل لا يمكن التمسّك بإطلاق دليل انفعال الملاقي للماء النجس لإثبات طهارة ماء الاستنجاء ؛ لأنّه معلوم السقوط تفصيلاً ، إمّا تخصّصاً وإمّا تخصيصاً ، فلا تجري أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصّص .

وأمّا على الثاني فتقع المعارضة بين إطلاق هذا الدليل الدالّ على التخصيص وطهارة ماء الاستنجاء ، وإطلاق دليل انفعال الماء القليل الشامل لماء

الاستنجاء، والمتعيّن حينئذٍ الحكم بانفعال ماء الاستنجاء، إمّا علـى أسـاس دعوى: أنّ الإطلاق في دليل انفعال ماء القليل موجود، وهو مفهوم أخبار الكرّ. وأمّا دليل انفعال الملاقي للماء النجس فليس إلّا مثل موثّقة عمّار الواردة في الماء المتسلّخة فيه الفارة[١]، وروايات بَلِّ القصب بماء القذر[٢] ونحوها، وهي روايات خاصّة لا إطلاق فيها للملاقي لماء الاستنجاء، فمع قطع النظر عن إلغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفيّ يمكن القول بأنّ الإطلاق في دليل انفعال الماء موجود، وفي دليل انفعال الملاقي للماء النجس غير موجود.

وإمّا أن يعترف بوجود الإطلاق في كلٍّ من الدليلين ولو بضمّ إلغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفي، ويقدَّم إطلاق دليل انفعال الماء القليل؛ لأنّه متحصّل من الروايات المستفيضة المقطوع بصدور بعضها إجمالاً. وأما روايات انفعال الملاقي للماء القذر فليست كذلك. وبذلك يدخل في التعارض بين قطعيّ السند وغيره، فيقدّم القطعي.

الوجه الثالث: أن يُدَّعىٰ التلازم الارتكازيّ العرفيّ بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، فما يدلّ على طهارة الملاقِي ـ بالكسر ـ يدلّ بالالتزام العرفيّ على طهارة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ. ولهذا يستفاد ـ مثلاً ـ طهارة العقرب من لسان الحكم بطهارة ما لاقته، أو طهارة بول الخفّاش من لسانٍ مماثل.

ويرد عليه: أنّ هذه الدلالة الالتزامية الارتكازية إنّما يتّجه التمسّك بها في مثل لسان الحكم بطهارة ما لاقىٰ العقرب؛ لعدم التدافع في ذلك المورد، وأمّا في المقام فهناك تدافع؛ لأنّ ارتكاز التلازم بين الملاقِي والملاقَى في النجاسة كما

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٥.

يمكن ضمّه إلى دليل طهارة الملاقي لماء الاستنجاء للحصول على دلالةٍ التزاميةٍ فيه تثبت طهارة ماء الاستنجاء كذلك يمكن ضمّه إلى دليل نجاسة العذرة الشامل للعذرة عند ملاقاة ماء الاستنجاء لها جزماً للحصول على دلالةٍ التزاميةٍ في دليل نجاسة العذرة على نجاسة ماء الاستنجاء.

والتحقيق: عدم وجود هذه الدلالة الالتزامية في روايات طهارة الملاقي لماء الاستنجاء؛ لأنّ فرض السؤال فيها عن حكم الملاقي لماء الاستنجاء مساوق لفرض التشكّك في الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه: إمّا في مرتبة ملاقاة الثوب لماء الاستنجاء، أو في مرتبة ملاقاة الماء للعذرة.

كما أنّ فرض الجواب بطهارة الثوب مع بداهة نجاسة العذرة ارتكازاً مساوق للتأكيد على انثلام تلك الملازمة في إحدى المرتبتين، وهذا يعني القرينة المتّصلة اللبّية على انثلام تلك الملازمة في إحدى المرتبتين، ومعها لا يبقى في دليل طهارة الثوب ظهور فعليّ في طهارة ماء الاستنجاء، والمتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل.

فالظاهر نجاسة ماء الاستنجاء، وترتّب سائر آثار النجاسة عليه، سوى انفعال الملاقي، ومن ذلك يعرف الوجه في عدم جواز استعماله في الوضوء والغسل؛ لاشتراطهما بطهارة الماء. بل لا يجوز استعماله في رفع الخبث أيضاً لنفس السبب.

ثمّ إنّ شمول العفو لملاقي الماء الذي غسل به موضع البول يتوقّف: إمّا علىٰ شمول العنوان له وهو لا يخلو من إشكال، وإمّا على كون وجوده في ماء الاستنجاء أمراً غالبياً بحيث يكون عدم التنبيه عليه بالخصوص كاشفاً عرفاً عن عدم ارتفاع العفو بسبب ذلك.

وأمّا المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء فلا يجوز استعماله في الوضوء والغسل، وفي طهارته ونجاسته خلاف، والأقوى أنّ ماء الغسلة المزيلة للعين نجس، وفي الغسلة الغير المزيلة الأحوط الاجتناب (١).

---

**[حكم ماء الغسالة]**

(١) الكلام في طهارة ماء الغسالة يقع في مقامين: أحدهما على ضوء القواعد، والآخر على ضوء الروايات الخاصّة.

أمّا المقام الأوّل فالكلام فيه على ثلاث مراحل:

المرحلة الأُولى: في الغسالة المتعقّبة بطهارة المحلّ غير الملاقية لعين النجس، والحكم بطهارتها يمكن أن يُقَرَّب بعدّة وجوه:

الأوّل: دعوى القصور الذاتيّ في إطلاقات أدلّة انفعال الماء القليل: إمّا عن الشمول لفرض الملاقاة للمتنجّس الخالي من عين النجس مطلقاً، وإمّا عن الشمول لفرض هذه الملاقاة الواقعة خلال التطهير.

وهذه الدعوى بتقريبها الأوّل صحيحة؛ لما تقدّم[١] في محلّه من عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، وإن لم يكن تقريبها الثاني تامّاً، إذ لو فرض الإطلاق في دليل انفعال الماء القليل للمتنجّس فهو شامل للغسالة أيضاً، فإنّا إذا فرضنا هذا الإطلاق في مفهوم أخبار الكرّ وقلنا: إنّ مفهومها موجبة كلّية شاملة للمتنجّس أيضاً فمن الواضح أنّه يدلّ حينئذٍ على الانفعال بالملاقاة، وهي حاصلة

---

(١) تقدّم في الجزء الأوّل: الصفحة ٤٢٨.

في حالة التطهير، فالإطلاق شامل للغسالة.

وإذا فرضنا الإطلاق في روايات «إن أدخلت يدك في الماء وقد أصابها شيء من المنيّ فأهرق ذلك الماء»[١] فهي وإن كانت واردةً في غير مورد التطهير ـ بناءً على اشتراط التطهير بالقليل بوروده على المتنجّس ـ ولكنّ الخصوصية مَلْغِيَّة بالارتكاز العرفي.

الثاني: إبراز المانع الخارجيّ عن التمسّك بإطلاق دليل الانفعال للغسالة بعد تسليمه في نفسه. وهذا المانع له تقريبات:

أحدها: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل انفعال الماء القليل لماء الغسالة وإطلاق دليل أن الماء المتنجّس ينجّس؛ لأنّ الجمع بينهما غير ممكن؛ لاقتضائه تنجّس الثوب بالماء المغسول به، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى أصالة الطهارة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الأمر بلحاظ الدليل الثاني دائر بين التخصيص والتخصّص، ومع العلم بسقوطه تفصيلاً لا يمكن جعله معارضاً لإطلاق دليل الانفعال.

وثانياً: أنّ دليل تنجيس الماء المتنجّس ليس له إطلاق للغسالة حتّى مع فرض نجاسته؛ لأنّ الدليل إنّما هو مثل موثّقة عمّار القائلة: «اغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»[٢]، وهي واردة في ماءٍ متنجّسٍ في المرتبة السابقة، والعرف لا يساعد على إلغاء الخصوصية؛ لوضوح تقبُّل العرف قذارة الماء المغسول به مع نظافة المغسول، فلا يتعدّى من القول بأنّ الماء المتنجّس في نفسه ينجّس إلى القول بأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢ ـ ١٥٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ و ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الماء المتنجّس بنفس ما غسل به ينجّس المغسول به.

ثانيها: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال وإطلاق دليل أنّ الماء المتنجّس ينجّس، لكن لا بتطبيقه على نفس الموضع النجس الذي غسل به، بل على ما يجاوره ممّا يمتدّ إليه عادةً، فإنّ الغسل يمتدّ عادةً إلى مواضع طاهرةٍ مجاورة، والالتزام بأنّها تتنجّس يستدعي تطهيرها، ويتكرّر في تطهيرها نفس المحذور.

والجواب هو نفس ما تقدّم بالنسبة إلى التقريب السابق.

ثالثها: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال وإطلاق دليل أنّ الماء المتنجّس لا يطهر جزافاً، وإنّما يطهر بالاتّصال بالمعتصم؛ لامتناع الجمع بين الدليلين؛ لأدائه إلى نجاسة الماءالمتخلّف في الثوب المغسول؛ لعدم موجبٍ لارتفاع النجاسة عنه من اتّصالٍ بكرٍّ ونحوه.

وبعد هذا نضمّ ارتكاز أنّ الماء الواحد لا يمكن أن يتبعّض في الحكم، وندّعي أنّ المتخلّف مع المنفصل ماء واحد قبل الانفصال، فيكون دليل: أنّ الماء إذا تنجّس لا يطهر إلّا بالمعتصم، دالّاً أوّلاً على طهارة الماء المتخلّف، ودالّاً بتبع ذلك على طهارة الماء المنفصل، وتسري بذلك معارضته لدليل الانفعال من المتخلّف إلى المنفصل.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ دليل عدم ارتفاع النجاسة عن الماء إلّا باتّصاله بالمعتصم يعلم بسقوطه عن الماء المتخلّف من الغسالة: إمّا تخصُّصاً لعدم حدوث النجاسة فيه، وإمّا تخصيصاً للقطع بطهارته فعلاً عند تخلّفه، ومعه لا يصلح للمعارضة.

وثانياً: أنّ هذا الدليل غير موجود، ألّلهمّ إلّا الإطلاق الأحواليّ لنفس دليل انفعال الماء القليل، بمعنى: أنّ مقتضى الإطلاق الأفراديّ في هذا الدليل نجاسة

الغسالة، ومقتضى إطلاقه الأحواليّ عدم ارتفاع هذه النجاسة، ولو سلّم هذا فكيف يعقل أن يجعل هذا الإطلاق الأحواليّ مسوّغاً لرفع اليد عن الإطلاق الأفراديّ الذي يكون الإطلاق الأحواليّ متفرعاً عليه ؟ !

رابعها : إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال ودليل أنّ الماء المتنجّس لا يكون مطهّراً ؛ لأنّ الجمع بين الدليلين يقتضي عدم ارتفاع النجاسة أصلاً ؛ لأنّ الغسالة تتنجّس في آن الملاقاة، والنجس لايكون مطهّراً.

والفرق بين هذا التقريب والتقريبين الأوّلين : أنّ الجمع بين الدليلين في ذينك التقريبين كان يقتضي حدوث نجاسةٍ أُخرى، والجمع هنا يقتضي عدم ارتفاع النجاسة التي غسل الشيء بلحاظها.

ويرد عليه : أوّلاً : أنّ الأمر في الدليل الثاني دائر بين التخصيص والتخصّص.

وثانياً : نفي مثل هذا الدليل ؛ لأنّ المراد بأنّ الماء المتنجّس لا يطهر : إن كان الماء المتنجّس بغير ما يراد تطهيره به فهو مسلّم، وغير منطبقٍ على المقام. وإن أُريد ما تنجّس بنفس ما يطهر به فعدم مطهّريته أوّل الكلام ؛ لأنّ عدم جواز التطهير بالمتنجّس إنّما استفيد من لسان الأمر بإراقة الماء النجس ونحوه من الألسنة، وكلّها ناظرة إلى ما هو نجس، بقطع النظر عن عملية التطهير.

ثمّ إنّ أيّ دليلٍ يقع طرفاً للمعارضة مع دليل انفعال الماء القليل إذا كان من أخبار الآحاد يقدَّم عليه دليل الانفعال، بناءً على قطعيّة سنده بتظافر الروايات الدالّة عليه.

الثالث : دعوى وجود قرينةٍ لبّيةٍ متّصلةٍ تقيّد إطلاق دليل انفعال الماء القليل بنحوٍ لا يشمل الغسالة التي نتحدّث عنها ؛ وذلك لأنّ تطبيق إطلاق هذا الدليل على الغسالة المذكورة له أربعة أنحاء، وكلّها على خلاف الارتكاز :

أحدها : أن يطبَّق الدليل على تمام الغسالة ؛ وحتّى بعد تخلّفها في الثوب ، وهذا خلاف الارتكاز القاضي بطهارة الثوب بكلّ ما يلتصق به ويندكّ فيه من ماء .

ثانيها : أن يطبَّق على تمام الغسالة ، ويلتزم بارتفاع النجاسة عن المتخلّف ، وهو أيضاً خلاف الارتكاز الآبي عن أن يكون مجرّد تخلّف الماء وعدم انفصاله موجباً لارتفاع النجاسة عنه .

ثالثها : أن يطبَّق على الغسالة المنفصلة فقط من حين انفصالها ، وهذا أيضاً خلاف الارتكاز الحاكم بأنّ ملاقاة الماء للنجس إذا لم توجب تنجّسه في حينه فلا توجب ذلك بعد زوال الملاقاة وبُعده عنه .

رابعها : أن يطبَّق على الغسالة المنفصلة فقط ، ولكن لا من حين الانفصال ، بل من أوّل أزمنة الملاقاة . وهذا خلاف ارتكاز أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة .

ونتيجة ذلك كلّه : انحسار إطلاق دليل الانفعال عن ماء الغسالة بالقرينة اللبّية .

ويرد على هذا الوجه : إمكان تبنّي التطبيق الثاني ، ويلتزم بأنّ ارتفاع النجاسة بمجرّد التخلّف وانفعال ما ينفصل وإن كان على خلاف الارتكاز إلّا أنّ ما هو مخالف للارتكاز ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، وأمّا ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بإعمال عنايةٍ عرفيةٍ لفرض الماء المتخلّف بحكم المستهلك والمندكّ في جانب الثوب المغسول به فليس أمراً على خلاف الارتكاز ، فالاستهلاك العرفيّ بوجوده الحقيقيّ وإن لم يكن ثابتاً ولكنّه ثابت بنحوٍ من العناية ، فكما أنّ استهلاك الماء المتنجّس في المعتصم مطهّر له بنحو السالبة بانتفاء الموضوع كذلك استهلاكه واندكاكه في الثوب المغسول به .

والصفة المشتركة بين الماء المعتصم والثوب المغسول به عدم انفعالهما

بالماء المستهلك فيهما. أمّا الأوّل فلاعتصامه، وأمّا الثاني فلأنّ ما دلّ على انفعال الملاقي للماء المتنجِّس لا يشمل ما تنجّس الماء بغسله.

كما أنّ العرف لا يرى تقذّر الجسم بالماء الذي تقذّر بسبب استعماله في تنظيفه، وهذا هو الفرق بين الماء المتخلّف في المغسول والماء المتنجِّس في المرتبة السابقة إذا أصاب الثوب وتخلّف فيه، فإنّه بإصابته للثوب ينجِّس الثوب.

وإن شئتم قلتم: إنّ الثوب مع ما يتخلّف فيه من رطوباتٍ لا يراه العرف موضوعين للحكم بالنجاسة والطهارة بحيث يتّصف أحدهما بالطهارة والآخر بالنجاسة؛ لاستهلاك أحدهما واندكاكه في جنب الآخر. ففي مورد التطهير حيث يعلم بأنّ الثوب يطهر بالغسل ولا ينفعل بماء الغسالة من جديدٍ تسري الطهارة إلى ما يتخلّف فيه أيضاً؛ لعدم تبعّضهما في الحكم.

فالمطهّر للرطوبات المتخلّفة ليس هو مجرّد انفصال ما انفصل، بل اندكاكها في جنب الثوب بنحوٍ يعتبرالمجموع موضوعاً واحداً ـ للطهارة أو للنجاسة ـ غير قابلٍ للتبعّض.

وأمّا في غير مورد التطهير ـ كما إذا ألقينا ماءً نجساً على ثوبٍ وتخلّفت فيه رطوباته ـ فهو وإن كان موضوعاً واحداً غير قابلٍ للتبعّض أيضاً إلّا أنّ حكمه هو النجاسة؛ لأنّ الثوب قد انفعل بالملاقاة.

المرحلة الثانية: في الغسالة المتعقّبة بطهارة المحلّ الملاقية لعين النجس، ويتصوّر فرض هذه الغسالة في موارد عدم وجوب التعدّد، ولابدّ من ملاحظة الوجوه الثلاثة السابقة لمعرفة الحكم هنا:

أمّا الوجه الأوّل فلا إشكال في عدم جريانه في الغسالة الملاقية لعين النجس؛ لأنّ أدلّة انفعال الماء القليل إنّما كانت قاصرةً عن الشمول لملاقاة المتنجّس، لا النجس.

ودعوى: أنّ دليل الانفعال هو مفهوم أخبار الكرّ، وهو موجبة جزئية، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها مدفوعة:

أوّلاً: بأنّه لو سلّم عدم الإطلاق اللفظيّ في سائر أدلّة الانفعال لصورة الملاقاة التطهيرية للنجس فلا شكّ في أنّ الارتكاز العرفيّ يلغي خصوصية كون الملاقاة بهذا العنوان أو بعنوانٍ آخر، فينعقد الإطلاق بتوسّط هذا الارتكاز.

وثانياً: بأنّ كلمة «شيءٍ» في أخبار الكرّ إذا كان المراد بها الملاقاة دلّ المفهوم ـ بناءً على كونه موجبةً جزئيةً ـ على أنّ الملاقاة في الجملة منجّسة، وهي ذات فردين: الملاقاة التطهيرية، وغيرها، والمتيقّن الثاني.

وأمّا إذا أُريد بالشيء عين النجس فلا شكّ في أنّ عين النجس داخل في المنطوق والمفهوم، وبعد العلم بدخول عين النجس في الموجبة الجزئية للمفهوم صحّ التمسّك بإطلاقها الأحواليّ لإثبات كونه منجّساً ولو في حال الملاقاة التطهيرية، إذ لا مانع من افتراض الإطلاق الأحواليّ في الأفراد المتيقّن دخولها في موضوع الموجبة الجزئية المقتنصة بالمفهوم.

فالملاقاة التطهيرية على الأوّل تكون فرداً من موضوع القضية، وعلى الثاني تكون حالةً من حالات الفرد المتيقّن دخوله في تلك القضية.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو إيقاع التعارض بين إطلاق دليل الانفعال وإطلاق دليلٍ آخر ـ فلو تمّ في المرحلة الأُولى فلا يتمّ بنفس الطريقة هنا؛ لأنّ الجمع بين الدليلين لا محذور فيه إلّا الالتزام ببقاء النجاسة في المغسول، وغاية ما يلزم من ذلك عدم كفاية الغسلة المزيلة، ولا مانع من الالتزام بذلك إلّا دعوى اقتضاء الإطلاق في دليل الأمر بالغسل كفايتها، فلابدّ من جعل هذا الدليل حينئذٍ طرفاً ثالثاً للمعارضة.

كما أنّ الوجه الثالث ـ وهو المنع عن تطبيق دليل الانفعال لقرينةٍ لبّيةٍ

متّصلة ـ لا يجري أيضاً ، إذ لا مانع من إطلاقه ، ولا يلزم منه أيّ مخالفةٍ للارتكاز ، وإنّما يلزم منه عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير ، فتصل النوبة حينئذٍ إلى المعارضة بين إطلاق دليل انفعال الماء القليل بعين النجاسة وإطلاق الأمر بالغسل ، بناءً على ظهوره في كفاية الغسلة المزيلة للعين ، وبناءً على قطعيّة سند دليل الانفعال يتقدّم عند المعارضة على كلّ دليلٍ يقابله إذا كان ظنّياً .

المرحلة الثالثة : في الغسالة الملاقية لعين النجس ، والتي لا تتعقّبها طهارة المحلّ . ومن الواضح عدم جريان الوجوه الثلاثة فيها .

أمّا الأوّل فلأنّ المفروض ملاقاة عين النجس .

وأمّا الثاني فلأنّه لا يلزم محذور من الجمع بين الدليلين ، إلّا عدم كفاية تلك الغسلة في التطهير ، وهذا مفروض في المقام .

وأمّا الثالث فلأنّ تطبيق دليل الانفعال على تمام تلك الغسالة لا يخالف الارتكاز بعد البناء على عدم كفايتها في التطهير .

المقام الثاني : في حكم الغسالة على ضوء الروايات الخاصّة .

والكلام فيه يشتمل على جهتين :

الأُولى : في الروايات المستدلّ بها على النجاسة ، وهي عديدة :

منها : رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة[1] ، حيث دلّت على عدم جواز الوضوء من الماء الذي يغسل به الثوب ، وهو كاشف عن نجاسة الغسالة .

والغريب أنّ السيّد الأُستاذ دفع هذا الاستدلال هنا : بأنّ المنع فيها من استعمال الغسالة حكم تعبّدي وغير مستندٍ إلى نجاستها[2] ، بينما ذكر في مناقشة

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٥ ، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٣ .

(٢) التنقيح ١ : ٣٧٤ .

الاستدلال بالرواية المذكورة على مانعيّة الماء المستعمل عن رفع الحدث به : أنّ النهي عن الوضوء بالماء المستعمل في الرواية مخصوص بالماء الملاقي للثوب النجس، وللجنب المنجّس[١] !

وإن شئت قلت : إنّ الرواية يستفاد منها أحد الأمرين : إمّا نجاسة الغسالة، وإمّا المانعية التعبّدية لها وللماء المستعمل في رفع الجنابة ؛ لأنّ النهي إن كان بملاك نجاسة الماء استُفِيد الأوّل، وإن كان بقطع النظر عن ذلك استُفِيد الثاني.

فمن استظهر بقرينة الذيل اتّجاه النهي بلحاظ الأمر الأوّل تمّت دلالة الرواية عنده على نجاسة الغسالة، ومن لم يستظهر تشكّل لديه علم إجماليّ تعبّديّ بنجاسة الغسالة، أو ببطلان الوضوء بالماء المستعمل في رفع حدث الجنابة. فالمهمّ ضعف سند الرواية.

ومنها : الأخبار الناهية عن غسالة الحمّام، وقد مثّل لذلك برواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال : «وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة : اليهوديّ، والنصرانيّ، والمجوسيّ، والناصب لنا أهل البيت ...» الحديث[٢]. وروايته الأُخرى : «لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمّام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا ...، وفيها غسالة الناصب ...»[٣].

وهاتان الروايتان أجنبيّتان عن محلّ الكلام، بناءً على ما هو المعروف من نجاسة الكافر، فإنّ اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ والناصب نجس عيني، وليس الماء المنحدر من جسده ماءَ غسالة بالمعنى الفقهيّ المقصود في المقام، وهو

---

(١) التنقيح ١ : ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق : ٢١٩، الحديث ٤.

ما يستعمل في التطهير؛ لأنّ عين النجس لا تطهَّر بالماء فلا إشكال في نجاسة ذلك الماء.

كما أنّ ولد الزنا لم يفرض نجاسته العرضية ليكون الماء المنحدر عن جسده ماء غسالة بالمعنى المبحوث عنه. وكأنّ الذي أوجب إدراج هاتين الروايتين هو مجيء لفظ «الغسالة» فيهما.

نعم، يمكن إبراز مثل رواية حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام؟ قال: «ادخله بِمئزرٍ وغضّ بصرك، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمّام فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرُّهم»[١]. بناءً على حمل ما يغتسل به الجنب على ما يتطهّر به من الخبث. غير أنّ عطف ولد الزنا مع معلومية طهارته يكون قرينةً على حمل الأمر على التنزيه، ولو لأمرٍ معنويٍّ، فلا يدلّ على نجاسة الغسالة.

ومثل ذلك رواية عليّ بن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديثٍ ـ أنّه قال: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام، فإنّه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب...»[٢]. فإنّ تقييد الغسل بكونه من الزنا وعطف ولد الزنا عليه قرينة على ما أشرنا إليه.

ومنها: رواية العيص التي رواها الشيخ في الخلاف، ونقلها صاحب الوسائل عن الشهيد في الذكرى والمحقّق في المعتبر، قال: سألته عن رجلٍ أصابته قطرة من طشتٍ فيه وضوء؟ فقال: «إن كان من بولٍ أو قذرٍ فيغسل

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

ما أصابه»[١].

والاستدلال بالرواية يتوقّف :

أوّلاً : على أن يكون المراد بقوله : «إن كان من بولٍ» إن كان الوضوء من بول، لا أنّ القطرة من بول.

وثانياً : على أن يكون عنوان الوضوء من البول صادقاً حتّى مع جفاف البول وزواله عرفاً، وإلّا لاختصّ بفرض ملاقاة الغسالة لعين النجس.

وكلمة «قذر» التي عطفت على كلمة «بول» لا إطلاق فيها للمتنجّس ؛ لأنّها إن كانت بالمعنى المصدريّ فلا يبعد اختصاصها بعين النجس أيضاً، فلا تدلّ الرواية على أكثر من انفعال الغسالة بعين النجس.

وثالثاً : على تمامية سند الرواية المتوقّف على إثبات صحّة طريق الشيخ إلى العيص. ومجرّد وجود طريق صحيحٍ له إلى كتابٍ للعيص في الفهرست[٢] لا يكفي لإثبات أنّه يروي هذه الرواية بنفس ذلك الطريق ؛ لإمكان أن يكون مرويّاً عن طريق المشافهة بالوسائط، أو من كتاب آخر منسوبٍ إلى العيص، أو من نسخةٍ أُخرى من نفس الكتاب غير النسخة المتلقّاة بالطريق الصحيح.

ومنها : رواية عمّار الآمرة بغسل الإناء ثلاث مرّات، مع التفريغ في كلّ مرّةٍ[٣]، فيقال : إنّ التفريغ في المرّة الأخيرة ليس إلّا بنكتة نجاسة ماء الغسالة.

والجواب : أنّ بالإمكان الالتزام باشتراط انفصال ماء الغسالة : إمّا لتقوّم

---

(١) الخلاف ١ : ١٧٩، مسألة ١٣٥. وسائل الشيعة ١ : ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٤.

(٢) الفهرست : ١٩٣، الرقم ٥٤٧.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٧، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مفهوم الغسل به، أو على أساس تعبّديّ، ومعه لا يبقىٰ في الرواية دلالة على النجاسة. ولو سلّمت دلالتها وقعت طرفاً للمعارضة، مع ما يدلّ على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس.

الجهة الثانية: في الروايات المستدلّ بها على الطهارة:

فمنها: رواية الأحول المتقدّمة، تمسّكاً بإطلاق التعليل فيها «أنّ الماء أكثر من القذر»[١] الشامل لجميع الغسالات.

ويرد على ذلك: أنّ الماء في التعليل إن حُمل على العهد اختصّ بماء الاستنجاء، وتعذّر التمسّك بإطلاقه. وإن حُمل على الجنس كان دالّاً على عدم انفعال الماء القليل مطلقاً، فتعارضه حينئذٍ جميع أدلّة الانفعال.

ومنها: خبر عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أغتسل في مغتسلٍ يبال فيه ويغتسل من الجنابة، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض، فقال: «لا بأس به»[٢].

والاستدلال بهذا الخبر غريب! لأنّ ظاهر فرض السائل كون المكان ممّا يبال فيه اتّجاه نظره إلى كون القطرة لاقت الموضع المتنجّس بالبول، والملتزم بطهارة الغسالة لا يلتزم بطهارة الماء الملاقي للموضع النجس بغير نحو التطهير أيضاً، فلابدّ له أن يحمل نظر السائل على الشكّ في الملاقاة للموضع المتنجّس بالبول، فلعلّ الجواب بنفي البأس كان بلحاظ هذه الجهة، وأنّ مجرّد كون المكان يبال فيه لا يكفي للحكم بالنجاسة ما لم يحصل الجزم بالملاقاة، وحيث إنّ ملاقاة القطرة لعين النجس على بدن الجنب غير مفروضةٍ أيضاً، فلا يمكن التمسّك حينئذٍ

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٧.

بإطلاق نفي البأس لإثبات طهارة الغسالة الملاقية لعين النجس ما دامت حيثية السؤال كون القطرة قد سقطت على محلٍّ يبال فيه.

ومنها: رواية الأحول الأخرى: قلت له: أستنجي ثمَّ يقع ثوبي فيه وأنا جنب، قال: «لا بأس»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ فرض السائل كونه جُنُباً ظاهر في أنّ المنيّ كان ملحوظاً في الاستنجاء إمّا مع البول والغائط، أو بدونهما، ومع ذلك حكم بطهارة الملاقي للغسالة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ غاية ما يقتضيه توسيع نطاق العفو الثابت في ماء الاستنجاء بنحوٍ يلحق غسل المنيّ في موضعه بغسل البول والغائط في العفو عن ملاقيه.

وثانياً: أنّ فرض السائل الجنابة قد يكون لاحتمال دخلها بما هي حدث في الحكم الشرعي.

ومنها: رواية محمد بن مسلم المتكفّلة لغسل الثوب في المركن مرّتين[2].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ غسل الثوب في المركن: إمّا بغمسه في ماء المركن، وإمّا بوضعه في المركن وصبّ الماء عليه. وعلى الوجهين يلزم محذور من فرض نجاسة الغسالة.

أمّا على الأوّل فيلزم انفعال ماء المركن بالغسلة الأُولى، وحينئذٍ يتنجّس الثوب بالغمسة الثانية.

وعلى الثاني يلزم انفعال المركن نفسه بالغسالة، وحينئذٍ يتنجّس الثوب عند

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مسألة ( ١ ) : لا إشكال في القطرات التي تقع في الإناء عند الغسل ولو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة المحدث الأكبر [١].

---

طرحه فيه في المرّة الثانية لصبّ الماء عليه. والمحذور إنّما يندفع بتطهير المركن، ومع عدم التنبيه على ذلك يستكشف طهارة الغسالة.

وهذا التقريب لو سلّم وفرض كون المولى في مقام البيان من سائر الجهات، فغايته الإطلاق لفرض ملاقاة الماء لعين النجس، فيقع طرفاً للمعارضة مع أدلّة انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس بالعموم من وجه، وتقدّم عليه.

وبهذا يظهر أنّه لا موجب للخروج عمّا هو مقتضى القاعدة في الغسالة، وهو التفصيل بين ملاقي النجس منها وملاقي المتنجّس، وفي كلّ موردٍ يحكم فيه بطهارة الغسالة يحكم فيه أيضاً بمطهّريتها من الخبث والحدث؛ لعدم تمامية رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة لإثبات المانعية التعبّدية.

## [ فروع وتطبيقات ]

(١) من دون فرقٍ في ذلك بين أن نقول بوجود إطلاقٍ في دليل المانعية المفترض ـ وهو خبر عبد الله بن سنان المتقدم ـ يشمل تلك القطرات، أو نمنع عن وجوده؛ وذلك لوجود ما يدلّ بالخصوص على نفي المحذور في تلك القطرات، كرواية الفضيل [١].

نعم، يظهر الأثر العمليّ فيما لا يكون مشمولاً لرواية الفضيل، كما إذا كان

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١١، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

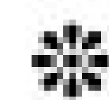
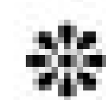
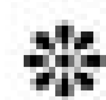
مسألة ( ٢ ) : يشترط في طهارة ماء الاستنجاء [١] أُمور :
الأوّل : عدم تغيّره في أحد الأوصاف الثلاثة [٢] .

---

المستعمل بنسبة النصف أو الثلث إلى ما في الإناء، فيقع الكلام حينئذٍ في إطلاق رواية عبد الله بن سنان له.

وقد ادُّعي بهذا الصدد عدم الإطلاق فيها ؛ لأنّ موضوع المنع فيها هو الماء المستعمل، والماء إذا تركّب من المستعمل وغير المستعمل لم يصدق عليه عنوان المستعمل بوجه، ومعه يبقى تحت إطلاقات طهورية الماء.

ويرد عليه : أنّ الماء المستعمل الملقىٰ في الإناء بعد فرض عدم استهلاكه ووجوده بالفعل عرفاً فهو فرد من موضوع دليل المنع، فالمقدار الذي يقع من الوضوء به يكون باطلاً، وهذا يكفي لإثبات بطلان الوضوء، فكأنّ من نفىٰ الإطلاق لاحظ المجموع المركّب من الماءين فرداً واحداً مردّداً بين الدخول تحت الإطلاق والخروج، وحيث إنّه حين يلحظ بما هو مركّب لا يصدق عليه عنوان الماء المستعمل، فادّعي عدم شمول دليل المانعية له. ولكنّ عدم صدق العنوان على المركّب لا يلزم منه عدم صدقه على جزئه، والجزء قابل لأنْ يقع بنفسه موضوعاً للمانعية، فيشمله إطلاق الدليل.

(١) أو في العفو الخاصّ الذي يتميّز به ماء الاستنجاء.
(٢) وقد يُقرَّب هذا الشرط بأحد وجهين :
الأوّل : إيقاع التعارض بين إطلاق ما دلّ على طهارة ماء الاستنجاء

الشامل لفرض التغيّر، وإطلاق ما دلّ على نجاسة الماء بالتغيّر، وتقديم الثاني على الأوّل؛ لأنّه بأداة العموم في بعض رواياته، كرواية حريز: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب»[1]، والعموم الأداتيّ مقدّم على الإطلاق الحكميّ في روايات الاستنجاء.

وهذا الوجه غريب! إذ يرد عليه: أنّ طرف المعارضة مع روايات ماء الاستنجاء -على فرض دلالتها على طهارته- إنّما هو مفهوم رواية حريز، وما هو مدخول أداة العموم منطوقها، فبالعموم الوضعيّ يثبت أنّ كلّ غلبةٍ للماء على النجاسة تحفظ له طهارته، وأمّا أنّه لا يوجد شيء آخر بدلاً عن الغلبة يحفظ هذه الطهارة فهذا من شؤون انحصار العلّة للجزاء بالشرط المصرّح به، وهذا الانحصار إنّما يستفاد من الإطلاق وعدم ذكر البدل.

وما يراد إثباته بروايات الاستنجاء ليس هو أنّ بعض أنحاء الغلبة للماء لا تحفظ الطهارة ليعارض العموم الوضعيّ في رواية حريز، بل إنّ هناك علّةً أُخرى تحفظها أيضاً، وهي استعمال الماء في الاستنجاء.

هذا، مضافاً إلى إشكالٍ سَنَديٍّ في رواية حريزٍ تقدّم في بحوث الماء المتغيّر[2]، وإشكالٍ في دلالة أخبار ماء الاستنجاء على الطهارة تقدّم آنفاً[3]، إذ أوضحنا أنّها لا تدلّ على أكثر من عدم انفعال الملاقي، وبذلك لا تعارض رواية حريز بوجه. وإنّما ينبغي إيقاع المعارضة بين إطلاق روايات الاستنجاء لحال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٢٤، ذيل المسألة ٩.

(٣) تقدّم في الصفحة ١٧٥ وما بعدها.

التغيّر، وإطلاق ما دلّ على انفعال ملاقي الماء النجس.

وبهذا الصدد إذا افترضنا دليلين على انفعال الملاقي: أحدهما وارد في ملاقي طبيعيّ الماء النجس، كروايات القَصَب المبتلّ بماءٍ قذر[١]، والآخر وارد في ملاقي الماء النجس المتغيّر خاصّةً، كرواية عمّار في الفأرة المتسلّخة في الماء[٢]، ـ بناءً على أنّ تسلّخها في ماءٍ قليل يساوق تغيّره ـ أمكننا القول بأنّ النسبة بين روايات الاستنجاء والدليل الأوّل على انفعال الملاقي هي العموم والخصوص المطلق، والنسبة بينهما وبين الدليل الثاني العموم من وجه، فيتعارض إطلاق روايات ماء الاستنجاء لحال التغيّر مع إطلاق الدليل الثاني لماء الاستنجاء ـ بعد إلغاء خصوصية مورده بالارتكاز العرفيّ ـ ويرجع بعد تساقط الإطلاقين إلى إطلاق الدليل الأوّل لانفعال الملاقي؛ لأنّه أعمّ مطلقاً من روايات ماء الاستنجاء، فيصلح للمرجعية بعد تساقط الخاصّين، فيثبت انفعال الملاقي لماء الاستنجاء المتغيّر.

الثاني: أنّ عنوان ماء الاستنجاء منصرف للإشارة إلى حيثية الملاقاة مع النجاسة، فالحكم المجعول فيها ظاهر في أنّ ماء الاستنجاء معفوّ عنه بلحاظ حيثية الملاقاة، لا بلحاظ حيثيةٍ اُخرى كالتغيّر، وليس في روايات ماء الاستنجاء نظر إلى ذلك.

وهذا الكلام متّجه بناءً على أن يكون مفاد روايات ماء الاستنجاء طهارة الماء، فإنّ المتيقن منها حينئذٍ هو كونها بصدد بيان عدم منجّسيّة الملاقاة

---

(١) و (٢) راجع وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٥، و ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

المأخوذة في عنوان ماء الاستنجاء، لا عدم منجّسيّة الملاقاة المقرونة بعنايةٍ زائدةٍ وهي التغيّر.

وأمّا بناءً على أن تكون الروايات ناظرةً إلى طهارة الملاقي فقط وعدم انفعاله فحيث إنّ كون الماء الملاقَى ـبالفتح ـ نجساً هو تمام الموضوع لنجاسة الملاقي، وليست نجاسة ماء الاستنجاء على نحوين: بالملاقاة تارةً، وبالتغيّر أُخرى، بل هي بالملاقاة مطلقاً، وليس التغيّر إلّا حالةً مقارنة قد تنضمّ إلى ماء الاستنجاء المتنجّس بالملاقاة، وقد لا تنضمّ.

فقد يقال حينئذٍ: إنّه لا معنى للتجزئة في نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاء، إذ ليس هناك في مقابلها إلّا ما دلّ على أنّ الماء النجس منجّس، وليس التغيّر مفَرِّداً للموضوع في هذا الدليل، إذ لا دخل له في إيجاد النجاسة في الماء القليل أصلاً؛ لأنّ الماء القليل ينفعل دائماً بمجرّد الملاقاة، ولا أثر بعد ذلك للتغيّر، فهو مجرّد حالةٍ من الحالات المقارنة، فكما يشمل العفو الثابت في روايات ماء الاستنجاء سائر الحالات المقارنة، كذلك يشمل حالة الاقتران بالتغيّر.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ التغيّر وإن كان حالةً مقارنةً ولكنّه يختلف عن سائر الحالات المقارنة في أنّ المركوز عرفاً دخله في النجاسة، ولو في تأكيدها وشدّتها بحيث تكون الملاقاة سبباً لمرتبةٍ من النجاسة، ويكون التغيّر بالملاقاة الواقع بعدها سبباً في مرتبةٍ أشدّ من النجاسة بحسب الارتكاز العرفي. ومع تصوّر مرتبتين من هذا القبيل يمكن أن يدّعىٰ حينئذٍ نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاء إلى العفو بلحاظ المرتبة الأُولى الحاصلة بالملاقاة، لا بلحاظٍ يشمل المرتبة الثانية الحاصلة بالتغيّر.

الثاني: عدم وصول نجاسةٍ إليه من خارج [١].

---

(١) أمّا بناءً على استفادة الطهارة من روايات ماء الاستنجاء، فلأنّ المستفاد منها عدم انفعاله بملاقاة نجاسة موضع النجو، ولا نظر فيها إلى عصمته عن الانفعال بملاقاةٍ أُخرى.

وأمّا بناءً على استفادة العفو عنه بلحاظ الملاقي فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنّ ملاقاة الماء للنجاسة الخارجية وملاقاته للنجاسة المخصوصة في موضع النجو فردان من سبب النجاسة شرعاً، ونظر روايات العفو عن ملاقي ماء الاستنجاء متّجه إلى العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة المخصوصة، لا العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة الخارجية.

ولا يقال: إنّ حال ملاقاة النجاسة الخارجية كحال التغيّر، فكما تقدّم أنّ روايات ماء الاستنجاء ـ بناءً على أنّ مفادها هو العفو ـ يمكن أن يُدَّعىٰ إطلاقها لفرض التغيّر أيضاً، كذلك يمكن أن يدّعىٰ في المقام إطلاقها لفرض الملاقاة الخارجية.

لأنّه يقال: إنّ دعوى الإطلاق في العفو لفرض التغيّر هناك كانت مبنيّةً على أنّ التغيّر مجرّد حالةٍ من حالات المقارنة لماء الاستنجاء النجس بالملاقاة، فلا يتجزّأ العفو بلحاظه؛ لأنّ النظر إنّما يكون متّجهاً نحو النجاسة بدون اختصاصٍ ببعض حالاتها المقارنة دون بعض.

وأمّا في المقام فالملاقاة للنجاسة الخارجية ليست حالةً مقارنة، بل هي سبب للتنجيس في نفسه، فيتّجه عرفاً دعوى التجزئة في نظر الروايات الحاكمة بالعفو، وكونها بصدد العفو بلحاظ النجاسة الناشئة من الملاقاة مع النجو، لا النجاسة الخارجية.

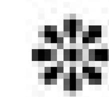
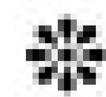
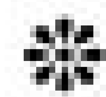
الثالث: عدم التعدّي الفاحش على وجهٍ لا يصدق معه الاستنجاء [١].

الرابع: أن لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسةٌ أُخرى مثل الدم [٢]. نعم، الدم الذي يُعَدُّ جزءاً من البول أو الغائط لا بأس به [٣].

---

ولا يقال: إنّ ملاقاة ماء الاستنجاء للنجاسة الخارجية إذا كانت بعد انفعاله بملاقاة موضع النجو فلا ينجس بتلك الملاقاة؛ لأنّه نجس بملاقاة موضع النجو، والنجس لا يتنجّس، فليست هناك نجاستان في ماء الاستنجاء ليقال: إنّ العفو عن الملاقي إنّما هو بلحاظ إحداهما فقط.

لأنّه يقال: إنّ المتنجّس يتنجّس أيضاً إذا كان للنجاسة الأُخرى أثر زائد مصحّح لجعلها عرفاً، كما في المقام، فإنّ أثرها في المقام انفعال الملاقي، وعليه فلا يشمل العفو موارد الملاقاة للنجاسة الخارجية، فيرجع فيها إلى إطلاقات الأدلّة الأوّلية.

(١) وإلّا خرج عن إطلاق روايات الاستنجاء، وشملته إطلاقات الأدلّة الأوّلية.

(٢) لعدم إحراز نظر روايات الاستنجاء إلى نجاسةٍ أُخرى، سواء كانت داخليةً أو خارجية، فيبقى تحت الإطلاق.

(٣) إذا كان مستهلكاً عرفاً في البول والغائط؛ لعدم صدق الملاقاة مع الدم عرفاً حينئذٍ. وأمّا مع عدم الاستهلاك فلا عفو، فكأنّ المراد بالجزئية ما يساوق الاستهلاك العرفيّ.

الخامس : أن لا يكون فيه الأجزاء من الغائط بحيث يتميّز [١]. وأمّا إذا كان معه دود، أو جزء غير منهضمٍ من الغذاء، أو شيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به [٢].

---

(١) فإنّ هذه ملاقاة منفصلة عن عملية الاستنجاء، فهي غير مفترضةٍ في عنوان روايات ماء الاستنجاء ليكون لها إطلاق يقتضي عدم المحذور من ناحيتها، فتبقى تحت الإطلاقات.

نعم، الأجزاء المندكّة وغير المتميّزة لمّا كان بقاؤها غالبياً في ماء الاستنجاء فلا محذور فيه؛ لشمول الدليل له حينئذٍ بقرينة الغلبة، بل لا محذور على القاعدة؛ لأنّ الاندكاك مساوق للاستهلاك، ومعه لا تصدق الملاقاة مع النجس عرفاً.

(٢) تارةً يراد بذلك فرض خروج الدود مع الغائط، ويكون المقصود حينئذٍ التنبيه على الفرق بين ما إذا انضمّ إلى الغائط في المخرج نجس عينيّ كالدم أو ما ينجس بنفس الغائط، فانضمام الأوّل مضرّ بالعفو دون الثاني.

وأُخرى يراد فرض وجود الدود في ماء الاستنجاء بعد انتهاء عمليّة الاستنجاء.

فإن أُريد الأوّل فقد يقال في وجه التفرقة: إنّ الدود لمّا كان متنجّساً بنفس الغائط فيكون أولى عرفاً بعدم التأثير منه؛ لكونه متفرّعاً عليه في النجاسة، وهذا بخلاف النجس العينيّ الآخر.

وقد يدفع ذلك: بأنّ العفو لم يكن بملاك خفّة النجاسة، بل لمصلحة التسهيل، فلا معنى لإعمال هذه الأولوية.

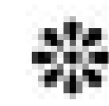
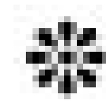
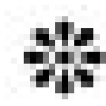
اَللهمّ إلّا أن يقال بأنّ العرف لا يتعقّل التفكيك بين النجس والمتنجّس من هذه الناحية، سواء كان ملاك الحكم الخفّة أو التسهيل، ولكنّ افتراض عدم تعقّل العرف هذا بلا موجب.

مسألة ( ٣ ) : لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد، وإن كان أحوط (١).

مسألة ( ٤ ) : إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثمّ أعرض ثمّ عاد لا بأس، إلّا إذا عاد بعد مدّةٍ ينتفي معها صدق التنجّس بالاستنجاء، فينتفي حينئذٍ حكمه (٢).

---

وإن أُريد الثاني فلا ينبغي الإشكال في أنّ حال الدود الموجود في ماء الاستنجاء بعد انتهاء العملية حال أيّ متنجّسٍ يلاقيه الماء حينئذٍ، إذ في هذا الظرف لا عفو عن الملاقاة مطلقاً.

(١) والوجه في عدم الاشتراط : أنّ عنوان ماء الاستنجاء صادق في كلتا الحالتين، وهو موضوع العفو في الروايات.

ودعوى : أنّ مع سبق اليد تتنجّس اليد، فيكون ماء الاستنجاء ملاقياً للمتنجّس الخارجيّ فينجس مدفوعة : بأنّ هذا المحذور وارد حتّى مع سبق الماء على اليد إذا لم تتحقّق إزالة العين بتمامها قبل استعمال اليد؛ لأنّ اليد تتنجّس حينئذٍ، وماء الاستنجاء يلاقي اليد على كلّ حالٍ : إمّا حدوثاً على فرض سبقها، وإمّا بقاءً على فرض سبقه.

نعم، لو بدأ الغسل الاستنجائيّ بعد سحب اليد نهائياً، أو استعملت اليد بعد إزالة عين النجس بالماء بالمرّة لم يلزم المحذور، ولكنّه فرض غير شائع، فالإطلاق محكم.

(٢) لأنّ مرتبةً من الاستمرارية والتعاقب دخيلة في صدق العنوان. وأمّا استمرارية القصد عقلاً فليست معتبرةً، ولا يضرّ انثلامها.

مسألة ( ٥ ) : لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسلة الأُولىٰ والثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدّد [١].

مسألة ( ٦ ) : إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعيّ فمع الاعتياد كالطبيعيّ [٢]، ومع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات في وجوب الاحتياط من غسالته.

---

(١) لإطلاق القرينة التي استندنا إليها سابقاً في إثبات شمول روايات ماء الاستنجاء للاستنجاء البولي، وهي غلبة وقوع كلّ ذلك في مكانٍ واحد.

(٢) يتوقّف ذلك على أمرين :

الأوّل : صدق عنوان ماء الاستنجاء وعنوان النجو، وعدم اختصاصه بالموضع المعدّ بطبعه.

الثاني : تكفّل الروايات للقضيّة على نهج القضيّة الفرضيّة لينعقد الإطلاق اللفظيّ فيها، لا على نهج القضيّة الشخصيّة، كما إذا تحدّث السائل عن نفسه، وإلّا لم ينعقد الإطلاق.

أمّا اللفظيّ منه فلوضوح أنّ القضيّة شخصيّة بحسب الفرض، وليس الحكم فيها وارداً على فرض كلّيٍّ ليتمسّك بإطلاقه. وأمّا الإطلاق بملاك ترك الاستفصال فلأنّه إنّما ينعقد مع فرض عدم وجود ظهور حالٍ يعيّن حال تلك القضيّة الشخصيّة، وإلّا لم يحتجْ إلى الاستفصال ليثبت الإطلاق بملاك ترك الاستفصال. وعليه يمكن أن تفرض سلامة السائل واعتياديّته سبباً في الاستغناء عن الاستفصال، فلا يكشف تركه عن الإطلاق.

والأمر الثاني إن تمّ في بعض الروايات فتتميم الأمر الأوّل مشكل؛ لعدم الجزم بصدق عنوان النجو على غير الموضع المعدّ بطبعه. والتعدّي يتوقّف على الجزم بعدم الفرق واقعاً أو ارتكازاً، وهو أشكل.

مسألة ( ٧ ) : إذا شكّ في ماءٍ أنّه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة [١]، وإن كان الأحوط الاجتناب.

---

(١) يقع الكلام في هذا الفرع : تارةً على مبنى طهارة ماء الاستنجاء، وأخرىٰ على مبنى العفو.

فعلى الأوّل : قد يقال بالطهارة تمسّكاً باستصحابها وقاعدتها، ولا شكّ في جريان هذه الأُصول في نفسها، وإنّما الكلام في وجود أصلٍ موضوعيٍّ حاكمٍ ينقّح موضوع النجاسة على أساس أنّ المطلقات دلّت على نجاسة كلّ ماءٍ قليلٍ لاقَىٰ النجاسة، وخرج من ذلك ـ بمخصّصٍ منفصلٍ ـ ماء الاستنجاء، فأصبح موضوع العامّ مركّباً من ماءٍ قليلٍ لاقىٰ النجاسة، وعدم كونه ماءَ استنجاءٍ، بناءً على أنّ العامّ بعد التخصيص لا يتعنون بعنوانٍ وجوديٍّ مضادٍّ لما خرج بالتخصيص، وإنّما يؤخذ في موضوعه نقيض ما خرج. والجزء الأوّل محرز بالوجدان، والجزء الثاني محرز باستصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء، وهو استصحاب تامّ الأركان.

بل قيل [١] بأنّه يجري حتّى مع عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة ؛ لأنّ الماء له حالة سابقة عدمية مع انحفاظ وجوده، إذ لم يكن ماء استنجاءٍ قبل الاستعمال.

والتحقيق : أنّ عنوان ماء الاستنجاء الخارج بالتخصيص مشتمل بالتحليل على عدّة خصوصيات، وهي : الماء، والملاقي لشيء، وكون ذاك الشيء نجساً، وكونه غائطاً، وفي موضع النجو. فمجموع هذه الخصوصيات تشكّل عنوان

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٤٠.

ماء الاستنجاء.

فإن فرض أنّ هذه الخصوصيات مأخوذة بنحو التقييد فماء الاستنجاء موضوع مقيّد لا مركّب، ونقيضه هو عدم مجموع تلك الخصوصيات بما هو عدم المجموع. ولا شكّ حينئذٍ في أنّ المجموع ـ بما هو مجموع ـ يعلم بعدمه قبل الاستعمال مع انحفاظ وجود الماء، فيستصحب ولو لم نقل بالاستصحاب في العدم الأزليّ.

وإن فرض أنّها مأخوذة بنحو التركيب فالمجموع ـ بما هو مجموع ـ ليس موضوعاً للأثر الشرعيّ في دليل ماء الاستنجاء، بل الموضوع ذوات الأجزاء، وحينئذٍ فلا يمكن استصحاب عدم المجموع، بل لابدّ من استصحاب عدم ذات الجزء، ولهذا يتعيّن ملاحظة أنّ أركان الاستصحاب للعدم في أيّ جزءٍ تتمّ.

ومن المعلوم أنّ الماء معلوم الملاقاة للنجاسة، فالشكّ إنّما هو في حدوث الجزء الأخير من الموضوع المركّب المأخوذ في دليل ماء الاستنجاء، وهو كون النجاسة الملاقية للماء غائطاً في الموضع المخصوص.

فإذا علم ـ مثلاً ـ بأنّ هذا الماء غسل به شيء ولم يعلم أنّه هل غسل به موضع النجو من النجو، أو من الدم؟ فالشكّ في الحقيقة في ماهية النجاسة التي تحقّق الغسل بلحاظها، وفي مثل ذلك ينحصر الطريق لإثبات النجاسة باستصحاب عدم كون تلك النجاسة نجواً، وهو من استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ النجاسة منذ مبدأ وجودها مردّدة بين الدم والغائط.

وقد لا يكون هناك شكّ أصلاً فيما هو دم وفيما هو غائط، وإنّما الشكّ في كيفية استعمال الماء، وأنّه هل استعمل في تطهير موضع النجو من النجو، أو في تطهير اليد من الدم؟ فلا معنى هنا لاستصحاب عدم كون الملاقي للماء نجواً؛ لأنّ ذات الملاقي إمّا نجو يقيناً، أو دم يقيناً فلا شكّ فيه. والملاقي بوصف كونه ملاقياً

وإن كان مشكوكاً ولكنّ إجراء الاستصحاب فيه لا يصحّ إلّا بناءً على فرضية التقييد دون التركيب؛ لأنّ مرجعه إلى استصحاب عدم المجموع.

وأمّا استصحاب عدم الملاقاة للنجو فلا يُثبت موضوع النجاسة؛ لأنّ موضوعها ـ بناءً على التركيب ـ ملاقاة الماء للنجس، وأن لا يكون هذا النجس نجواً، فالطريقة الوحيدة لإحراز هذا الموضوع هو استصحاب عدم كون النجس نجواً، وهو من استصحاب العدم الأزلي. والمفروض أنّه لا شكّ في كون هذا النجس نجواً، وفي كون ذاك دماً، فيتعيّن في مثل ذلك الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

نعم، لو كان عنوان ماء الاستنجاء مأخوذاً بنحو التقييد جرى استصحاب عدمه مطلقاً، كما عرفت.

هذا كلّه على مبنى الطهارة.

وأمّا على مبنىٰ العفو: فنجاسة الماء معلومة، وإنّما الشكّ في نجاسة ملاقيه، وقد دلّ الدليل العامّ على انفعال الملاقي للماء النجس، وخرج منه بالتخصيص ماء الاستنجاء حيث لا ينفعل ملاقيه.

فإن قيل بأنّ موضوع العامّ يتركّب بعد التخصيص من ملاقاة ماءٍ نجسٍ وعدم كون الماء ماء استنجاءٍ جرى استصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء، وليس هذا من استصحاب العدم الأزلي، وبه يحرز موضوع الانفعال للملاقي.

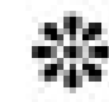
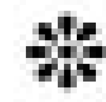
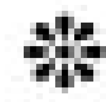
وإن قيل بأنّ موضوع العامّ يتركّب بعد التخصيص من ملاقاة ماء نجسٍ وعدم كون نجاسته ناشئةً من النجو، تعيّن إجراء استصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ عدم كون نجاسته من النجو ليس له حالة سابقة إلّا الحالة الأزلية السابقة على وجود النجاسة. ومبنى الوجهين: أخذ عنوان ماء الاستنجاء بنحو التقييد أو التركيب.

ولا حاجة على مبنى العفو إلى إجراء الاستصحاب في نفس النجاسة التي

مسألة ( ٨ ) : إذا اغتسل في كرٍّ ـ كخزانة الحمّام ـ أو استنجى فيه، لا يصدق عليه غسالة الحدث الأكبر [١]، أو غسالة الاستنجاء أو الخبث.

---

لاقاها الماء لنفي كونها نجواً، ليقع الإشكال في ذلك فيما إذا كان التردّد في كيفية استعمال الماء، لا في ماهية النجاسة؛ لأنّ المأخوذ في موضوع انفعال الملاقي للماء نجاسة الماء، لا ملاقاته للنجس.

(١) وقد قيل في توجيه ذلك : إنّ رواية عبد الله بن سنان إنّما دلّت ـ على فرض تماميّتها ـ على عدم جواز رفع الحدث بالماء الذي اغتسل به الجنب وأُزيل به الخبث، وهذا يختصّ بالماء الذي مسّ بدن الجنب وأصابه، إذ لولا مماسّته له لم يصدق عليه أنّه ماء اغتسل به الجنب، فلا يصدق على الكرّ العنوان المزبور[١].

ويرد عليه : أنّه حتّى لو فرض التسليم بأنّ الاغتسال بالماء يعني المماسّة فهذا لا يدفع المحذور، إذ لا مانع حينئذٍ من تطبيق دليل المنع على الأجزاء التي أصابت بدن الجنب من الكرّ، فيثبت عدم جواز رفع الحدث بها.

ومن الواضح عند تكرار اغتسال الجنب في الكرّ أنّ هذه الأجزاء تزداد، وبانتشارها في الكرّ يصبح الاغتسال فيه بنحوٍ صحيحٍ متعذّراً؛ للجزم عادةً بأنّ بعض ما يصيب البدن في حال الاغتسال من تلك الأجزاء، فكأنّ الكلام المذكور مبنيّ على افتراض أنّ الكرّ بمجموعه فرد واحد من موضوع الدليل، فإمّا أن يشمله المنع، أوْ لا، مع أنّه لا محذور في شمول دليل المنع لخصوص ما يصدق عنوان موضوعه عليه، كما هو الحال ـ مثلاً ـ في دليل الانفعال بالتغيّر، كما إذا

---

(١) التنقيح ١ : ٣٨٨.

مسألة ( ٩ ) : إذا شكّ في وصول نجاسةٍ من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم [١].

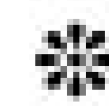
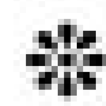
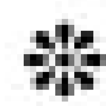
مسألة ( ١٠ ) : سلب الطهارة أو الطهوريّة عن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاءً أو غيره إنّما يجري في الماء القليل دون الكرّ فما زاد، كخزانة الحمّام ونحوها.

مسألة ( ١١ ) : المتخلّف في الثوب بعد العصر طاهر [٢]، فلو أُخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة، وكذا ما يبقىٰ في الإناء بعد إهراق ماء غسالته.

---

تغيّرت أجزاء في داخل ماءٍ كثيرٍ فإنّ الدليل ينطبق على تلك الأجزاء، لا على الماء كلّه، فليكن دليل المنع كدليل التغيّر.

والمهمّ في عدم شمول المنع ـ على القول به ـ للكثير الإجماع، وبعض الروايات، كرواية صفوان بن مهران الجمّال[١]، ورواية محمد بن إسماعيل بن بزيع[٢] الدالّتين على جواز رفع الحدث بالماء الكثير الذي يغتسل فيه الجنب.

(١) لاستصحاب العدم.

(٢) الكلام في الماء المتخلّف يقع في جهتين :

الأُولى : في حكمه وهو في الثوب.

والأُخرى : في حكمه بعد إفرازه.

أمّا الجهة الأُولى : فلا إشكال في طهارته؛ لِمَا تقدّم من عناية استهلاكه

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق : ١٦٣، الحديث ١٥.

عرفاً، واندكاكه في جنب الثوب، بمعنى أنّ العرف لا يتعقّل اختلاف الثوب معه في الحكم، بل يراهما موضوعاً واحداً، وحيث إنّ الثوب طهر بالغسل فيطهر المتخلّف معه.

وأمّا الجهة الثانية: فتارةً يتكلّم عن حكمه من حيث الطهارة، وأُخرى من حيث كونه ماءً مستعملاً بلحاظ المانعية التعبّدية.

أمّا الأوّل فلا إشكال في طهارته؛ لأنّه لا موجب لنجاسته إلّا الملاقاة الأُولى، وبعد فرض سقوط أثرها بتبعية الماء المتخلّف للثوب في الطهارة لا معنى ـ عرفاً ـ لتأثيرها من جديد.

وأمّا الثاني فقد يقال بعدم شمول المنع التعبّدي له، لتقوّم الغسل بانفصال الماء، فالمتخلف لمّا لم ينفصل في عملية الغسل، لا يصدق عليه أنّه غسل به الثوب، فلا يشمله إطلاق رواية عبد الله بن سنان.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى من عدم تقوّم مفهوم الغسل بانفصال ماء الغسالة ـ أنّ تقوّم الغسل بذلك لا يعني عدم صدق ماء الغسالة على المتخلّف.

وتوضيحه: أنّ غسل الثوب بماءٍ: تارةً يقال: إنّه لا يتوقّف على انفصال شيءٍ منه أصلاً، وأُخرى يقال: إنّه يتوقّف على انفصال المقدار المتعارف، وثالثةً يقال: إنّ الغسل بكلّ جزءٍ من ذلك الماء يتوقّف على انفصال ذلك الجزء.

والكلام المذكور لتقريب عدم المنع في الماء المتخلّف إنّما يتمّ على الاحتمال الثالث، وهو غير متعيّنٍ بعد التجاوز عن الاحتمال الأوّل، بل الصحيح ـ بعد تجاوزه ـ هو الاحتمال الثاني، ومعه يصدق عنوان الغسل بتمام الماء بشرط انفصال المتعارف منه، فمع انفصال المتعارف يصدق على الجميع أنّه غسل به الثوب بما فيه الماء المتخلّف. والذي يسهّل الأمر عدم القول بالمنع التعبّديّ رأساً.

مسألة ( ١٢ ) : تطهر اليد تبعاً بعد التطهير ، فلا حاجة إلى غسلها [١]. وكذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب [٢] ونحوه .

---

(١) المعروف هو طهارة اليد بالتبعية ، وإثبات ذلك في غاية الإشكال ؛ لأنّه :

إن كان بدعوىٰ تنظيره بطهارة الماء المتخلّف بالتبعية ففيه : أنّ الماء المتخلّف إنّما يطهر كذلك ؛ لعدم تعقّل العرف اختلافه في الحكم مع الثوب ، مع أنّ هذا الاختلاف متعقّل بالنسبة إلى الغاسل مع المغسول ؛ لكونهما أمرين منفصلين ، فالعناية الارتكازية للتبعية هناك لا تجري هنا .

وإن كان بدعوى الإطلاق المقاميّ في أدلّة التطهير ، إذ لو كانت اليد تبقى على نجاستها للزم التنبيه على الإمام عليه السلام ففيه : أنّ ذلك فرع كون بقاء اليد على النجاسة أمراً مغفولاً عنه عادةً ، ولو لارتكاز طهارتها بالتبعية عرفاً ، وبعد معرفة عدم وجود مثل هذا الارتكاز ـ كما أشرنا إليه ـ فلا غفلة نوعية ، ولا موجب حينئذٍ لفرض الإطلاق المقامي ، بل تكفي الإحالة على القواعد وسائر الأدلّة .

وإن كان بدعوى لَغوية الحكم بطهارة الثوب بالغسل ما لم يحكم بطهارة يد الغاسل ؛ لأنّه سوف يكسب النجاسة من جديدٍ بملاقاة يد الغاسل فيرد عليه : أنّ يد الغاسل كثيراً ما تغسل أيضاً في نفس العملية فتطهر بغسلها ، ولا موجب حينئذٍ لانفصال الثوب . هذا ، مضافاً إلى أنّ يد الغاسل غالباً من المتنجّس الثاني ، وهو لا ينجّس .

(٢) الكلام في الظرف هو الكلام في اليد ، فلا يطهر إلّا بغسله ، وهو كثيراً ما يحصل بنفس العملية في غير ما يصدق عليه عنوان الإناء الذي يحتاج تطهيره إلى التعدّد ؛ لِمَا ورد في رواية عمّار [١] من لزوم غسله بالقليل ثلاثاً .

---

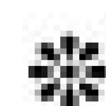
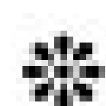
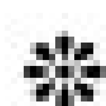
(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٧ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

مسألة ( ١٣ ) : لو أجرىٰ الماء على المحلّ النجس زائداً على مقدارٍ يكفي في طهارته، فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر، وإن عدّ تمامه غسلةً واحدةً ولو كان بمقدار ساعة، ولكنّ مراعاة الاحتياط أولىٰ (١).

---

ودعوى : أنّ رواية محمد بن مسلم «اغسله في المركن مرّتين»[1] تدلّ على الطهارة بالتبعية ؛ لظهورها في عدم الاحتياج إلى تطهير المركن، مع أنّه إناء محتاج إلى التعدّد ثلاثاً، ولا يكفي في تطهيره الغسل الضمنيّ الحاصل له مدفوعة بعدم الجزم بانطباق عنوان الإناء على مثل المركن.

مضافاً إلى أنّ الغالب في المركن كونه متنجّساً ثانياً فلا يكون منجّساً، فلعلّ السكوت عن تطهيره بهذا الاعتبار.

(١) الكلام في هذه المسألة : تارةً يقع في أنّ المحلّ النجس هل يطهر قبل قطع الماء عنه، أوْ لا ؟

وأُخرى : بعد الفراغ عن طهارته في أنّ الماء الجاري عليه بقاءً هل يعتبر ماءً مستعملاً، أوْ لا ؟

أمّا الأوّل فالظاهر الطهارة ؛ لأنّ المأخوذ مطهّراً ليس هو عنوان الغسلة حتى يقال : إنّ الغسلة لا تزال قائمةً ولا تتمّ إلّا بانقطاعها، بل الغسل، والغسل يصدق بصبّ المقدار الكافي من الماء، سواء قطع أوْ لا. بل حتّى لو فرض أخذ عنوان الغسلة يتعيّن الحكم بالطهارة، إذ بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً يعرف أنّ الميزان هو انغسال المحلّ النجس، وهذا حاصل قبل انقطاع

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

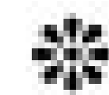
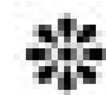
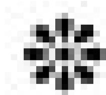
مسألة ( ١٤ ) : غسالة ما يحتاج إلى تعدّد الغسل ـ كالبول مثلاً ـ إذا لاقت شيئاً لا يعتبر فيها التعدّد [1]، وإن كان أحوط .

---

الغسلة .

وأمّا الثاني فلا إشكال في طهارة الماء بقاءً ؛ لعدم ملاقاته للنجس ، وحتّى لو ادّعي صدق عنوان الغسالة على الجميع أيضاً ؛ لأنّ النجاسة لم ترتّب على عنوان ماء الغسالة ، بل على ملاقاة النجس وهي غير حاصلة ، بل لو رتّب الحكم بنجاسة الملاقي في دليلٍ على عنوان ماء الغسالة فهو بالارتكاز العرفيّ يرجع أيضاً إلى الحكم بالانفعال بالملاقاة للنجس غير الحاصلة في المقام ؛ لأنّ العرف لا يتعقّل النجاسة التعبّدية ، وإنّما يتعقّلها بالسراية ، والسراية فرع نجاسة الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ .

وأمّا حكم الماء الجاري بقاءً من حيث جواز رفع الحدث به ، فالظاهر جواز ذلك أيضاً ، ولو قيل بالمنع التعبّدي في ماء الغسالة ؛ لأنّ وحدة الغسالة لا ينافي تبعّضها في الدخول تحت موضوع دليل المنع بعد أن فهم منه أنّ موضوع المنع هو الغسالة المؤثّرة في رفع الخبث أو الحدث ، والغسلة الطويلة بقاءً لا أثر لها في ذلك .

(١) عدم اعتبار التعدّد يتوقّف على إثبات إطلاقٍ يقتضي كفاية مطلق الغسل ، ولو كان إطلاقاً مقامياً بأن يُدَّعىٰ الإطلاق المقاميّ في أدلّة مطهّرية الماء المقتضي للحوالة على العرف في تشخيص كيفية إزالة القذر ، أو الإطلاق المقاميّ في نفس أدلّة النجاسات ، باعتبار أنّ مفادها هو جعل الشيء فرداً من القذر بالاعتبار ، ويفهم العرف من ذلك أنّ شأنه شأن القذر العرفيّ في كيفية التطهير ما لم تتمّ قرينة خاصّة على تصرّفٍ شرعيٍّ في تلك الكيفية .

وأمّا لو منع الإطلاق المقاميّ بكلا تقريبيه فالحصول على الإطلاق اللفظيّ في الروايات مشكل، وإن حاول ذلك السيّد الأُستاذ في عدّة روايات[١].

منها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سئل عن رجلٍ ليس عليه إلّا ثوب ولا تحلّ الصلاة فيه، وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: «يتيمّم ويصلّي، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة»[٢].

ويرد على الاستدلال بهذه الرواية: أنّ المفروض في كلام السائل الفراغ عن نجاسة الثوب ولزوم غسله، واتّجاهه بالسؤال إلى تشخيص الوظيفة في حال العجز عن الغسل، فقول الإمام في الجواب: «فإذا أصاب ماءً غسله» ليس في مقام بيان ما هو المطهّر، بل في مقام بيان لزوم الإعادة والتدارك بعد وجدان الماء.

ومنها: رواية زرارة، قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من منيٍّ... ـ إلى أن قال: ـ «تعيد الصلاة وتغسله»[٣].

ويرد على الاستدلال بها نظير ما تقدم.

ومنها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل قصّ أظفاره بالحديد أو جزّ من شعره أو حلق قفاه فإنّ «عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلّي»، سئل: فإن صلّى ولم يمسح من ذلك بالماء؟ قال: «يعيد الصلاة؛ لأنّ الحديد نجس»[٤].

فإنّ حكمه بكفاية المسح بالماء معلّلاً بأنّ الحديد نجس يعطي أنّ طبيعة النجس تنجّس ملاقيها، وتزول نجاستها بمجرّد إصابة الماء.

---

(١) مدارك العروة الوثقى ٢: ١٧٩ ـ ١٨٠. والتنقيح ١: ٣٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٥، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩ ـ ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٥٣٠، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

ويرد عليه : أنّ التعليل بنجاسة الحديد ليس تعليلاً لكفاية مطلق المسح ، بل لبطلان الصلاة بدون مسح ، أي : غسل ، ومقتضى قانونية التعليل وإسرائه أنّ كلّ صلاةٍ وقعت قبل غسل النجس فهي باطلة ، لا أنّ كلّ نجس يكفي فيه مطلق المسح .

ومنها : رواية العيص بن القاسم المتقدّمة[1] في بحث ماء الغسالة ، حيث ورد فيها : «إن كان من بولٍ أو قذرٍ فيغسل ما أصابه» .

فإنّ مقتضى الإطلاق فيها كفاية مطلق الغسل في ملاقي الغسالة التي غسل بها من البول ، غير أنّ الرواية ضعيفة السند كما تقدّم[2] .

وقد حاول السيّد الأُستاذ[3] تصحيح سند الرواية ، بأنّ ظاهر قول الشهيد : «قال العيص» أنّه إخبار حسّي ، وكلّما دار أمر الخبر بين الحسّيّة والحدسيّة حمل على الحسّيّة ، وبما أنّ الشهيد لم يكن معاصراً للرجل فلا مناصَ من حمل قوله هذا على أنّه وجدها في كتابٍ قطعيّ الانتساب إلى العيص .

ويرد على ذلك : أنّ احتمال تواتر شخص نسخةٍ من كتاب العيص في زمان الشهيد بحيث تكون كلّ عبائره وألفاظه كالمحسوس في غاية الضعف ، وإنّما المتعارف ـ على أفضل تقدير ـ أن يكون لمثل الشهيد طريق أو بضعة طرقٍ إلى الكتاب ، وحيث إنّها مجهولة لدينا فلا يمكن التعويل عليها .

ومع عدم تماميّة الإطلاق في الروايات الخاصّة ، وعدم التعويل على

---

(١) تقدّمت في الصفحة ١٨٧ من هذا الجزء مرويّة عن الخلاف ١ : ١٧٩ ، مسألة ١٣٥ ، وسائل الشيعة ١ : ٢١٥ ، الباب ٩ من أبواب المضاف ، الحديث ١٤ .

(٢) تقدّم في الصفحة ١٨٨ .

(٣) مدارك العروة الوثقى ٢ : ١٤٨ .

مسألة ( ١٥ ) : غسالة الغسلة الاحتياطية استحباباً يستحبّ الاجتناب عنها (١).

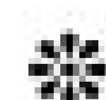
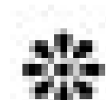
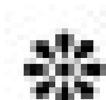
---

الإطلاق المقاميّ بالنحو الذي استظهرناه، يجب الرجوع إلى الإطلاق الأحواليّ لدليل نجاسة المغسول لو سلّم مثل هذا الإطلاق.

ومع الخدشة فيه ـ بما تكرّرت الإشارة إليه مراراً ـ يجري استصحاب النجاسة على القول بجريانه في الشبهة الحكمية.

ومع عدم هذا القول تجري قاعدة الطهارة لو كان دليلها غير قاصرٍ عن الشمول في نفسه لموارد الشكّ في بقاء النجاسة.

ومع القصور ـ كما أشرنا إلى وجهه مراراً[1] ـ لا بدّ من الرجوع إلى أُصولٍ طوليّةٍ حكمية.

(١) احتياطاً ؛ لاحتمال نجاستها، أو كونها موضوعاً للمنع التعبّدي الواقعيّ بناءً على القول به.

---

(١) راجع الجزء الأوّل : الصفحة ١٠٠ و ١٧٣ و ٢٨٥.



# الماء المشكوك

- قاعدة الطهارة وجهات البحث عنها.
- صور العلم الإجمالي بنجاسة الماء وإضافته وإباحته.

## فصل

الماء المشكوك نجاسته طاهر، إلّا مع العلم بنجاسته سابقاً [1].

---

[ قاعدة الطهارة وجهات البحث عنها ]

(١) وذلك لقاعدة الطهارة، ولاستصحابها فيما كانت حالته السابقة هي الطهارة، أو لقاعدة الطهارة وحدها في موارد توارد الحالتين.

ويحسن بهذا الصدد تنقيح قاعدة الطهارة، وتحقيق نكاتها، والمهمّ من شؤونها، وذلك في عدة جهات:

الجهة الأُولى: في مدرك القاعدة.

وتوضيحه: أنّ بالإمكان الاستدلال على قاعدة الطهارة ـ بوصفها أصلاً برأسها في قبال الاستصحاب وسائر الأُصول ـ بوجهين:

الوجه الأوّل: رواية عمّار «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

وهذه الفقرة جاءت في ذيل حديثٍ طويلٍ جاء في التهذيب، وقد نقله الشيخ ﴿رحمه الله﴾ بإسناده إلى محمد بن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن يحيى، عن أحمد ابن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسى الساباطي[١].

وسند الحديث تامّ لولا أحمد بن يحيىٰ المشترك بين الموثّق وغيره. نعم، جملة من فقرات الحديث وردت في موارد أُخرى من الكتب الأربعة بحذف أحمد ابن يحيىٰ. فالشيخ نقل ـ مثلاً ـ في الاستبصار[٢] جملةً من صدر الحديث بالسند التالي: أخبرني الحسين بن عبيدالله، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد ابن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد... إلى آخره.

وكذلك نقل الكلينيّ في الكافي[٣] شبيهاً بما في الاستبصار: عن أحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيىٰ، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن... إلى آخره.

ونقل الصدوق في الفقيه[٤] مرسلاً جزءاً من الصدر، وليس في جميع ما نقلوه الفقرة التي تضمّنت قاعدة الطهارة، فلا يكفي سقوط أحمد بن يحيىٰ في الكافي والاستبصار والفقيه لتصحيح سند القاعدة.

والتخلّص من هذه المشكلة يكون بأحد طريقين: إمّا بإثبات اشتباه الشيخ

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤، الحديث ٨٣٢.

(٢) الاستبصار ١: ٢٥، الحديث ٦٤.

(٣) الكافي ٣: ٩، الحديث ٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ١٣، الحديث ١٨.

في التهذيب بذكره لأحمد بن يحيىٰ ولو بلحاظ تكرّر كلمة «أحمد» في السند الذي قد يوجب التشويش، وإمّا بإثبات وثاقة هذا الواسطة الذي انفرد التهذيب بذكره.

أمّا الطريق الأوّل فلمّا كان الاشتباه على خلاف الأصل فلابدّ من قرينةٍ لإثباته، وما قد يصلح أن يكون قرينةً عليه سقوط أحمد بن يحيىٰ في الاستبصار؛ لأنّ الحديث المذكور في الاستبصار هو نفس الحديث، غاية الأمر أنّه نقل جزءاً منه على أساس التقطيع في الروايات. ولا يحتمل العكس بأن يكون الاشتباه في نسخة الاستبصار؛ وذلك لأنّ الاستبصار ينقل بواسطة الكلينيّ، ونحن نرى أنّ الكافي مطابق مع الاستبصار في إسقاط أحمد بن يحيىٰ.

ولكنّ الإنصاف: أنّ هذه القرينة لا توجب الوثوق بزيادة أحمد بن يحيىٰ بنحوٍ يرفع اليد عن ظهور الأُصول العقلائية في عدم الاشتباه، خصوصاً بعد الالتفات إلىٰ نكتتين:

الأُولى: أنّ طريق الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيىٰ في الاستبصار مختلف عن طريقه إليه في التهذيب، فالرواية لم تؤخذ من مصدرٍ واحدٍ في الموردين، ففي التهذيب[1] بدأ بمحمد بن أحمد بن يحيىٰ، وطرقه إليه في المشيخة وفي الفهرست[2] ليس فيها الكليني. وأمّا في الاستبصار فينقل الحديث عن الحسين ابن عبيد الله، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ.

الثانية: أنّ هناك اختلافاً في التعبير بين نسختي التهذيب والاستبصار

(١) تهذيب الأحكام ١٠ (شرح مشيخة التهذيب): ٧١.

(٢) الفهرست: ٢٢١، الرقم ٦٢٢.

بلحاظ متن الرواية، ممّا يؤكد أنّ هذه مأخوذة بنحوٍ وتلك مأخوذة بنحوٍ آخر، لا أنّ هذا تكميل لذاك، وذاك تقطيع لهذا.

والذي يظهر بالمقارنة بين موارد الرواية في الكتب الأربعة: أنّ الصيغة التي وقع الكلينيّ في طريقها واحدة تقريباً، سواء بلحاظ ورودها في الكافي أو في الاستبصار أو التهذيب بطريقٍ مشتملٍ على الكليني[1]، بينما يختلف المنقول في الفقيه والمنقول في التهذيب بطريقٍ غير مشتملٍ على الكليني، فقد ذكر فيها ـ مثلاً ـ «الدجاج» بدلاً عن «الحَمَام»، بينما المذكور في الصيغة التي وقع فيها الكلينيّ «الحمام».

نعم، يمكن أن يبعد وجود «أحمد بن يحيىٰ» كوسيطٍ بين «محمد بن أحمد ابن يحيىٰ» و «أحمد بن الحسن»؛ بعدم معهودية مثل هذا الوسيط بينهما في سائر الروايات، وعدم وقوعه إلّا في شخص ذلك الموضع من كتاب التهذيب، ولكن سوف يأتي أنّ من المحتمل أن يكون الوسيط «محمد بن يحيىٰ»، لا «أحمد بن يحيىٰ»، و «محمد بن يحيىٰ» من مشايخ «محمد بن أحمد بن يحيىٰ»، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا الطريق الثاني لتوثيق سند الرواية فهو توثيق الواسطة المذكورة في سند التهذيب المتقدّم، وذلك بأن يقال: إنّ «أحمد بن يحيىٰ» مردّد بين ثلاثةٍ بعد تجاوز من يروي عنه الصدوق مباشرةً باسم «أحمد بن يحيىٰ»؛ لوضوح عدم إرادته في المقام، وهم: «أحمد بن يحيىٰ بن غلمان العيّاشي»، و «أحمد بن يحيىٰ المقري»، و «أحمد بن يحيىٰ بن حكيم الأوْلَدي».

والأوّل لا يناسب أن يكون هو الواسطة في السند؛ لتأخّر طبقته. كما أنّ

---

(١) كما في تهذيب الأحكام ١: ٢٢٨، الحديث ٦٦٠.

الثاني لا يناسب فيه ذلك؛ لتقدّم طبقته، وكونه ممّن يروي عنه أصحاب الإمام الكاظم عليه‌السلام، فيستبعد نقله عن «أحمد بن الحسن» الذي هو من أصحاب الإمام الهادي عليه‌السلام فيتعيّن الثالث، وهو ثقة، وبذلك يتمّ سند الرواية.

هذا، ولكن قد وقع في بعض نسخ التهذيب «محمد بن يحيىٰ» بدلاً عن «أحمد ابن يحيىٰ»، كما في جامع الأحاديث[1]، وهو شخص غير ثابت التوثيق؛ لأنّ من الواضح أنّه ليس هو «محمد بن يحيىٰ» شيخ الكليني، فقد وقع «محمد بن يحيىٰ» هذا في طريق الشيخ إلى روايات «محمد بن أحمد بن يحيىٰ»، فليس هو «محمد بن يحيىٰ» الواقع بعد «محمد بن أحمد بن يحيىٰ».

ويمكن أن يكون «محمد بن يحيىٰ» الواقع في هذه المرتبة من السند هو «محمد بن يحيىٰ المعاذيّ» المعدود في الذين استثناهم ابن الوليد من روايات «محمد بن أحمد بن يحيىٰ الأشعري»، وهذا الاستثناء إن دلّ على التضعيف فهو، وإلّا فالرجل غير ثابت الوثاقة إلّا بلحاظ وروده في أسانيد كامل الزيارات[2]، بناءً على التوثيق العامّ لرجال هذه الأسانيد. غير أنّ هذا التوثيق العامّ لا نقول به. وعليه فلا يمكن التعويل على رواية الرجل، وما دام من المحتمل أن يكون الوسيط «محمد بن يحيىٰ» لا «أحمد بن يحيىٰ» فلا يمكن الاعتماد على الرواية، بل يمكن استبعاد كون الوسيط «أحمد بن يحيىٰ»، إذ لم يعهد ذلك في سائر روايات «محمد بن أحمد بن يحيىٰ».

أللهمّ إلّا أن يقال في محاولةٍ لتصحيح سند الرواية: إنّ التهافت في نسخ التهذيب وتذبذبها بين «محمد بن يحيىٰ» و «أحمد بن يحيىٰ» يوجب زوال

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ٢: ١٢٧، الحديث ١٥٩٤، وفيه: «أحمد (محمّد ـ خ) بن يحيى».

(٢) أُنظر كامل الزيارات: ٧٠ و ٧٤ و ٢٣٠ و ٣٠٩ و ٤٣٤ و....

الاطمئنان الشخصيّ بكلٍّ منهما، وحيث إنّ المعيار في الاعتماد على النسخ المعروفة بتفاصيلها إنّما هو الاطمئنان بعدم تعهّد الكذب من الناسخ المنضمّ إلى أصالة عدم الاشتباه فسوف يزول بالتهافت المذكور معيار حجّية كلٍّ من النسختين، وهو الاطمئنان الوجداني، ومعه تبقى النسخة التي نقلها صاحب الوسائل ﵀ والتي اشتملت على «أحمد بن يحيىٰ» على الحجّية؛ لأنّ له طريقاً تعبّدياً إلى النسخة، ولم ينكشف خلافه.

والحاصل: أنّ ما هو واصل من نسخ التهذيب عن غير طريق الشيخ الحرّ وأمثاله إنّما يكون حجّةً في إثبات التفاصيل بملاك الاطمئنان الوجداني، ومع زواله بالتهافت يزول ملاك الحجّية، بخلاف النسخة الواصلة عن طريق الشيخ الحرّ فإنّها حجّة على أساس طريقٍ تعبّديٍّ معتبرٍ، فيعوَّل عليه مالم ينكشف خلافه، فتدبّر جيّداً.

الوجه الثاني: تصيّد القاعدة واستظهارها من الموارد المتفرّقة، بدعوى: أنّ المستظهر منها أنّ الشكّ بنفسه ليس ملزماً في باب النجاسة شرعاً، وأنّ احتمال الطهارة يكفي في إثباتها.

والروايات المتفرّقة التي تدلّ على ذلك عديدة، نذكر جملةً منها:

فمن تلك الروايات: رواية حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن عليٍّ عليه‌السلام قال: ما أُبالي أبولٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[1].

ورواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه‌السلام قال: سألته عن الفارة والدجاجة والحمام وأشباهها تطأ العذرة ثمّ تطأ الثوب أيغسل؟ قال: «إن كان استبان من أثره شيء فاغسله، وإلّا فلا بأس»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٣.

ورواية عمّار الساباطيّ أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ يجد في إنائه فارةً وقد توضّأ من ذلك الإناء مراراً، أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه، وقد كانت الفارة متسلّخة؟ فجاء في ذيل الجواب: أنّه «إن كان إنّما رآها بعد مافرغ من ذلك فلا يمّس من ذلك الماء شيئاً، وليس عليه شيء؛ لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه». ثمّ قال: «لعلّه أن يكون إنّما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها»[1].

ورواية حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إنّي ربَّما بِلتُ فلا أقدر على الماء، ويشتدّ ذلك عليّ، فقال: «إذا بُلتَ وتمسّحت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل: هذا من ذاك»[2].

وهذه الرواية إن حملناها على ما قبل الاستبراء فكأنّ المقصود التخلّص من محذور انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه، ومحذور النجاسة وإن حملناها على ما بعد الاستبراء فالمقصود التخلّص من محذور النجاسة، والمقصود من مسح ذكره بريقه هو مسح مكانٍ آخر غير ما لاقى البول.

وهذه الروايات وإن كانت واردةً في موارد خاصّةٍ ولكنّ المنساق من لسانها إلغاء خصوصية المورد، وأنّ مجرّد إبداء الشكّ في النجاسة كافٍ للتأمين عنها. فالإمام عليه السلام حينما يبدي أنّه لا يبالي إذا لم يكن يعلم، أو ينفي البأس مع عدم الاستبانة، أو يبرز الشكّ في تقدّم وقوع الفارة لإثبات طهارة الشخص، أو يعلّم طريقةً لإيجاد الشكّ في النجاسة تخلصاً من لزوم الغسل يفهم العرف من كل ذلك أنّ الميزان في التأمين مجرّد عدم العلم بالنجاسة، دون نظرٍ إلى خصوصيات الموارد، وهو المعنى المطلوب من قاعدة الطهارة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٨٤، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

وتفصيل ذلك : أنّ استفادة قاعدة الطهارة بمعناها المقصود من تلك الروايات المتفرّقة تتوقّف :

أوّلاً : على إلغاء خصوصية المورد من كونه ثوباً ، أو كون النجاسة المحتملة بولاً ، ونحو ذلك من الخصوصيات .

وثانياً : على إلغاء دخل الحالة السابقة ، وكون الطهارة مفروضةً سابقاً في الحكم ، إذ لو لم يحصل الإلغاء الأوّل لَلَزم الاقتصار على مورد الروايات ، ولا يتعدّى إلى كلّ مايشكّ في طروّ النجاسة عليه . ولو لم يحصل الإلغاء الثاني لَلَزم احتمال رجوع الحكم بالطهارة إلى قاعدة الاستصحاب بدلاً عن قاعدة الطهارة نفسها .

أمّا الإلغاء الأوّل فيساعد عليه الارتكاز العرفي ؛ لأنّ دخل خصوصيات ما يحتمل تنجّسه ، أو ما يحتمل تنجيسه على خلاف الارتكاز ، فينعقد للروايات ـ بضمّ هذه القرينة اللبّية ـ إطلاق من هذه الناحية .

وأمّا الإلغاء الثاني فقد يستشكل فيه بتقريب : أنّ الروايات المتفرّقة كلّها واردة في موردٍ من المعلوم فيه أنّ الحالة السابقة هي الطهارة ، وبذلك يحتمل كون الحالة السابقة دخيلةً في الحكم بالطهارة ، وهذا يعني احتمال رجوع الحكم بالطهارة فيها إلى الاستصحاب دون قاعدة الطهارة . ولكن إذا استظهرنا من مثل قوله : إذا لم أكن أعلم التعليل ، رجع إلى الحكم بالطهارة معلّلاً بعدم العلم ، ومثل هذا اللسان التعليليّ ظاهر في أنّ عدم العلم هو تمام العلّة للحكم بالطهارة ، دون مدخليةٍ للحالة السابقة وإن كانت ثابتةً في مورد الروايات . وإن لم نحمل أمثال القول المذكور على التعليل وافترضناه مجرّد اشتراطٍ فقد يقوى حينئذٍ الاستشكال المذكور ، بدعوى : أنّ الشرطية إنّما يستفاد منها كون الشرط علّةً تامّة ، دون دخل شيءٍ آخر معه باعتبار إطلاقها لفرض فقد ذلك الشيء الآخر ، ولا يمكن في المقام

التمسّك بمثل ذلك لنفي دخل الحالة السابقة؛ لأنّ مورد الرواية يستبطن عادةً انحفاظ الحالة السابقة وكونها هي الطهارة، فلا إطلاق لفرض فقد الحالة السابقة ليستفاد من ذلك العلّية التامّة للشرط، أي لعدم العلم.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ انحفاظ الحالة السابقة وكونها هي الطهارة في مورد الروايات المتفرقة لا ينافي إمكان استظهار العلّية التامّة للشرط؛ باعتبار إناطة المولى للحكم في مقام البيان به دون ذكر شيءٍ آخر معه، وهذا يعني: أنّ استفادة عدم دخل شيءٍ آخر مع الشرط في إيجاد الجزاء لا تتوقّف على انعقاد إطلاقٍ للشرطية لفرض فقد ذلك الشيء الآخر ليقال بعدم مثل هذا الإطلاق في المقام. بل إنّ نفس إناطة الحكم في الشرطية بشرطٍ وعدم تقييد الشرط بشيءٍ آخر بالواو يدل على عدم دخل الشيء الآخر؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، وعليه فيستفاد من الروايات المذكورة أنّ عدم العلم بنفسه تمام الموضوع للحكم، دون دخلٍ لفرض الطهارة وتعيّنها كحالةٍ سابقةٍ في ذلك.

نعم، لا يمكن أن تضاف إلى الروايات المذكورة مثل رواية معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث، وهم يشربون الخمر، ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأُصلّي فيها؟ قال: «نعم»[1].

ورواية عبد الله بن سنان: في الثوب الذي استعاره الذمّيّ وهو يشرب الخمر ويأكل الخنزير؟ «صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٨، الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أمّا الرواية الأُولى فلأنّه لم يذكر فيها كون الشكّ نكتةً للحكم، وإنّما حكم الإمام عليه السلام بجواز الصلاة في تلك الثياب، وهذا الحكم مجمل قابل للانطباق على نكتة الاستصحاب، كما يكون قابلاً للانطباق على نكتة قاعدة الطهارة؛ لأنّ المورد واجد لكلتا النكتتين.

وأمّا الرواية الثانية فلأنّه قد يُدَّعى ظهورها في الاستصحاب باعتبار أخذ الحالة السابقة في موضوع الحكم.

ومثلها أيضاً مرسلة محمد بن إسماعيل: «في طين المطر أنّه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيّامٍ إلّا أن يعلم أنّه قد نجّسه شيء بعد المطر»[1]. فإنّ لحاظ الحالة السابقة موجود في هذه الرواية، ولا يعلم أنّ الحكم بالطهارة لذلك، أو بقطع النظر عن الحالة السابقة. والمقصود في المقام من قاعدة الطهارة: إثبات كون الشكّ في نفسه ملاكاً للتأمين من ناحية النجاسة شرعاً، بدون احتياجٍ إلى ملاحظة الحالة السابقة.

الجهة الثانية: في أنّ قاعدة الطهارة هل تختصّ بما إذا كان الشكّ في النجاسة بنحو الشبهة الموضوعية، أو تشمل موارد الشبهة الحكمية؟

وتحقيق ذلك: أنّ مدرك القاعدة إذا كان منحصراً بالوجه الثاني فلا بدّ من الالتزام باختصاصها في موارد الشبهة الموضوعية؛ لأنّ الروايات المتفرّقة جميعاً إنّما وردت في الشبهات الموضوعية، وإلغاء الخصوصية لا يقتضي التعدّي إلى الشبهة الحكمية؛ لعدم وجود ارتكازٍ يقضي بعدم الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية. فغاية ما يتحصّل من تلك الروايات: أنّ الشكّ في الموضوع كافٍ للتأمين، وأمّا الشكّ في الحكم الكلّيّ فلا دليل على مؤمّنيّته من ناحية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٧، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

تلك الروايات.

وأمّا إذا تمّ المدرك الأوّل للقاعدة ـ وهو العموم في رواية عمّار ـ فلا بأس بشمول قوله: «كلّ شيءٍ نظيف» لموارد الشبهة الحكمية والموضوعية.

ودعوى: أنّ العموم إمّا أن يكون بلحاظ الأنواع كعرق الإبل الجلّالة والمسكر ونحو ذلك، أو بلحاظ الأفراد كهذا الفرد من العرق أو هذا الفرد من الشراب، ولا يصحّ أن يكون بلحاظ الأنواع والأفراد معاً؛ لعدم التقابل بينها، مع ظهور العموم في تقابل مفردات العامّ، فإن كان بلحاظ الأنواع اختصّ بالشبهة الحكمية، وإن كان بلحاظ الأفراد اختصّ بالشبهة الموضوعية مدفوعة: بإمكان اختيار كون العموم بلحاظ الأفراد، كما هو الطبع الأوّليّ للعمومات، ما لم تقم قرينة على لحاظ الأنواع، فكلّ فردٍ لا يعلم بقذارته نظيف. ومن المعلوم أنّ الفرد قد لا يكون معلوم القذارة؛ للشكّ في انطباق الموضوع عليه، وقد لا يكون معلوم القذارة؛ للشكّ في جعل الكبرى، وهذا يعني جريان القاعدة في موارد الشبهة الحكمية والموضوعية معاً.

الجهة الثالثة: أنّ القاعدة هل تشمل موارد الشكّ في النجاسة الذاتية، أو تختصّ بموارد النجاسة العَرَضية؟ وهذا تفصيل في عرض التفصيل السابق؛ لأنّ كلّاً من النجاسة الذاتية والعَرَضية يتصوّر فيها الشبهة الحكمية تارةً، والشبهة الموضوعية أُخرى.

والصحيح: أنّه إذا تمّ المدرك الأوّل للقاعدة ـ وهو العموم في رواية عمّار[1] ـ صحّ التمسّك به لإجراء القاعدة في موارد الشكّ في النجاسة الذاتية أيضاً، سواء كان الشكّ بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا شكّ في نجاسة الحيوان الجلّال، أو بنحو

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الشبهة الموضوعية، كما إذا شكّ في كون حيوانٍ جلّالاً مع معلومية نجاسة الجلّال مثلاً. وأمّا مع انحصار المدرك في الوجه الثاني فيشكل إجراء القاعدة في موارد الشكّ في النجاسة الذاتية؛ لأنّ مورد الروايات المتفرّقة هو الشكّ في النجاسة العَرَضية، ولا يساعد الارتكاز على إلغاء الفرق بين النجاستين؛ لأنّ أشدِّيّة النجاسة الذاتية توجب احتمال الفرق في المقام.

ودعوى: أنّ مثل قوله: لا أبالي أَبَوْلٌ أصابني أم ماء إذا كنت لا أعلم يدلّ على أنّ مناط عدم المبالاة هو عدم العلم بالنجاسة، وهذا المناط محفوظ في مورد الشكّ في النجاسة الذاتية أيضاً مدّفوعة: بأنّ متعلّق «لا أعلم» هو ما فرض عدم المبالاة به قبل ذلك، وهو: أنّه أصابه البول أو الماء، فكأنّه يقول: «أنا طاهر ما دمت لا أعلم أنّ ما لاقاني بول أو ماء» فعدم العلم ببولية المائع جعل مناطاً لطهارة بدن الإنسان الذي أصابه ذلك المائع، ولا يمكن أن يستفاد من ذلك أنّ عدم العلم ببولية المائع يكون مناطاً للحكم بطهارة نفس ذلك المائع أيضاً.

الجهة الرابعة: في تقسيمٍ ثالث، وهو: أنّ الشكّ تارةً يكون شكّاً في النجاسة من أول الأمر، وأُخرى يكون شكّاً في طروّ النجاسة، فيقع الكلام في أنّ القاعدة هل تشمل كلا القسمين، أو تختصّ بموارد الشكّ في طروّ النجاسة؟ وهذا التقسيم في عرض التقسيمين السابقين.

فقد يكون الشكّ في النجاسة الذاتية وتكون النجاسة المشكوكة طارئة، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا شكّ في نجاسة بدن الجلّال ـ أو موضوعيةً، كما إذا شكّ في كونه جلّالاً بعد فرض نجاسة الجلّال.

وقد يكون الشكّ في النجاسة الذاتية وتكون النجاسة المشكوكة من أوّل الأمر، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا شكّ في نجاسة عرق الإبل الجلّالة ـ أو موضوعيةً، كما إذا شكّ في كون هذا العرق منها.

وقد يكون الشكّ في النجاسة العَرَضية وتكون النجاسة المشكوكة طارئة، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا شكّ في الانفعال بملاقاة المتنجّس ـ أو موضوعيةً، كما إذا شكّ في ملاقاة الشيء لعين النجس.

وقد يكون الشكّ في النجاسة العَرَضية وتكون النجاسة المشكوكة من أوّل الأمر، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا استحال الخمر إلى مائع آخر مباينٍ للخمر في الصورة النوعية العرفية وشكّ في انفعاله بملاقاة ظرف الخمر ـ أو موضوعية، كما إذا علم في الفرض المذكور بأنّ ملاقاة الظرف توجب الانفعال، وفرضنا أنّ الخمر قد استحال إلى شيءٍ نراه الآن جامداً وشككنا في أنّه هل استحال رأساً إلى شيءٍ جامدٍ، أو استحال إلى شيءٍ مائعٍ فتنجّس كلّه بالملاقاة ثمّ أصبح جامداً؟

وينبغي أن يعلم: أنّ دعوى عدم شمول قاعدة الطهارة لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر واختصاصها بموارد الشكّ في حدوثها لا يعني اعتبار الحالة السابقة المساوق لإرجاع مفاد الروايات إلى الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في الحدوث قد يكون محفوظاً مع عدم تعيّن الحالة السابقة وعدم جريان الاستصحاب، كما هي الحالة في موارد توارد الحالتين، فالمغايرة بين مفاد الروايات والاستصحاب محفوظ في هذه الجهة على كلّ حال.

وتحقيق الحال في هذه الجهة: أنّ مدرك القاعدة إن كان هو العموم في رواية عمّار فقد يتوهّم شمول العموم فيها لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر؛ لأنّ موضوع العامّ فيها عدم العلم بالقذارة وهو محفوظ على كلّ حال.

ولكنّ التحقيق: أنّ الحكم بالنظافة في العامّ مغيّىً بقوله: «حتّى تعلم أنّه قذر»، وكلمة «قذر» قد تكون بكسر الذال فتكون بمعنى الوصف، أو بضمّه. وعلى الثاني يجوز أن يكون وصفاً، ويجوز أن يكون فعلاً، بمعنى تقذّره، فعلى

الأوّلَين تشمل الرواية بإطلاقها صورة الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر، وعلى الأخير لا تشمل ذلك؛ لأنّ الفعل ظاهر في الحدوث. وبما أنّ كلّ هذه الأُمور محتمل تصبح الرواية ممّا يحتمل فيها قرينية المتّصل فتكون مجملة.

نعم، لو ادّعي ارتكازية عدم الفرق بين الشكّ في طروّ النجاسة والشكّ في النجاسة من أوّل الأمر ثبت الحكم مطلقاً، ولكنّ احتمال الفرق وكون طهارة الشيء حدوثاً نكتةً دخيلةً في ملاك جعل قاعدة الطهارة ليس على خلاف الارتكاز.

وأمّا إذا كان مدرك القاعدة هو الوجه الثاني ـ أي الروايات المتفرّقة ـ فقد يقال: إنّ الحال حينئذٍ أسوأ؛ لعدم وجود العموم أو الإطلاق فيها؛ لورودها جميعاً في موارد الشكّ في حدوث النجاسة، ولا يمكن التعدّي من ذلك إلى مورد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر إلّا مع قيام الارتكاز على عدم الفرق، ولا ارتكاز كذلك، فلا بدّ من التفصيل.

وغاية ما يمكن أن يُقَرَّب به إطلاق القاعدة على هذا الوجه التمسّك بمثل قوله: «إذا لم أعلم» في قوله: «ما أُبالي أبَوْل أصابني أو ماء إذا لم أعلم». وهذا التمسّك يتوقّف على دعوى: أنّ متعلّق العلم المنفيّ في قوله: إذا لم أكن أُعلم لما لم يذكر صريحاً، ولم يُعيّن أنّه أصل النجاسة والإصابة أو حدوثها، فلا بدّ من تعيينه بالاستظهار، فيستظهر أنّ المتعلّق هو أصل النجاسة، لا حدوثها بعنوانه، فيتحصّل من ذلك: أنّ مناط الحكم هو عدم العلم بالنجاسة، لا عدم العلم بحدوثها، فيشمل موارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر، وعهدة هذا الاستظهار على مدّعيه.

ثمّ إنّه بناءً على شمول القاعدة لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر قد توقع المعارضة بينها وبين ظهور دليل استصحاب الطهارة في رواية عبد الله

ابن سنان في مدخليّة الحالة السابقة في الحكم بالطهارة لاحقاً، وعدم كفاية مجرّد الشكّ، وهذا الظهور يعارض إطلاق القاعدة أو يقيّدها.

وقد يجاب: بأنّه لا معارضة بين الدليلين، فإنّ مفاد دليل الاستصحاب دخل لحاظ الحالة السابقة في الحكم الاستصحابي، ولا ينافي ذلك عدم دخله في قاعدةٍ أُخرى غير الاستصحاب كقاعدة الطهارة.

وفيه: أنّ لحاظ الحالة السابقة أُخذ في رواية عبد الله بن سنان ـ الدالّة على استصحاب الطهارة ـ جزء العلّة لجواز الصلاة في الثوب الذي استعاره الذمّي، حيث علّل الجواز بمجموع أمرين، وهما: أنّ الثوب كان طاهراً حين الإعارة، ولا يقين بتنجيس الذمّيّ له، وظاهر التعليل بذلك دخل مجموع جزءَي العلّة في الحكم بجواز الصلاة، مع أنّه لو جرت قاعدة الطهارة بمجرّد الشكّ لم يكن للجزء الأوّل من العلّة دخل في الحكم بجواز الصلاة.

وكذلك الحال في صحيحة زرارة الواردة في الشكّ في طهارة الثوب، حيث يقول: «لا تعيد الصلاة؛ لأنّك كنت على يقينٍ فشككت»[1]، فلو كانت أصالة الطهارة تجري بدون لحاظ الحالة السابقة لمَا كان لأخذ اليقين السابق أيّ دخلٍ في عدم الإعادة، مع أنّ ظاهر تعليل حكم بعلّةٍ مركّبةٍ من جزءين دخل كلٍّ منهما ضمناً فيه.

وقد يدفع هذا الاعتراض بوجوه:

الأوّل: أنّ الحكم المعلّل بالعلّة المركّبة هو الحكم الاستصحابيّ بجواز الصلاة، أو الحكم الاستصحابيّ بعدم وجوب الإعادة، وهو لا ينافي عدم دخل جزء هذه العلّة المركّبة في حكمٍ آخر مماثلٍ وهو الحكم المتحصّل من قاعدة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الطهارة.

ويرد عليه: أنّ المعلّل في لسان الدليل هو أصل جواز الصلاة، أو عدم وجوب الإعادة، لا فرد خاصّ من أفراد الحكم بالجواز أو الحكم بالعدم، واستصحابية الحكم المعلّل إنّما فهمت بلحاظ نفس التعليل.

الثاني: أن الاستصحاب في مورد جريانه حاكم على قاعدة الطهارة، ففي مورد جريان الاستصحاب وتمامية أركانه يكون الحكم منحصراً بالحكم الاستصحابيّ، والحالة السابقة دخيلة فيه.

ويرد عليه مع قطع النظر عمّا يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ من منع حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها: أنّ ظاهر الدليل كون المعلّل طبيعيّ الحكم، لا فرداً منه، فلابدّ أن يكون لطبيعيّ الحكم توقّف على كلا جزءي العلّة ولو في الجملة.

وإن شئت قلت: إنّ التعليل وإن لم يدلّ على المفهوم على حدّ دلالة أداة الشرط ـ بحيث يقتضي الانتفاء المطلق عند انتفاء العلّة؛ لعدم دلالته على انحصارية العلّة ـ ولكنّه يدلّ على المفهوم في الجملة، بمعنى انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة ولو في الجملة وفي بعض الفروض، فإذا قيل: «أكرم زيداً لأنّه عالم» دلّ على أنّه ليس ممّن يجب إكرامه على كلّ حال، وإن كان قد يجب إكرامه على تقدير العدالة أيضاً.

وعليه يدلّ التعليل بالحالة السابقة والشكّ الفعليّ معاً على أنّ الشكّ الفعليّ لا يكفي وحده للجواز على كلّ حال، وإلّا كان ضمّ الجزء الآخر إليه لغواً.

الثالث: أنّ المعلّل هو التعبّد بالواقع، أي جواز الصلاة الواقعيّ في الثوب تعبّداً، أو عدم وجوب الإعادة الواقعيّ تعبّداً. ومن المعلوم أنّ الإثبات التعبّدي للواقع يتوقّف على لحاظ الحالة السابقة؛ لأنّ الاستصحاب وحده هو الأصل

المحرز الناظر إلى إثبات الواقع دون قاعدة الطهارة.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى الإشكال في فرض ذاك محرزاً دون هذه، على ما يأتي إن شاء الله تعالى ـ: أنّ المعلّل في لسان الدليل إنّما هو جواز الصلاة في الثوب، وهو أعمّ من الإثبات التعبّدي للواقع والوظيفة العملية، فلابدّ من تصوير دخل لحاظ الحالة السابقة في الجامع، وهذا لا يكون مع شمول القاعدة لموارد انتفاء الحالة السابقة.

الرابع: يتوقّف على توضيح مقدّمة، وهي: أنّ مفهوم التعليل يختلف عن مفهوم الشرط وإن كان ثابتاً في الجملة.

وبيان ذلك: أنّ مفهوم الشرط يقتضي الانتفاء المطلق للجزاء في جميع حالات فقدان الشرط؛ لأنّ المعلّق على الشرط في الشرطيّة سنخ الحكم، لا شخصه، ومقتضى التعليق انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، وهو خلف ثبوت أيّ فردٍ من طبيعيّ حكم الجزاء في بعض حالات فقدان الشرط. وأمّا التعليل فهو وإن كان له مفهوم في الجملة غير أنّه لا يقتضي بمفهومه انتفاء الحكم المعلّل في سائر موارد فقدان العلّة، كما كان التعليق في الشرطية يقتضي ذلك؛ لأنّ الانتفاء بهذا النحو من شؤون العلّية الانحصارية، والانحصارية لا تستفاد من مجرّد التعليل، بخلاف التعليق على الشرط فإنّه يستفاد منه الانحصار، فلا يكون تعليل حكمٍ بعلّةٍ نافياً لوجود علّةٍ أُخرى.

نعم، يدلّ التعليل على عدم ثبوت الحكم المعلّل في جميع موارد فقدان العلّة، أي على نفي الموجبة الكلّيّة للحكم المعلّل. فقولنا: «أكرم زيداً لأنّه عالم» يلائم مع وجوب الإكرام في بعض حالات عدم العلم أيضاً، ولكنّه يدلّ على أنّ وجوب الإكرام ليس ثابتاً في جميع حالات عدم العلم، وإلّا لكان التعليل بالعلم لغواً عرفاً. فالصيانة العرفية للتعليل عن اللغوية بنفسها تكون دليلاً على المفهوم

بهذا المقدار.

وهكذايكون للتعليل دلالتان:

إحداهما: الدلالة على دخل العلّة وجوداً في شخص الحكم المعلّل.

والأُخرى: الدلالة على دخل العلّة عدماً في سنخ الحكم المعلّل، بمعنى أنّ بعض صور انتفاء العلّة على الأقلّ لا يكون سنخ الحكم المعلّل ثابتاً فيها.

وعلى هذا الضوء يكون تعليل الحكم بالطهارة بالحالة السابقة في مثل رواية عبد الله بن سنان دالاًّ على دخلها في شخص الحكم المجعول في تلك الروايات، وبذلك يثبت أنّ الحكم المجعول فيها هو الاستصحاب، وعلى أنّ سنخ ذلك الحكم غير ثابتٍ في جميع الموارد التي لا تكون الطهارة فيها حالةً سابقةً بنحو سلب العموم، لا عموم السلب. ومن الواضح أنّه في مقابل فرض الطهارة حالة سابقة فرضان: أحدهما: فرض النجاسة حالةً سابقة. والآخر: فرض عدم الحالة السابقة رأساً.

ويكفي لإعطاء التعليل حقّه من المفهوم بنحوٍ يصدق سلب العموم أن لا يكون الحكم بالطهارة ثابتاً في الفرض الأوّل من هذين الفرضين، فهو نظير ما إذا قيل: «أكرم زيداً لأنّه عالم» وفرضنا قيام دليلٍ على أنّه يجب إكرامه إذا كان عادلاً أيضاً، فإنّه يكفي لإعطاء التعليل حقّه من المفهوم أن يكون وجوب الإكرام منفيّاً ولو في بعض حالات عدم العلم، وهي حالة عدم العلم مع الفسق، فكذلك في المقام.

فإن قيل: فرق بين محلّ الكلام والمثال، وهو: أنّ فرض علّةٍ أُخرىٰ لسنخ الحكم المعلّل لا ينافي التعليل إذا كانت في عرض العلّة المذكورة في دليل الحكم المعلّل، كالعدالة مع العلم.

وأمّا إذا كانت العلّة الأُخرى المفروضة جامعاً أوسع من العلّة المذكورة في

دليل الحكم المعلّل فافتراض مثل هذه العلّة يساوق عرفاً إلغاء العلّة المذكورة في دليل الحكم المعلّل، كما هو الحال في المقام، فإنّ العلة التي تفترضها قاعدة الطهارة لسنخ الحكم المعلّل هي الشكّ غير المسبوق بالنجاسة كحالةٍ سابقة، وهذه العلّة نسبتها إلى العلّة المذكورة في رواية عبد الله بن سنان ـ وهي الشكّ المسبوق بالطهارة كحالةٍ سابقةٍ ـ نسبة الجامع الأعمّ إلى أمرٍ أخصّ منه.

والحاصل: أنّ ظاهر التعليل عرفاً نفي علّية ما هو أوسع لسنخ الحكم، لا نفي علّية علّةٍ أُخرى في عرض العلّة المذكورة، وبذلك تتمّ المعارضة.

قلنا: إنّما يستفاد من التعليل بعلّة عدم علّية جامع أوسع إذا ورد في موردٍ يمكن فيه انفكاك الجامع عن تلك العلّة عادةً، فإذا قيل مثلاً: «أكرم زيداً لأنّه عالم عادل» دلّ بمفهوم التعليل فيه على أنّ العلم مع عدم الكفر بمجرّده ليس علّةً لسنخ الحكم بوجوب الإكرام، إذ لو كان علّةً لذلك مع كونه أوسع صدقاً من العلّة المصرّح بها لكان العدول من التعليل به إلى التعليل بالأخصّ لغواً عرفاً.

وأمّا في المقام فالشكّ في النجاسة المقيّد بكون الطهارة هي الحالة السابقة وإن كان أخصّ مطلقاً من الشكّ غير المقيّد بكون النجاسة هي الحالة السابقة ولكن مع هذا قد يدَّعىٰ صحة العدول عرفاً في رواية عبد الله بن سنان من التعليل بالأعمّ إلى التعليل بالأخصّ؛ لأنّ موردها هو الثوب. ومن الواضح أنّ انتفاء الحالة السابقة فيه رأساً فرض غير عادي، وإنّما هو مردّد عادةً بين أن تكون له حالة سابقة هي الطهارة، وأن تكون له حالة سابقة هي النجاسة، وهذا يعني أنّ عدم كون النجاسة حالةً سابقةً مساوق عادةً لكون الطهارة حالةً سابقة بلحاظ مورد الروايات، وبذلك يكون التعليل بالأخصّ مستساغاً عرفاً وإن كان الأعمّ علّةً في نفسه أيضاً.

الجهة الخامسة: أنّ قاعدة الطهارة ـ بعد البناء على عدم تقوّمها بلحاظ

الحالة السابقة، وعدم رجوعها إلى الاستصحاب ـ يقع الكلام في شمولها لموارد العلم بالنجاسة سابقاً. والمقصود من الشمول هذا: شمول دليل القاعدة في نفسه بقطع النظر عن حكومة دليل الاستصحاب، فإنّ المعروف أنّ إطلاق القاعدة في نفسه تامّ، وإنّما يرفع اليد عنه بلحاظ حكومة دليل استصحاب النجاسة على دليلها، غير أنّ بالإمكان أن يدّعىٰ قصور دليلها في نفسه عن الشمول لموارد العلم بالنجاسة سابقاً؛ وذلك لأنّ مدرك القاعدة: إن كان هو العموم في موثّقة عمّار[1] فالإطلاق فيه لتلك الموارد غير محرز؛ لأنّ كلمة «قذر» لو كانت بالمعنى الوصفيّ فالإطلاق لا بأس به. وأمّا إذا كانت فعلاً بضمّ الذال، فلا إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة؛ لأنّ الفعل يستبطن الحدوث. فكأنّه قال: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم بحدوث النجاسة»، والمفروض في موارد الشكّ في بقاء النجاسة تحقّق العلم بحدوث النجاسة، ومع تحقّق الغاية لا إطلاق في المغيّىٰ.

وإن كان مدرك القاعدة الروايات المتفرّقة فلا إطلاق فيها أيضاً؛ لأنّ المقصود من مثل قوله: «إذا لم أعلم» عدم العلم بإصابة البول، لا عدم العلم ببقاء نجاسة البول وارتفاعه، فليس فيها ما يشمل موارد الشكّ في البقاء، والتعدّي بدون مساعدة الارتكاز غير ممكن.

ويمكن تصوير الثمرة بين ما ذهبنا إليه من قصور دليل القاعدة في نفسه عن الشمول لموارد العلم ببقاء النجاسة، وما ذهب إليه المشهور من عدم الشمول لحكومة دليل الاستصحاب فيما إذا فرض سقوط استصحاب النجاسة للمعارضة مع استصحابٍ آخر مثلاً، فإنّه على المشهور يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة، ولا يمكن ذلك على المختار.

---

(١) المتقدّمة في الصفحة ٢١٥.

ويتحقّق ذلك على بعض المباني، ومثال ذلك: أن يقال بأنّ استصحاب النجاسة في الشبهة الحكمية ساقط بالمعارضة، فإنّه إذا قيل بذلك وشكّ في أنّ الغسل الواحد مطهِّر أوْ لا أمكن الرجوع ـ بعد تعذّر استصحاب النجاسة ـ إلى قاعدة الطهارة على المشهور، ولا يمكن ذلك على المختار.

ومثال آخر: إذا قيل بأنّ استصحابَي النجاسة يسقطان بالمعارضة عند العلم الإجماليّ بالطهارة رغم عدم استلزامهما لمخالفةٍ عمليةٍ ـ كما اختاره المحقّق النائينيّ[1] ـ وفرضنا العلم بنجاسة إناءين، والعلم بارتفاعها عن أحدهما مع احتمال ارتفاعها عنهما معاً فإنّ استصحابَي النجاسة يتعارضان على هذا المبنى، ويتحدّد الرجوع بعد ذلك إلى قاعدة الطهارة إثباتاً ونفياً حسب المختار في هذه الجهة.

الجهة السادسة: في جريان القاعدة عند توارد الحالتين، ففي توارد الحالتين لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب: إمّا لقصور دليله في نفسه، أو للتعارض، فيقع الكلام في جريان قاعدة الطهارة، ولا بدّ لمعرفة ذلك من الرجوع إلى مدركَيها.

فاذا بنينا على المدرك الأوّل ـ أي العموم في رواية عمّار ـ فقد يقال: على ضوء ما نبّهنا عليه من الإجمال في كلمة «قذر»: إنّ هذه القاعدة لا تشمل محلّ الكلام؛ لاحتمال كون كلمة «قذر» فعلاً، والفعل يفيد معنى الحدوث، فتختصّ القاعدة بموارد الشكّ في الحدوث، ونحن في موارد توارد الحالتين نعلم بالحدوث ونشك في البقاء.

ولكنّ الصحيح: شمول القاعدة لموارد توارد الحالتين؛ وذلك لأنّنا في هذه

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٥ و ٦٩٣ وما بعدها.

الموارد عندنا شكّ في بقاء النجاسة وشكّ في حدوثها، فلو قسنا هذا الجسم الذي نعلم بتوارد البول والمطر عليه إلى ما بعد إصابة البول له نرى أنفسنا شاكّين في بقاء النجاسة. وإذا قسناه إلى ما بعد إصابة المطر له رأينا أنفسنا شاكّين في حدوث النجاسة، ولأجل قضاء حقّ الفعل في دلالته على الحدوث يكفي صدق كوننا شاكّين في الحدوث، ولو صدق أيضاً أنّنا شاكّون في البقاء.

وبتعبيرٍ آخر: أنّ الحديث جعل الحكم بالطهارة مغيّىً بالعلم بـحدوث النجاسة، وهذه قرينة على أنّ أصالة الطهارة إنّما تجري في موردٍ لو ارتفع الشكّ فيه صدفةً وعلم بالنجاسة كان ذلك العلم علماً بالحدوث، وهذا صادق في ما نحن فيه، فإنّه لو ارتفع الشكّ وتبيّن أنّ إصابة البول كانت بعد إصابة المطر لكان يعني العلم بحدوث النجاسة بعد إصابة المطر، كما يعني العلم ببقاء النجاسة أيضاً باعتبار آخر.

وإذا بنينا على المدرك الثاني فقد يقال بعدم الشمول بتقريب: أنّ الروايات المتفرّقة وردت في موارد خاصّةٍ وليس منها مورد توارد الحالتين والتعدّي منها إليه بدون مساعدة الارتكاز متعذّر.

ولكنّ الظاهر الشمول؛ لاستظهار الإطلاق من ناحية التعليل المستفاد عرفاً من بعض تلك الروايات، كقوله: «ما أُبالي أبَوْل أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[1] ونحوه، فإنّه ظاهر في أنّ الميزان هو عدم العلم بالإصابة، وهذا ثابت في المقام.

الجهة السابعة: اتّضح ممّا سبق أنّ القاعدة على كلا مدركَيها قاصرة عن الشمول لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر، على إشكال في ذلك بناءً على المدرك الثاني.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

كما اتّضح أيضاً أنّه على المدرك الثاني تمنى القاعدة بالقصور عن شمول موارد الشكّ في النجاسة الذاتية، أو بنحو الشبهة الحكمية، ولو كان في الأثناء فلا بدّ من تحقيق ما يعوّض به عن قاعدة الطهارة في موارد قصورها.

أمّا بالنسبة إلى القصور المشترك على المدركَين عن الشمول لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر فهناك استصحاب العدم الأزليّ للنجاسة المجعولة المشكوكة من أوّل الأمر، أو لموضوعها المشكوك إذا كانت الشبهة موضوعية. وكذلك يجري في الشبهة الحكمية استصحاب عدم جعل النجاسة للموضوع الكلّيّ المشكوك نجاسته من أوّل الأمر.

ومع غضّ النظر عن هذه الاستصحابات تجري أصالة البراءة عن الأحكام الإلزامية الاستقلالية، كحرمة الشرب ونحوها، وأصالة البراءة عن المانعية. وأمّا في فرض اعتبار الطهارة شرطاً فتجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ الشرطية ليست انحلاليةً على نحو الانحلال في المانعية.

وأمّا بالنسبة إلى القصور الذي يختصّ به المدرك الثاني فحيث إنّ المفروض فيه الشكّ في طروّ النجاسة فيجري استصحاب عدمها بلا إشكال.

الجهة الثامنة: أنّ أصالة الطهارة إذا كان في مقابلها استصحاب يقتضي النجاسة: فتارةً يفرض أنّهما في عرضٍ واحد، كما إذا كان الشيء المشكوك نفسه معلوم النجاسة سابقاً. وأُخرى يفرض كونه فوق قاعدة الطهارة، كما في استصحاب نجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وأصالة الطهارة في الملاقِي ـ بالكسر ـ. وثالثةً يفرض العكس، كما في استصحاب نجاسة الثوب المتنجّس المغسول بماءٍ لا يجري فيه استصحاب الطهارة لتوارد الحالتين، وإنّما تجري فيه قاعدة الطهارة.

أمّا في فرض العرضية فقد تقدّم في الجهة الخامسة أنّ المعروف فيه حكومة الاستصحاب على الأصل، والصحيح قصور المقتضي لدليل القاعدة في نفسه.

وأمّا في الفرض الثاني فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب على قاعدة الطهارة، ووجه التقدّم المعروف هو الحكومة، وكونه يلغي الشكّ الذي أُخذ موضوعاً للقاعدة، غير أنّنا لا نرتضي هذه الحكومة؛ لعدم الاعتراف بأُصولها الموضوعية من جعل الطريقية وقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، كما أوضحناه في الأُصول[1]. وإنّما نقول بتقدّم الاستصحاب في المقام؛ لكونه أصلاً موضوعياً، فإنّ نفس كونه أصلاً موضوعياً يعتبر نكتةً عرفيةً للتقديم. وتوضيح ذلك حلّاً موكول إلى بحث الأُصول، غير أنّ بالإمكان في المقام توضيحه نقضاً بالتكلّم عن الفرض الثالث، فإنّ المعروف فيه تقدّم قاعدة الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به.

ومدرسة المحقّق النائينيّ[2] تعترف بهذا التقديم، مع أنّ مبانيها في الحكومة وجعل الطريقية لا تصلح للبرهنة على ذلك؛ لأنّ مفاد قاعدة الطهارة في الماء ليس هو إلغاء الشكّ وجعل العلم التعبّديّ بالطهارة وآثارها ليرتفع بذلك موضوع استصحاب النجاسة في الثوب المغسول، وهذا كاشف عن لزوم الالتزام بنكتةٍ أُخرى لتقديم الأصل الموضوعيّ على الأصل الحكميّ ـ غير الحكومة ـ بملاك إلغاء الشكّ والتعبّد بالعلم.

الجهة التاسعة: كنّا نتحدّث حتّى الآن مفترضين أن قاعدة الطهارة حكم ظاهري، غير أنّ هناك من ذهب إلى كونها متكفّلةً لحكمٍ واقعي، فلا بدّ من استعراض ما يمكن أن يقرَّب به ذلك مع مناقشته.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ قوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[3]:

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٦: ١٦٨.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٦٨٣ ـ ٦٨٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، ب ٣٧ من أبواب النجاسة، الحديث ٤.

إمّا أن يكون ظاهراً في الطهارة الظاهرية، أو مجملاً،أو ظاهراً في الطهارة الواقعية.

فعلى الأوّل يتمّ المطلوب من كون القاعدة ظاهرية، وكذلك على الثاني بضمّ إطلاق أدلّة الأحكام الواقعية، الذي يقتضي انحفاظ النجاسة الواقعية حال الشكّ.

وأمّا على الثالث فتكون القاعدة مقيّدةً لإطلاقات أدلّة الأحكام الواقعية بفرض العلم، فلابدّ لمثل صاحب الحدائق ﷺ ـ الذي يظهر منه اختيار واقعية القاعدة[1] ـ أن يثبت الاحتمال الثالث.

وما يمكن أن يدَّعى قرينةً عليه: التقابل في الحديث بين كلمتي «نظيف» و«قذر»، ولا إشكال في أنّ المراد بكلمة «قذر» القذر الواقعي، فيراد بكلمة «نظيف» النظيف الواقعيّ أيضاً.

ولكنّ هذا الاستظهار غير صحيح؛ وذلك لأنّ المعقول من أخذ العلم في النجاسة الواقعية أخذ العلم بالموضوع، وأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، لا أخذ العلم بالمجعول نفسه؛ لاستلزامه الدور، أو الخلف.

فإن أراد صاحب الحدائق ﷺ أخذ العلم بالمجعول في موضوع نفسه فهو مستحيل، وإن أراد أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول فهو أمر معقول، ولكنّه خلاف ظاهر الدليل، فإنّ ظاهره أخذ العلم بالقذارة المجعولة غايةً للحكم بالطهارة، لا أخذ العلم بجعل النجاسة غايةً للطهارة، فلابدّ إذن من حمل القاعدة على الحكم الظاهري.

وممّا يؤيد ظاهرية القاعدة قوله: «وما لم تعلم فليس عليك شيء»، فإنّه

---

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٣٦.

ظاهر في أنّ النظر إلى تشخيص الوظيفة العملية، كما يؤيّد ذلك أيضاً كون النسبية في الطهارة والنجاسة الواقعية على خلاف الارتكاز العرفي، فإنّ النجاسة الواقعية إذا كانت مقيّدة بالعلم لزم كون شيءٍ نجساً بالنسبة إلى شخصٍ، وغير نجسٍ بالنسبة إلى آخر، وهو على خلاف الارتكاز العرفي، وهذا بخلاف الطهارة والنجاسة الظاهريّتين فإنّ النسبية فيهما أمر عرفي؛ لأنّ مرجعهما إلى التنجيز والتعذير، وهما يختلفان باختلاف الأشخاص.

الجهة العاشرة: بعد الفراغ عن ظاهرية القاعدة يقع البحث في كونها أصلاً تنزيلياً، وعدمه، فإذا ثبت تكفّلها تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعيّ أمكن دعوى حكومتها على أدلّة الأحكام المترتّبة على الطهارة، من قبيل دليل: «لا صلاة إلّا بطهور»[1] وتوسعتها لموضوعه، وتكون الحكومة حينئذٍ واقعيةً محفوظةً حتّى في موارد انكشاف الخلاف؛ لأنّ ملاك الحكومة نفس التنزيل، ولا انكشاف للخلاف فيه، ويترتّب على ذلك الحكم بالإجزاء، كما استقربه صاحب الكفاية[2] ﵀، خلافاً لما إذا قيل بتكفّل القاعدة لجعل طهارةٍ ظاهريةٍ ابتداءً، كما هو واضح.

وما يمكن أن يستشهد به للتنزيل نفس ما تقدّم لتقريب كلام صاحب الحدائق لإثبات واقعية القاعدة، فإنّه بعد تعذّر حمل النظافة على الواقعية يحمل على الواقعية التنزيلية حفظاً لقرينة التقابل.

ولكنّ التحقيق: أنّ تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعيّ كما قد يكون بلحاظ الآثار الواقعية المجعولة للطاهر الواقعيّ بنحوٍ يقتضي حكومته على أدلّة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) كفاية الأُصول: ١١٠.

تلك الآثار كذلك قد يكون بلحاظ عالم العمل والوظيفة العملية، فهو توسعة للطاهر الواقعيّ في مقام العمل، لا في الموضوعية لآثاره الواقعية. وحيث لا يؤخذ الشكّ في موضوع التنزيل يتعيّن الحمل على الأوّل، وأمّا حيث يؤخذ فيكون التنزيل بالنحو الثاني معقولاً أيضاً وإن لم يكن هو ظاهر الدليل، فلا أقلّ من الإجمال الموجب لعدم البناء على تنزيلية القاعدة بالنحو الذي يقتضي الإجزاء.

الجهة الحادية عشرة: قد يقال بوجود قاعدتين للطهارة: إحداهما: عامّة، وهي قوله: «كلّ شيءٍ نظيف... إلى آخره»[1]. والأُخرى: خاصّة بالمياه، وهي قوله في بعض روايات الباب: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[2]. وبشأن هذه القاعدة لا بدّ من التنبيه على عدّة نكات:

الأُولى: أنّ طهارة الماء ـ بما هو ماء ـ يعتبر رفع الحدث والخبث به من أهمّ الآثار الملحوظة لها، المفهومة بالظهور العرفيّ من نفس دليل التعبّد بطهارة الماء، فتكون قاعدة الطهارة الواردة في المياه ـ على القول بها ـ ظاهرةً عرفاً في النظر إلى تلك الآثار. وهذا يشكّل ملاكاً مستقلاًّ لتقديم القاعدة في الماء على استصحاب الحدث أو النجاسة في الثوب المغسول، ولا يجري هذا الملاك في دليل التعبّد بطهارة الأشياء عموماً؛ لأنّ طهارة الشيء ـ بما هو شيء ـ لا ينصرف منها عرفاً تلك الآثار، بل يكون شمول القاعدة العامّة لهذه الآثار بالإطلاق.

الثانية: أنّا إذا التزمنا بدليلٍ خاصٍّ لقاعدة الطهارة في المياه ترتّب على ذلك بعض الآثار العملية، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة الماء أو التراب، فإنّ دليل قاعدة الطهارة في الأشياء ـ أي رواية عمّار ـ يبتلى بالإجمال؛ لأنّ نسبته إلى

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

الطرفين على حدٍّ واحد، ولا يعقل شموله للطرفين لمخصّصٍ لبّيٍّ متّصل، وهو محذور الترخيص في المخالفة القطعية.

وحينئذٍ فإذا لم نقل بوجود دليلٍ آخر لقاعدة الطهارة في خصوص المياه تعذّر إثبات الطهارة للماء أو للتراب، وتعيّن الرجوع إلى الأُصول الطولية، التي منها أصالة الاشتغال المانعة عن استعمال الماء فيما هو مشروط بالطهارة.

وأمّا مع وجود دليلٍ على القاعدة في خصوص المياه فيرجع إليه؛ لعدم ابتلائه بالإجمال؛ لأنّه لا يشمل إلّا أحد طرفي العلم الإجمالي، فيحكم بطهارة الماء ظاهراً بدون معارض.

الثالثة: أنّ قوله: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» لا يتعيّن كونه متّحداً في المفاد مع قوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»؛ لأنّ فيه احتمالين:

أحدهما: أن يكون في مقام جعل الطهارة الظاهرية للماء المشكوك.

والآخر: أن يكون في مقام جعل الطهارة الواقعية للمياه.

ويتعيّن على الأوّل كون العلم بالقذارة مأخوذاً بنحو الموضوعية، ويتعيّن على الثاني حمله على الطريقية، فتكون الغاية نفس التقذّر، لا العلم به. وحيث إنّ أخذ العلم على وجه الطريقية أمر عرفيّ شائع فلا معيِّن لأحد الاحتمالين، ومعه لا جزم باتّجاه الدليل نحو جعل الطهارة الظاهرية، وهذا خلافاً لقوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»، فإنّه لا محصّل لحمل العلم فيه على الطريقية وحمل المغيّىٰ فيه على الواقع؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى القول بأنّ «كلّ شيءٍ نظيف حتى يقذر»، ومن الواضح أنّه بالنظر العموميّ الذي يحكم فيه بطهارة كلّ الأشياء واقعاً كيف يفرض عروض القذارة لها؟

فإن قيل: إنّ هذا العموم مخصَّص بارتكازٍ متشرّعيٍّ لوجود نجاساتٍ في الجملة، ومعه يمكن فرض عروض القذارة.

والمشكوك إطلاقه لا يجري عليه حكم المطلق إلّا مع سبق إطلاقه (١). والمشكوك إباحته محكوم بالإباحة إلّا مع سبق ملكية الغير (٢).

---

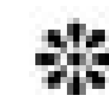
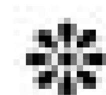
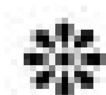
يقال: إنّ هذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً عرفاً على صرف العموم عن الواقع إلى الظاهر، ولا يوجد في قوله: «الماء كلّه طاهر» مثل هذا الارتكاز الصارف.

الجهة الثانية عشرة: قد يدّعىٰ خروج بعض الموارد عن إطلاق دليل قاعدة الطهارة تخصيصاً أو تقييداً:

منها: الدم المشكوك النجاسة الذي يُرىٰ على منقار الطير.

ومنها: البلل المشتبه بعد البول وقبل الاستبراء بالخرطات، أو بعد المنيّ وقبل الاستبراء بالبول.

ومنها: غسالة ماء الحمّام التي يشكّ في نجاستها وطهارتها. وسوف نتكلّم عن كلّ موردٍ من هذه الموارد الثلاثة في الموضع المناسب له من المتن إن شاء الله تعالى.

(١) فيجري استصحاب الإطلاق إذا كان الموضوع محفوظاً. وقد سبق تحقيق حكم الشكّ في الإطلاق والإضافة في بحوث الماء المطلق والمضاف من الجزء الأوّل[1].

(٢) الشكّ في الإباحة يمكن تصويره على أنحاء:

---

(١) راجع الجزء الأوّل: ١٦٣ وما بعدها.

النحو الأوّل : أن يكون المال من المباحات الأوّلية ، وعلم المكلّف بوقوع الحيازة عليه إمّا من قبله ، أو من قبل غيره .

والكلام فيه : تارةً يقع بلحاظ تملّكه والتصرّف الوضعيّ فيه ، وأخرى بلحاظ الجواز التكليفيّ للتصرّف .

أمّا اللحاظ الأوّل فقد يقال بإجراء استصحاب عدم حيازة الغير ؛ وبذلك يتنقّح موضوع جواز التملّك بالحيازة ، فيتملّكه بالحيازة . ولا يعارضه استصحاب عدم حيازة الشخص ، إذ لا ينفيْ الموضوع المذكور بهذا الاستصحاب .

ويرد عليه : أنّ دليل جواز التملّك بالحيازة لا يمكن إثبات موضوعه باستصحاب عدم حيازة الغير ؛ لأنّ موضوعه هو المال الذي لم تقع عليه حيازة ، والمال المفروض يعلم بطروّ الحيازة عليه ، وبعدم إمكان تملّكه بحيازةٍ جديدة : إمّا لأنّه مملوك للغير ، وإمّا لأنّه مملوك لنفس الشخص بحيازةٍ سابقة . فالحيازة الجديدة يعلم بخروجها عن موضوع دليل التملّك بالحيازة ، ومعه لا يمكن بالاستصحاب إثبات التملّك بها .

وأمّا اللحاظ الثاني فينفعه استصحاب عدم حيازة الغير لنفي موضوع الحرمة التكليفية للتصرّف ، وهو مال الغير ، ولا يعارض باستصحاب عدم حيازة الشخص ؛ لأنّ الحلّيّة يكفي فيها مجرّد عدم حيازة الغير ، وهذا العدم لا يمكن نفيه باستصحاب عدم حيازة الشخص إلّا بالملازمة . ولو قطع النظر عن الاستصحاب جرت أصالة الإباحة أيضاً .

والمناقشة في جريان مثل هذا الأصل برواية الطبريّ[1] الدالّة على أنّه لا يحلّ مال إلّا من وجهٍ أحلّه الله غير صحيحة ؛ لأنّ المقصود : إن كان هو التمسّك بالرواية

---

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٥٣٨ ، الباب ٣ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢ .

وحدها لنفي الحلّية فهو تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية ؛ لاحتمال دخول المورد في المستثنىٰ.

وإن كان المقصود التمسّك بها بضمّ استصحاب عدم ذلك الوجه الملحوظ في المستثنىٰ فيرد عليه : أنّ هذا الوجه قد يكون عنواناً لأمرٍ عدمي ، كعدم حيازة الغير ، فيكون الاستصحاب محرزاً له ، لا نافياً .

وإن كان المقصود التمسّك بها بضمّ القاعدة «الميرزائية» في العامّ الإلزاميّ المخصّص بعنوانٍ وجوديٍّ حيث تقتضي القاعدة لزوم إحراز العنوان الوجوديّ ففيه :

أوّلاً : منع القاعدة ، كما تقدّم في بعض البحوث السابقة من هذا الشرح .

وثانياً : أنّ المستثنى ليس عنوان الوجه ، بل الوجه عنوان انتزاعيّ مشير إلى ما هو المستثنى ، وهو قد يكون أمراً عدمياً ـ كما عرفت ـ فلا تنطبق القاعدة عليه .

النحو الثاني : أن يكون المال ثمرةً لمالٍ مملوكٍ من أصله : إمّا للشخص ، أو لغيره ، فهو مملوك بالتبع لأحدهما ، وباستصحاب عدم مالكية الآخر ـ ولو بنحو العدم الأزليّ ـ يرتفع موضوع الحرمة التكليفية للتصرّف ، وإن كان إثبات مالكية الشخص بذلك متعذّراً ، إلّا إذا كانت هناك حالة سابقة بلحاظ نفس الأصل الذي أنتج الثمرة .

النحو الثالث : أن يكون المال لمالكٍ سابقٍ ويعلم بانتقاله منه إلى نفس الشخص ، أو إلى شخصٍ آخر ، وفي مثل ذلك يتعذّر على الشخص إثبات مالكيّته للمال بالأصل ، كما هو واضح . وإنّما الكلام في جواز التصرّف في المال ، فقد يقال بجريان أصالة الحِلّ ؛ لأنّ الشبهة موضوعية ، ولم يحرز كون المال ملكاً للغير . وقد يقال باستصحابٍ موضوعيٍّ حاكمٍ عليها ؛ لأنّ المال كان ملكاً لغيره على الفرض .

ومقتضى قوله تعالى: ﴿ لا تأكلوا أموالَكم بينكم بالباطِلِ إلّا أن تكون تجارةً عن تراضٍ ﴾[١]، وقوله عليه‌السلام: «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه»[٢] عدم حلّيّته له إلّا بالتراضي وطيب النفس، والأصل عدم انتقاله إليه بالتراضي وطيب النفس، وهذا الاستصحاب يحكم على أصالة الحلّ.

والتحقيق: عدم جريان هذا الاستصحاب؛ وذلك لأنّ خطاب «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه» ونظائره ينحلّ إلى تكاليف متعدّدةٍ بعدد أفراد المالكين، فَزَيدٌ لا يحلّ ماله إلّا بطيب نفسه، وعمرو كذلك... وهكذا. والمأخوذ في موضوع كلٍّ واحدةٍ من هذه الحرمات أمران: أحدهما: أن يكون المال ملكاً للفرد، والآخر: عدم طيب نفسه، فمتى أُحرز هذان الأمران ثبتت الحرمة.

وفي المقام إذا لوحظ المالك السابق للمال فملكيّته للمال مرتفعة جزماً، وبذلك لا يحتمل ثبوت تلك الحصّة من الحرمة التي تتعلق به. وأمّا الشخص الآخر المحتمل انتقال المال إليه فعدم طيب نفسه محرز، ولكنّ مالكيّته للمال غير محرزة، فهناك إذاً حصّتان من الحرمة:

إحداهما: يحرم مال زيدٍ ـ المالك السابق ـ بدون إذنه.

والأُخرى: يحرم مال عمروٍ ـ من يحتمل الانتقال إليه ـ بدون إذنه.

ولا يمكن بالاستصحاب إحراز موضوع أيّ واحدةٍ من الحصّتين؛ لأنّ موضوع الأُولىٰ يعلم بعدم انطباقه على المال المردّد فعلاً، وموضوع الثانية يشكّ في حدوثه، فالرجوع إلى أصالة الحلّ بلا مانع.

---

(١) النساء: ٢٩.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩٨.

مسألة ( ١ ) : إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور ـ كإناءٍ في عشرةٍ ـ يجب الاجتناب عن الجميع [(١)].

---

نعم، لو قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّيّ أمكن إثبات الجامع بين هاتين الحصّتين بالاستصحاب ؛ وذلك باستصحاب كونه ملكاً لجامع الغير، ولكنّه باطل.

النحو الرابع : أن يكون المال مسبوقاً بملكيّة الشخص وملكيّة الغير معاً على نحو توارد الحالتين، وفي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب، كما هو الحال في سائر الموارد المناظرة، وتجري أصالة الحلّ، فلا يحكم بالملكية، ويحكم بجواز التصرّف تكليفاً.

**[ صور العلم الإجمالي بنجاسة الماء وإضافته وإباحته : ]**

(١) حسب قواعد العلم الإجمالي. ومن الواضح أنّ وجوب الاجتناب عن المغصوب أو شرب النجس وجوب تكليفي، وأمّا وجوب الاجتناب عن الوضوء فهو شرطيّ، بمعنى : أنّه لا يحكم بحصول الشرط عند الوضوء بواحدٍ من تلك الأطراف ؛ لعدم وجود المحرز للطهارة بسبب تساقط الأُصول الناشئ من العلم الإجمالي.

ومن هنا لا نظر في المقام لما إذا توضّأ المكلف بأطراف الشبهة على نحوٍ أحرز معه الوضوء بالماء الطاهر، أو أحرز الصلاة مع وضوءٍ بماءٍ طاهر، ويأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

وإن اشتبه في غير المحصور ـ كواحدٍ في ألفٍ مثلاً ـ لا يجب الاجتناب عن شيءٍ منه (١).

مسألة ( ٢ ) : لو اشتبه مضاف في محصورٍ يجوز أن يكرّر الوضوء أو الغسل إلى عددٍ يعلم استعمال مطلق في ضمنه (٢)، فاذا كانا اثنين يتوضّأ بهما، وإن كانت ثلاثة أو أزيد يكفي التوضّؤ باثنين إذا كان المضاف واحداً، وإن كان المضاف اثنين في الثلاثة يجب استعمال الكلّ، وإن كان اثنين في أربعةٍ تكفي الثلاثة. والمعيارُ أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد.

وإن اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كلٍّ منها، كما إذا كان المضاف واحداً في ألف. والمعيارُ أن لا يُعدّ العلم الإجماليّ علماً، ويجعل المضاف المشتبه بحكم العدم (٣)، فلا يجري عليه حكم الشبهة البَدْوية أيضاً، ولكنّ الاحتياط أولىٰ.

---

(١) لعدم وجوب الاحتياط عن تمام الأطراف في الشبهات غير المحصورة، كما حقّقناه في محلّه[1].

(٢) خلافاً لما إذا اشتبه المغصوب في محصورٍ بلحاظ الحرمة التكليفية هناك.

(٣) وذلك لأنّ ضابط الشبهة غير المحصورة هو كثرة أطراف العلم

---

[1] بحوث في علم الأُصول ٥ : ٢٢٨ ـ ٢٣٨.

الإجماليّ إلى درجةٍ توجب الاطمئنان الشخصيّ بعدم الانطباق على كلّ طرف، فإنّ كثرة الأطراف وإن كان من المستحيل أن تؤدّي إلى القطع بعدم الانطباق على الطرف ـ كما برهنّا على ذلك في مذهبنا الذاتيّ في المنطق ـ ولكنّها تؤدّي إلى الاطمئنان بالعدم، وضعف احتمال الانطباق جدّاً، وهو كافٍ للتأمين والحجّية، وترتيب آثار الإطلاق على فردٍ واحد، إذ يحصل بعد الوضوء به الاطمئنان الفعليّ بالوضوء بالماء المطلق، وهو حجّة.

وأمّا ما ذكره السيّد الأُستاذ من: أنّ ضعف الاحتمال إنّما يوجب عدم الاعتناء به فيما إذا تعلّق بمضرّة دنيوية، وأمّا إذا تعلّق بأمرٍ أُخرويٍّ ـ أي العقاب ـ فلا يفرق في لزوم الحاجة معه إلى المؤمِّن بين ضعفه وقوّته، فإنّ احتمال العقاب ولو كان ضعيفاً يجب دفعه[1] فلا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّ المدّعىٰ ليس هو عدم الاعتناء باحتمال العقاب، بل إنّ احتمال المخالفة الواقعية يضعف إلى درجةٍ توجب الاطئمنان العقليّ على خلافه، ومعه يسقط عن المنجّزية.

وبتعبيرٍ آخر: لا يعقل أن يبرهن على تنجيز العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة بأنّ احتمال العقاب مهما كان ضعيفاً يجب الاعتناء به؛ لأنّ وجود هذا الاحتمال فرع منجّزية العلم الإجماليّ، والكلام في سقوطه عن المنجّزية لمرحلة وجوب الموافقة القطعية على أساس وجود المؤمِّن، وهو الاطمئنان الشخصيّ بالامتثال عند الوضوء من أحد الأطراف. وتتمّة الكلام في الشبهة غير المحصورة، وتحقيق نكاتها في علم الأُصول.

---

(١) التنقيح ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

مسألة ( ٣ ) : إذا لم يكن عنده إلّا ماءٌ مشكوك إطلاقه وإضافته، ولم يتيقّن أنّه كان في السابق مطلقاً يتيمّم للصلاة ونحوها، والأوْلى الجمع بين التيمّم والوضوء به (١).

---

(١) الماء المشكوك له صور :

الأُولىٰ : أن يكون مسبوقاً بالإطلاق ويشكّ في بقائه مع انحفاظ الموضوع، فإن كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء جرى استصحاب الإطلاق في الماء لتنقيح موضوعه، وبه يحرز وقوع الوضوء بالماء المطلق، بناءً على أنّ الوضوء بالماء المطلق أُخذ بنحو التركيب، كما هو الصحيح، بمعنى الوضوء بماء، وأن يكون مطلقاً لا بنحو التقييد، بمعنى أُخذ تقيّد الوضوء بالإطلاق تحت الأمر، وإلّا لم ينفع استصحاب الإطلاق في إثبات هذا التقيّد.

وإن كان موضوع وجوب الوضوء وجدان الماء بما هو حالة قائمة بالمكلّف فبعد أخذها بنحو التركيب ـ بحيث ترجع بالارتكاز العرفيّ إلى وجدان شيءٍ وكونه ماءً مطلقاً ـ يجري استصحاب الإطلاق أيضاً بلا محذور.

نعم، لو كان وجدان الماء مأخوذاً بنحو التقييد فمن الواضح أنّ استصحاب مائية المائع وإطلاقه لا يثبت عنوان الوجدان إلّا بالملازمة العقلية، فلا بدّ حينئذٍ من إجراء الاستصحاب في نفس عنوان الوجدان لتنقيح موضوع وجوب الوضوء، وإجرائه في إطلاق الماء الخارجيّ لإحراز وقوع الوضوء بالماء المطلق.

الثانية : أن يكون مسبوقاً بالإضافة ويشكّ في بقائها مع حفظ الموضوع، فإن كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء وموضوع وجوب التيمّم عدمه، كان هذا يعني ـ بعد إرجاع وجود الماء إلى موضوعٍ تركيبيٍّ ـ أنّه كلّما وجد شيء وكان ماءً وجب الوضوء، وكلّما لم يكن شيء من الموجود ماءً يجب التيمّم،

فباستصحاب عدم مائية هذا المائع وعدم إطلاقه يُنفىٰ موضوع وجوب الوضوء، ويثبت موضوع وجوب التيمّم.

وأمّا إذا كان موضوع وجوب الوضوء ووجوب التيمّم الوجدان وعدمه فالأمر أيضاً كذلك، بعد إرجاع الوجدان إلى وجدان شيءٍ وأن يكون ماءً، وعدمه إلى عدم كون شيءٍ ممّا يجده المكلّف ماءً.

الثالثة: أن تكون للمائع حالتان متواردتان، فيتشكّل علم إجماليّ منجّز بوجوب الوضوء أو التيمّم، ويتعذّر حلّ هذا العلم بالاستصحاب الموضوعيّ المثبت لأحدهما والنافي للآخر، كما هو الحال في الصورتين السابقتين. وما يقال في حلّ هذا العلم الإجماليّ وجوه:

الأوّل: ما ذكره السيّد ﷺ في المستمسك[1] من إجراء استصحاب عدم وجدان المكلّف للماء؛ لتنقيح موضوع وجوب التيمّم فيما إذا كان المكلّف متيقّناً بفقد الماء قبل الابتلاء بالمشكوك.

ويرد عليه: أنّ موضوع وجوب الوضوء والتيمّم: إن كان وجود الماء وعدمه فعنوان الوجدان بما هو حالة نفسية للمكلّف ليس لها أثر شرعيّ ليجري استصحاب عدم الوجدان، بل لابدّ من إجراء الاستصحاب في نفس الماء وجوداً وعدماً، والمفروض عدم إمكانه.

وإن كان موضوع وجوب الوضوء والتيمّم الوجدان وعدمه: فإن رجع الوجدان إلى أمرٍ مركّبٍ ـ وهو وجدان شيءٍ وأن يكون هذا الشيء ماءً ـ فالاستصحاب أيضاً إنّما يجري في تشخيص مائية الشيء وإطلاقه إثباتاً ونفياً، لا في أصل الوجدان، والمفروض في المقام تعذّر إجراء الاستصحاب في نفي

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٤٨ و ٢٤٩.

الإطلاق عن المائع المشكوك.

وإن رجع وجدان الماء إلى أمرٍ تقييديٍّ ـ أي وجدان الماء بما هو شيء واحد ينحلّ إلى قيد ومقيّدٍ ـ أمكن إجراء الاستصحاب في نفس الوجدان سلباً وإيجاباً. ولكن لازم ذلك أن لا يكون استصحاب الإطلاق مجدياً في نفي موضوع وجوب التيمّم، فيما إذا كان ماءً مسبوقاً بالإطلاق في زمانٍ وكان المكلّف وقتئذٍ غير واجدٍ لذلك الماء لبُعْده عنه، وبعد ذلك دخل ذلك الماء في مجال قدرته، ولكن مع الشكّ في بقاء إطلاقه ففي مثل ذلك يلزم من أخذ وجدان الماء بما هو أمر واحد تقييديّ موضوعاً لوجوب الوضوء إثباتاً، ولوجوب التيمّم نفياً، أن لا يجري استصحاب الإطلاق في الماء؛ لأنّه لا يثبت الوجدان المذكور، ولا ينفى عدمه إلّا بالملازمة العقلية بين الوجود والوجدان.

فالجمع بين استصحاب الإطلاق في الماء في فرض سبقه بالإطلاق واستصحاب عدم الوجدان في فرض عدم الحالة السابقة لنفس الماء غير ممكن.

الثاني: أن يقال بأنّ طرفي العلم الإجماليّ في المقام طوليّان؛ لأنّ أحدهما في طول الآخر ومترتّب على عدمه، وفي مثل ذلك ينحلّ العلم الإجماليّ بالأصل النافي للطرف الذي علّق الطرف الآخر على عدمه، إذ به ينفى مورده وينقّح موضوع الطرف الآخر، فيكون بالنسبة إلى الأصل النافي في الطرف الآخر أصلاً موضوعيّاً مثبتاً حاكماً عليه.

والتحقيق: أنّا ذكرنا في الأُصول[1]: أنّ أحد الطرفين للعلم الإجماليّ إمّا أن يكون مترتّباً على العدم الواقعيّ للآخر، أو على الجامع بين العدم الواقعيّ والتعبّد بالعدم.

(١) بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٢٧.

فعلى الأوّل ينحلّ العلم الإجمالي ـ تعبّداً ـ بجريان الأصل النافي. وعلى الثاني يتحقّق موضوع الطرف الآخر بجريان الأصل النافي حقيقةً، وينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيليّ.

ولكنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ لأنّ وجوب التيمّم ليس مترتّباً على عدم وجوب الوضوء، بل على عدم وجدان الماء، فالحكمان مترتّبان على نقيضين، وهما: الوجدان، وعدمه، وليس أحدهما مترتّباً على عدم الآخر ليتمّ ملاك الانحلال بجريان الأصل النافي حقيقةً أو تعبّداً.

الثالث: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] من: أنّ موضوع وجوب الوضوء ليس مطلق وجود الماء، بل وجوده بنحوٍ يمكن استعماله في رفع الحدث، وهذا الموضوع يمكن نفيه بالاستصحاب؛ وذلك لأنّ المكلّف ـ في مفروض المسألة ـ يشكّ في ارتفاع حدثه على تقدير التوضّؤ بالمائع المشكوك؛ لاحتمال إضافته، ومعه لا مناص من استصحاب حدثه لجريان الاستصحاب في الأُمور المستقبلة، ومقتضاه أنّ الوضوء من المائع المشكوك كعدمه، وبذلك ينتفي موضوع وجوب الوضوء في حقّه؛ لعدم تمكّنه من رفع الحدث بالمائع المشكوك، ويثبت وجوب التيمّم، وينحلّ العلم الإجمالي.

ويرد عليه: أنّ مقتضى بنائه للمسألة على صحّة جريان الاستصحاب في الأُمور المستقبلة أنّه يتصوّر استصحاباً جارياً بالفعل، ومن الواضح أنّ ذلك فرع فعلية أركانه بما فيها الشكّ في البقاء، فلابدّ من شكٍّ فعليٍّ في البقاء، وإذا قطعنا النظر عن فرض وقوع الوضوء فلا شكّ لدينا في بقاء الحدث، وإنّما يتصوّر الشكّ حين إدخال فرض وقوع الوضوء، وإدخال هذا الفرض يكون بأحد وجهين:

---

(١) التنقيح ١: ٤١٣.

إمّا بأن يكون دخيلاً في الشكّ بأن يقال : إنّ شكّنا في بقاء الحدث إنّما هو على تقدير أن نتوضّأ .

وإمّا أن يكون دخيلاً في المشكوك بأن يقال : نشكّ فعلاً في أنّ الحدث هل يبقى على تقدير الوضوء أوْ لا ؟

وأمّا إذا لم نعلّق الشكّ ولا المشكوك على تقدير وقوع الوضوء والتفتنا إلى الشكّ الفعليّ في الحدث الفعليّ فمن الواضح عدم وجود مثل هذا الشكّ ؛ للعلم بالحدث فعلاً .

فإن أُخذ فرض الوضوء دخيلاً في نفس الشكّ كان معناه إناطة جريان الاستصحاب بفرض وقوع الوضوء ولو في المستقبل ؛ ليحصل حينئذٍ شكّ فعليّ في بقاء الحدث فعلاً أو مستقبلاً ، فمع عدم وقوع الوضوء ولو في المستقبل لا شكّ بالفعل ، فلا استصحاب .

وإن أُخذ فرض الوضوء دخيلاً في المشكوك مع فعلية الشكّ كان معناه وجود شكٍّ فعليٍّ في قضيّةٍ تعليقيةٍ شرطية ، وهي : أنّه لو توضّأ فالحدث يبقى أوْ لا يبقى ، ومرجع هذا إلى الشكّ في الملازمة بين الشرط والجزاء ، وليس لذلك حالة سابقة ليستصحب .

فإن قيل : نختار كون التقدير تقديراً للشكّ ، فيكون ظرف جريان الاستصحاب هو ظرف وقوع الوضوء في عمود الزمان ولو في المستقبل ، وهذا يعني أنّ المكلف يعلم بأنّه لا يتمكّن من تحصيل حكم الشارع بارتفاع الحدث بالوضوء بالماء المشكوك ، وبذلك يتحقّق موضوع وجوب التيمّم ، وينتفي موضوع وجوب الوضوء .

قلنا : إنّ علم المكلف بأنّه لو كان ممّن سوف يتوضّأ لجرىٰ في حقّه استصحاب الحدث يجعله عالماً بعجزه عن تحصيل الحكم الظاهريّ بارتفاع

مسألة ( ٤ ) : إذا علم إجمالاً أنّ هذا الماء إمّا نجس أو مضاف، يجوز شربه، ولكن لا يجوز التوضّؤ به (١).

---

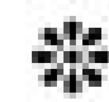
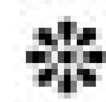
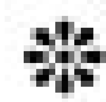
الحدث بالوضوء بالمشكوك، لا بعجزه عن تحصيل الحكم الواقعيّ بارتفاع الحدث بذلك.

فإن قيل : أليس الاستصحاب نفياً تعبّدياً للحكم الواقعيّ بارتفاع الحدث ؟

قلنا : نعم، ولكن في ظرف جريانه وهو ظرف فعلية الشكّ، وقد فرضتم أنّ تقدير وقوع الوضوء دخيل في الشكّ، فلا فعلية للشكّ وللنفي الاستصحابيّ إلّا في ظرف فعليّة ذلك التقدير ولو في المستقبل، فمع عدم فعليته لا نافي بالفعل للحكم الواقعيّ بارتفاع الحدث ليثبت موضوع وجوب التيمّم.

نعم، لو كان موضوع هذا الوجوب هو العجز عن رفع الحدث الاستصحابيّ بالوضوء بالمشكوك فهو محرز للعلم بأنّ الحدث الاستصحابيّ ثابت عقيب هذا الوضوء ولكنّه غير صحيح، وإلّا لزم صحّة التيمّم واقعاً، حتّى مع فرض كون المشكوك ماءً مطلقاً في الواقع، ولا أظنّ الالتزام بذلك من أحد.

الصورة الرابعة : أن لا تكون للماء المشكوك حالة سابقة أصلاً، فإن قيل بجريان استصحاب العدم الأزليّ للإطلاق كان حكم الصورة الثانية جارياً في المقام، وإلّا جرى حكم الصورة الثالثة وهو تنجيز العلم الإجمالي.

(١) ويستند عدم جواز الوضوء به إلى العلم التفصيليّ ببطلان الوضوء وإن كان ملاك البطلان مردّداً بين الإضافة والنجاسة. وأمّا جواز شربه فلعدم وجود علمٍ إجماليٍّ يقتضي تنجيز حرمة الشرب، فتكون من المشكوك البدوي، ويجري الأصل المؤمِّن عنها.

وتحقيق ذلك يقع في مقامين :

أحدهما : في أنّه هل يوجد علم إجماليّ بأثرٍ إلزاميٍّ بحيث يرفع البراءة العقلية على القول بها، أوْ لا ؟

والآخر : بعد تصوير هذا العلم يقال : بأنّه هل يوجب تساقط الأُصول الشرعيّة المؤمِّنة في أطرافه بالمعارضة، أو يمكن إجراؤها في بعض أطرافه بدون معارض ؟

أمّا المقام الأوّل : فالمعروف عدم وجود العلم الإجماليّ بالأثر الإلزاميّ رأساً ؛ لأنّ لدينا أثرين إلزاميّين، وهما : البطلان، وحرمة الشرب. والأوّل معلوم على كلّ حال، والثاني مشكوك، فلا علم إجماليّ بأحدهما.

ولكنّ التحقيق : أنّ أصل البطلان وإن كان معلوماً تفصيلاً ولكنّ إطلاق البطلان، لفرض اتّصال هذا الماء بالمعتصم مشكوك ؛ لأنّ بطلان الوضوء إذا كان بملاك النجاسة مع إطلاق الماء فلا بطلان بعد الاتّصال بالمعتصم الموجب لطهارة الماء المطلق. وإذا كان بملاك الإضافة فالبطلان ثابت حتّى بعد الاتّصال بالمعتصم ؛ لعدم خروجه عن الإضافة بمجرّد الاتّصال.

وبهذا ينشأ من العلم الإجماليّ بأنّ الماء إمّا مطلق نجس، أو مضاف طاهر علم إجماليّ بأثرٍ إلزاميٍّ على كلّ حال، فهو إمّا يحرم شربه ولكنّ الوضوء به ليس باطلاً في صورة اتّصاله بالمعتصم. وإمّا يكون الوضوء به باطلاً حتّى في فرض الاتّصال بالمعتصم ولكنّه لا يحرم شربه. وهذا العلم الإجماليّ يكفي لاقتضاء التنجيز وإسقاط البراءة العقلية.

فإن قيل : إنَّ أحد طرفيه هو البطلان على تقدير الاتّصال بالمعتصم، وهذا أثر تعليقي، وفي مثل ذلك لا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ؛ لاشتراط تنجيزه بأن يكون علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير.

قلنا : إنّ طرف العلم الإجماليّ المقصود في المقام ليس أثراً تعليقياً ، بل هو إطلاق الأثر الفعلي .

وتوضيح ذلك : أنّ بطلان الوضوء بالماء المضاف منتزع من تعلّق الأمر بالوضوء بالماء المطلق ، وهذا الأمر فعليّ . كما أنّ بطلان الوضوء بالماء النجس منتزع من تعلّق الأمر بالوضوء بالماء الطاهر ، فهنا أمر فعليّ واحد بالوضوء بالماء المطلق الطاهر .

وهناك ثلاث وضوءاتٍ بإمكان المكلّف إيجادها خارجاً :

أحدها : أن يتوضّأ فعلاً بهذا الماء المردّد بين النجاسة والإضافة ، وهذا الوضوء يعلم بأنّه ليس مصداقاً للواجب المأمور به بذلك الأمر الفعليّ .

ثانيها : أن يتوضّأ بماءٍ آخر معلومِ الإطلاق والطهارة ، وهذا الوضوء يحرز كونه مصداقاً للواجب .

ثالثها : أن يوصل الماء المردّد بين النجاسة والإضافة بالمعتصم ويتوضّأ به ، وهذا الوضوء يشكّ في كونه مصداقاً للواجب الفعليّ بحيث يكون مرخّصاً في تطبيق الواجب الكلّيّ عليه ، وعليه يتشكّل علم إجماليّ : إمّا بأنّ هذا الوضوء الثالث ليس مصداقاً للواجب الفعليّ الملقى في عهدته ، وهو الوضوء بالماء المطلق الطاهر . وإمّا بأنّ هذا الماء المردّد حرام الشرب فعلاً ، فلا تعليق في الأثر الإلزاميّ أصلاً .

فلو بني على الترخيص في تطبيق الواجب الفعليّ على الوضوء الثالث ، والترخيص في شرب الماء لكان الجمع بين هذين الترخيصين ترخيصاً فعلياً في المخالفة القطعية لخطابٍ متوجّهٍ فعلاً ، وهو : إمّا خطاب « توضّأ بالمطلق الطاهر » ، أو خطاب « لا تشرب النجس » .

فكم فرق بين المقام وبين ما إذا علم بوجوب إكرام زيدٍ فعلاً ، أو بوجوب

إكرام خالدٍ على تقدير أن يصبح عالماً، فإنّ هذا ليس علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، فلو جرت الأُصول النافية في الطرفين لم يلزم من ذلك الترخيص في مخالفة خطابٍ فعليٍّ معلوم؛ لأنّ خطاب «أكرم خالداً» على تقدير جعله ليس فعلياً.

ونكتة الفرق بين المقام وهذا المثال: أنّ الاتّصال بالمعتصم في محلّ الكلام ليس شرطاً من شروط الخطاب، من قبيل علم «خالد» الذي يؤخذ شرطاً لوجوب إكرامه؛ لوضوح أنّ الخطاب القابل للتنجيز في المقام هو «توضّأ بالمطلق الطاهر»، وهذا فعليّ، والاتّصال بالمعتصم مقدّمة وجودية للحصّة من الوضوء التي يشكّ في كونها امتثالاً لهذا الخطاب الفعليّ.

وأمّا المقام الثاني فالماء المذكور إن كانت حالته السابقة هي الإضافة جرى استصحاب الإضافة أو عدم الإطلاق، واستصحاب الطهارة أو قاعدتها، وبذلك ينحلّ العلم الإجماليّ بأصلٍ مثبت للتكليف في أحد الطرفين، وهو استصحاب الإضافة وأصل نافٍ في الطرف الآخر، وهو أصل الطهارة.

وإن كانت حالته السابقة هي الإطلاق تعارض استصحاب الإطلاق المستوجب للترخيص في تطبيق الوضوء الواجب فعلاً على الوضوء الثالث من الوضوءات المشار إليها آنفاً ـ أي الوضوء بالماء المردّد مع إيصاله بالمعتصم ـ واستصحاب الطهارة المستوجب للترخيص في الشرب من ذلك الماء. وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى أصالة الطهارة لإثبات جواز الشرب، وإلى أصالة الاشتغال لإثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث، وينحلّ العلم الإجماليّ.

وأمّا إذا لم تكن للماء حالة سابقة من حيث الإطلاق والإضافة فإن قلنا باستصحاب العدم الأزليّ للإطلاق فالأمر كما في الفرض الثاني، وإلّا جرت

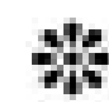
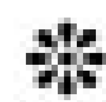
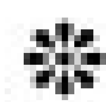
وكذا إذا علم أنّه إمّا مضاف أو مغصوب [(١)].

وإذا علم أنّه إمّا نجس أو مغصوب فلا يجوز شربه أيضاً، كما لا يجوز التوضّؤ به [(٢)]. والقول بأنّه يجوز التوضّؤ به ضعيف جدّاً [(٣)].

---

أصالة الطهارة واستصحابها لإثبات جواز الشرب، وأصالة الاشتغال لإثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث.

وهكذا يتّضح أنّ العلم الإجماليّ منحلّ بالأُصول على كلّ حال، وأنّ الأُصول المؤمّنة غير متعارضةٍ في أطرافه.

(١) المغصوبية هنا تقوم مقام النجاسة هناك في اقتضائها لحرمة الشرب، فإذا فرض أنّ بإمكان الشخص إزالة هذا المحذور باسترضاء المالك أو شراء الماء منه يكون الأمر دائراً بين حرمة الشرب فعلاً، وعدم جواز تطبيق الوضوء الواجب فعلاً على الوضوء بهذا الماء المقرون باسترضاء المالك، والذي هو تحت اختيار المكلّف. وقد عرفت منهج البحث في مثل ذلك.

(٢) لأنّ العلم الإجماليّ بالنجاسة أو الغصبيّة منجّز؛ لأنّه يستتبع العلم التفصيليّ بحرمة الشرب وبطلان الوضوء؛ لأنّ كلّاً من النجاسة والغصبية تقتضيان كلا الأمرين.

(٣) وقد ذكر السيّد الأُستاذ[(١)] في مبنىٰ هذا القول: أنّه مبني على ما هو المشهور في مبحث اجتماع الأمر والنهي، من: أنّ القول بالامتناع وتقديم جانب النهي لا يوجب بطلان الصلاة أو الوضوء إلّا مع العلم بالغصبية، فالغصبية تكون

---

(١) التنقيح ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

مانعة بوجودها العلميّ، لا الواقعيّ.

وعليه فلا أثر إلزاميّ لأحد طرفي العلم الإجماليّ في المقام، وهو الغصبية؛ لأنّ الأثر: إن كان حرمة الشرب فهي معلومة تفصيلاً، وإن كان بطلان الوضوء فهو مترتّب على العلم بالغصبية، لا على واقعها، فلا يكون العلم الإجماليّ بالغصبية أو النجاسة علماً إجمالياً بموضوع التكليف الفعليّ على كلّ تقدير.

والتحقيق: أنّ القول المذكور لا وجه له، حتّى على المبنىٰ المشهور في بحث الاجتماع؛ لأنّ مقتضى المبنى المشهور هناك ليس أخذ العلم بالغصبية قيداً تعبّدياً في موضوع البطلان، بل أخذه بما هو منجّز لحرمة التصرّف، حيث إنّ المشهور يرون إمكان إحراز ملاك الأمر في مادّة الاجتماع حتّى مع سقوط خطاب الأمر وتقديم خطاب النهي عليه: إمّا للدلالة الالتزامية لخطاب الأمر، أو لإطلاق المادّة فيه، أو للإجماع.

ولهذا لا يرى المشهور مانعاً من الحكم بصحة العبادة في مادّة الاجتماع بعد اشتمالها على الملاك إلّا عدم إمكان التقرّب بها لحرمتها فعلاً، وعدم إمكان التقرّب فرع تنجّز حرمة التصرّف، لا وجودها الواقعي، ولا خصوص العلم بها، بل يكفي بدلاً عن العلم سائر المنجّزات. فالميزان في البطلان إذاً على مسلك المشهور هو تنجّز الحرمة الموجب لا ستحالة التقرّب.

وعلى هذا الضوء إذا درسنا العلم الإجماليّ بالنجاسة أو الغصبية لاحظنا أنّ النجاسة موضوع بوجودها الواقعيّ للحرمة الوضعية للوضوء - أي بطلانه - والغصبية موضوع بوجودها الواقعيّ للحرمة التكليفية للوضوء؛ لأنّ التصرّف في مال الغير حرام، فيتشكّل علم إجماليّ بحرمة الوضوء وضعاً أو تكليفاً، وهذا العلم ينجّز طرفيه، وبذلك تتنجّز الحرمة التكليفية للوضوء بوصفها طرفاً للعلم الإجمالي.

وأصالة الطهارة النافية للحرمة الوضعية تعارض أصالة الحلّ النافية للحرمة التكليفية للوضوء، وبعد تساقط هذين الأصلين وتنجيز العلم الإجماليّ بإحدى الحرمتين يصبح التصرّف الوضوئيّ بالماء منجَّزَ الحرمة. وفي طول ذلك ينشأ علم تفصيليّ بالحرمة الوضعية للوضوء؛ لأنّ الماء إن كان نجساً فالوضوء به حرام وضعاً، وإن كان مغصوباً ـ والمفروض تنجّز الحرمة التكليفية الغصبية للوضوء بالعلم الإجماليّ ـ فيكون الوضوء حراماً وضعاً أيضاً؛ لأنّ مادّة الاجتماع إذا تنجّزت فيها الحرمة أصبحت العبادة باطلة، سواء كان المنجّز هو العلم التفصيليّ أو غيره. غير أنّ العلم التفصيليّ بالحرمة الوضعية للوضوء لا يوجب انحلال العلم الإجماليّ وإبطال منجّزيته؛ لأنّه متفرّع على تنجيزه، كما هو واضح.

وبما حقّقناه ظهر: أنّ العلم الإجماليّ المنجّز ينبغي تشكيله على مبنى المشهور بالنحو الذي قلناه، ولا حاجة معه إلى تشكيل علمٍ إجماليٍّ بصيغةٍ أُخرى على ما أُفيد، وهي العلم بأنّ هذا الماء: إمّا لا يجوز التوضّؤ به إذا كان نجساً، وإمّا لا يجوز التصرّف فيه بالرشّ وسقي الحيوانات إذا كان مغصوباً، إذ قد يتّفق عدم وجود هذا العلم الإجماليّ، كما إذا كان المالك المحتمل يأذن في الرشّ والسقي، وإنّما لا يأذن في الوضوء. فلتبدّل حرمة الرشّ والسقي بالحرمة التكليفية لنفس الوضوء لكي نحصل في طول تنجيز العلم الإجماليّ ببطلان الوضوء لأجل النجاسة، أو حرمته تكليفاً لأجل الغصب، على علمٍ تفصيليٍّ ببطلان الوضوء وحرمته الوضعية بالنحو الذي شرحناه.

ثمّ لو فرض التزام فقيهٍ بأنّ العلم بعنوانه دخيل في بطلان مادّة الاجتماع تعيّن أيضاً تنجيز العلم الإجماليّ بالنجاسة أو الغصبية بلحاظ الحرمة الوضعية للوضوء المترتّبة على النجاسة، والحرمة التكليفية له المترتّبة على واقع الغصبية.

نعم، بناءً على هذا لا ينشأ في طول تنجّز هذا العلم الإجماليّ علم تفصيليّ بالحرمة الوضعية للوضوء على كلّ تقدير.

مسألة ( ٥ ) : لو أُريق أحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضّؤ بالآخر وإن زال العلم الإجماليّ (١).

---

(١) لأنّ العلم الإجماليّ بالتكليف الفعليّ وإن كان غير موجودٍ غير أنّ العلم الإجماليّ بالتكليف المردّد بين التكليف الساقط والتكليف الباقي موجود بالفعل، وحيث إنّ هذا العلم حدث قبل السقوط وفي ظرف فعلية التكليف على كلّ تقديرٍ فيكون منجّزاً؛ لأنّه في قوّة العلم بالجامع بين فردٍ قصيرٍ من التكليف وفردٍ طويل، الذي يؤدّي إلى سقوط الأُصول المؤمِّنة في الفرد الطويل بلحاظ تمام حصصه، مع الأُصول المؤمِّنة في الفرد القصير.

ودعوى: التفصيل في وجوب الاجتناب عن الباقي بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء، فعلى الأوّل يجب الاجتناب عن الباقي ويمتنع إجراء الأصل فيه لوجود العلم الإجماليّ. وعلى الثاني لا يجب الاجتناب إلّا إذا سقطت الأُصول بالمعارضة، ولا معارضة بعد إراقة أحد الإناءين فيجري الأصل في الباقي بلا محذور.

مدفوعة: بأنّ المعارض للأصل الجاري في الفرد الباقي بعد الإراقة لا يلزم أن يكون معاصراً له في الزمان، فإنّ المعارضة تحصل بين إطلاق دليل الأصل للفرد القصير في زمان ما قبل الإراقة وإطلاق دليله للفرد الطويل فيما بعد الإراقة. فحال التعارض بين الأصلين في المقام حال التعارض بين الأُصول في موارد العلم الإجماليّ بالتدريجيّات، فوجوب الاجتناب عن الباقي لا يفرّق فيه بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء.

ثمّ إذا فرض عدم انحصار الماء في الباقي فلا إشكال.

وإذا فرض الانحصار فقد يقال : إنّ الباقي إذا كان طرفاً للعلم الإجماليّ بالغصبية فسوف يكون أمر الوضوء به مردّداً بين الحرمة على تقدير كون الباقي هو المغصوب، والوجوب على تقدير كون المراق هو المغصوب. والحرمة منجّزة بالعلم الإجمالي بالغصبية، والوجوب منجّز بالعلم الإجماليّ بوجوب الوضوء أو وجوب التيمّم، وبذلك تحصل المنافاة بين العلمين الإجماليّين في التنجيز، ومقتضى القاعدة حينئذٍ هو التخيير بين مراعاة هذا العلم أو ذاك.

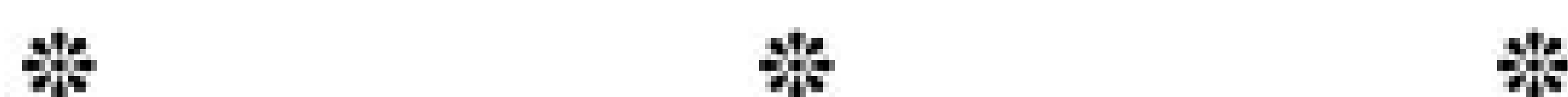
ولكن إذا فرض أنّ موضوع وجوب الوضوء هو التمكّن من استعمال الماء ولو من ناحية المولى ـ القدرة الشرعية ـ فسوف يكون تنجيز الحرمة المحتملة بالعلم الإجماليّ بالغصبية بنفسه رافعاً لموضوع وجوب الوضوء، فلا يتشكّل العلم الإجماليّ الثاني.

وإذا لم نفرض ذلك فسوف يحصل تزاحم بين التكليفين المعلومين بالعلمين الإجماليّين بلحاظ مرتبة الموافقة القطعية، ولا شكّ في أن جانب الحرمة محتمل الأهمّية، فيتقدم.

وأمّا إذا كان الباقي طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة وانحصر الماء به فسوف يتشكّل علم إجماليّ بوجوب الوضوء أو وجوب التيمّم ؛ لأنّ الماء الباقي إذا كان طاهراً وجب الوضوء به، وإلّا وجب التيمّم، ولا يوجد أصل ينقّح طهارته ؛ للسقوط بالمعارضة، فيكون هذا العلم الإجماليّ منجّزاً، فيجمع بين الوضوء والتيمّم ولكن مع تقديم التيمّم، إذ لو أخّره لعلم ببطلانه ـ على كلّ حالٍ ـ إمّا لصحة وضوئه، أو لنجاسة أعضائه، وبعد الجمع بينهما يصبح بدنه من ملاقي الشبهة المحصورة.

ولا بأس بإجراء أصل الطهارة في البدن ؛ لعدم المعارض في المقام ؛ بسبب تلف طرف الملاقىٰ ـ بالفتح ـ قبل الملاقاة.

ولو أُريق أحد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفي الوضوء بالآخر. بل الأحوط الجمع بينه وبين التيمّم (١).



هذا لو لم نستفِدْ من الروايات[1] الخاصّة الواردة في الماءين اللذَين يعلم بنجاسة أحدهما، الآمرة بالإعراض عنهما والتيمّم أنّ الحال بعد إراقة أحدهما هو الحال قبل الإراقة، وأنّ الجزم بوجود الطاهر لا يحتمل دخله في تشريع التيمّم. وسيأتي[2] الكلام في تلك الروايات إن شاء الله تعالى.

❊ ❊ ❊

(١) للعلم الإجماليّ بوجوب الوضوء بالباقي، أو التيمّم على فرض انحصار ما يحتمل كونه ماءً في الباقي، وهذا العلم منجّز، كما تقدّم[3] في شرح المسألة الثالثة.

وقد يدّعىٰ حلّ هذا العلم ـ في المقام ـ باستصحاب وجدان الماء المتيقّن قبل الإراقة، فيتنقّح بذلك موضوع وجوب الوضوء.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا يثبت وقوع الوضوء بالماء المطلق.

وثانياً: أنّ هذا الاستصحاب في نفسه غير جارٍ؛ لأنّ مرجع وجدان الماء على التركيب في الموضوعات إلى وجدان شيءٍ وكونه ماءً، فالأصل لابدّ من إجرائه في مائيّة المائع، لا في الوجدان، وأيّ أصلٍ يثبت مائيّة المائع الباقي ساقط بالمعارضة مع ما يماثله في المائع الآخر قبل إراقته.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥١ و ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ و ١٤.

(٢) في الصفحة ٢٩٨ وما بعدها.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٥٠.

مسألة ( ٦ ) : ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة [١]، لكنّ الأحوط الاجتناب [٢].

---

(١) إذ لا موجب لإثبات النجاسة حتّى على فرض تنجيز العلم الإجمالي، كما هو واضح.

(٢) وهو: إمّا بلحاظ نفس العلم الإجماليّ الأوّل بنجاسة الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ أو الطرف، وإمّا بلحاظ العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقِي ـ بالكسر ـ أو الطرف.

وقد يقال بعدم صلاحية العلم الإجماليّ الأوّل لتنجيز نجاسة الملاقي؛ لأنّ المعلوم بهذا العلم نجاسة أحد الإناءين مثلاً، ونجاسة الشيء ليست تمام الموضوع لنجاسة ملاقيه، بل جزءه، والجزء الآخر نفس الملاقاة، فلا يكون العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين منجّزاً لنجاسة الملاقي لأحدهما.

ولنا بيانات لتقريب منجّزية هذا العلم الإجماليّ لنجاسة الملاقي بنحو يوجب خروجها عن دائرة البراءة العقلية المشهورة، غير أنّ تلك البيانات إذا تمّت لا تقتضي التنجيز بنحوٍ تتساقط الأُصول الشرعية ويخلو الملاقي ـ بالكسر ـ من الأصل المؤمّن الشرعي. وقد تعرّضنا لتلك البيانات في الأُصول[١].

والمهمّ هنا هو تحقيق حال العلم الإجماليّ الثاني، الذي تخلّص القائلون بعدم وجوب اجتناب الملاقي عن منجّزيته بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: دعوى أنّ أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ حيث إنّها في طول أصالة الطهارة في الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ فلا تقع طرفاً للمعارضة في مرتبتها

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٩٩ ـ ٣٠٥.

مع الأصل في الطرف الآخر، بل يتساقط الأصلان العرضيان في الطرفين، ولا يبقى في مرتبة جريان أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ معارض له.

وهذا البيان يتوقّف:

أوّلاً: على القول بالاقتضاء وإنكار علّية العلم الإجمالي، وإلّا لامتنع إجراء أصل الطهارة في أحد طرفيه، ولو لم يكن له معارض مالم يطرأ عليه أحد موجبات الانحلال.

وثانياً: على فرض الطولية بين أصل الطهارة في الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ وأصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ، وأمّا لو فرضا عرضيّين وقعا في مرتبةٍ واحدةٍ طرفاً للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر.

وثالثاً: على عدم وجود أصلٍ طوليٍّ في الطرف الآخر يكون في رتبة أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ، وإلّا سقطا بالمعارضة.

ورابعاً: على التسليم بكبرى أنّ الأصل الطوليّ لا يقع طرفاً للمعارضة في عرض معارضة الأصل الحاكم عليه.

أمّا الأمر الأوّل فهو تامّ كما حقّقناه في الأُصول[1].

وأمّا الأمر الثاني فيواجه إشكالين: أحدهما خاصّ بأصالة الطهارة، والآخر عامّ.

أمّا الإشكال الخاصّ فهو: أنّ المجعول في قاعدة الطهارة لمّا لم يكن هو الطريقية وإلغاء الاحتمال فلا يكون أصل الطهارة في الملاقَى ـ بالفتح ـ رافعاً لموضوع أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ على حدّ ما يُدّعىٰ من رافعية الاستصحاب السببيّ لموضوع الاستصحاب المسبّبي، فالشكّ في طهارة

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٠٥ وما بعدها.

الملاقي ـ بالكسر ـ غير ملغىً لا وجداناً ولا تعبّداً، فيجري أصل الطهارة فيه في عرض جريان الأصل في الملاقى ـ بالفتح ـ.

وأمّا الإشكال العامّ فهو: أنّ المأخوذ في موضوع دليل أصل الطهارة عدم العلم بالنجاسة، لا عدم العلم بالطهارة، وإنّما لا تجري أصالة الطهارة مع العلم الوجدانيّ بالطهارة؛ لعدم تعقّل الحكم الظاهريّ في هذه الحالة. وعليه فإذا كان الأصل الموضوعيّ موجباً للتعبّد بالعلم بالنجاسة كان رافعاً لموضوع أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ.

وأمّا إذا كان الأصل الموضوعيّ موافقاً فحتّى لو فرض تكفّله لجعل الطريقية لا ينفع ذلك في حكومته على أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ؛ لأنّه إنّما يقتضي العلم التعبّدي بالطهارة، والمفروض أنّ دليل أصالة الطهارة لم يؤخذ في موضوعه عدم العلم بالطهارة ليكون دليل التعبّد بهذا العلم حاكماً، وإنّما خرجت صورة العلم الوجدانيّ بمخصّص عقلي، وهو عدم تعقّل الحكم الظاهريّ معه.

وهذان الإشكالان كلاهما يتّجهان على الحكومة بتقريبها الذي تختاره مدرسة المحقّق النائيني ﴿قدس سره﴾، وهو: أنّ الأصل الحاكم يلغي الشكّ المأخوذ في موضوع الأصل المحكوم[١].

وأمّا إذا قلنا: إنّ نفس كون أحد الأصلين جارياً في رتبة الموضوع والآخر في رتبة الحكم قرينة عرفية على التقدّم مهما كان المجعول فيهما ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ فمن الواضح أنّ هذه القرينة العرفية على التقديم فرع التعارض، ولا تعارض بين أصلين متوافقين. وعليه فلا موجب للطولية بين أصل الطهارة في

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٥٩٣ ـ ٥٩٦ و ٦٨٠.

الملاقي وأصل الطهارة في ما لاقاه.

وأمّا الأمر الثالث فهو غير تامٍّ في مثل الموارد التي يكون الطرف الآخر فيها مورداً لأصالة الإباحة، كالماء والطعام، فإنّ أصالة الإباحة في الطرف الآخر نسبتها إلى أصالة الطهارة فيه على حدّ نسبة أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ إلى أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ؛ لكون الشكّ في الحلّيّة والحرمة مسبّباً عن الشكّ في الطهارة والنجاسة، فتتعارض أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ مع أصل الإباحة في الطرف الآخر في مرتبةٍ واحدة.

وأمّا الأمر الرابع فعدم صلاحية الأصل الطوليّ للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر، واختصاص المعارضة بالأصلين العرضيين يحتاج إلى برهان، وما يمكن أن يبرهن به على ذلك أمور:

أحدها: أنّ الأصل الطوليّ في طول تساقط الأصلين العرضيّين، إذ لولا تساقطهما لمَا وصلت النوبة إلى هذا الأصل المحكوم، وإذا كان الأصل الطوليّ في مرتبةٍ متأخّرةٍ عن تساقط العرضيّين فلا يقبل أن يكون معارضاً بأحدهما؛ لأنّ الساقط يستحيل أن يمانع ـ بعد فرض سقوطه ـ عمّا لا يتمّ مقتضيه إلّا بعد فرض ذلك السقوط.

ويرد عليه: أنّ الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل الحاكم الموافق له، وسقوط الأصل الحاكم ليس في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، بل كلا السقوطين في عرضٍ واحد، وينشأ سقوط الأصل الحاكم من مانعية مقتضي جريان الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، فلا طولية إذاً بين الأصل الطوليّ وسقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ليستحيل التمانع بينهما، بل الطولية المباشرة بين الأصل الطوليّ وسقوط الأصل الحاكم الموافق. وحيث إنّ هذا السقوط في طول مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر

كان الأصل الطوليّ أيضاً في طول مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر، فلا يلزم من مانعية الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الطوليّ كون الساقط المفروض السقوط في مرتبةٍ متقدّمةٍ ممانعاً عن شيءٍ لا يتمّ مقتضيه إلّا بعد فرض السقوط.

ثانيها: أنّا سلّمنا عدم كون الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، ولكنّه في طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم مع سقوط الأصل العرضيّ الآخر مستندان إلى علّةٍ واحدةٍ وهي المعارضة بين الأصلين، أي المزاحمة بين مقتضي الإثبات لهذا الأصل ومقتضي الإثبات لذلك الأصل في لسان الدليل. وهذا يعني: أنّ الأصل الطوليّ في طول المعارضة بين الأصلين العرضيّين، والأصل المعارض ـ بالفتح ـ بما هو معارض لا يعقل جريانه ليقع طرفاً للمعارضة مع الأصل الطولي.

والفرق بين هذا البيان وسابقه: أنّه في السابق ادّعي أنّ معنى معارضة الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الطولي كون الساقط ـ بما هو ساقط ـ معارضاً لِمَا هو مترتّب على سقوطه. وهنا يدّعىٰ أنّ معنى المعارضة المذكورة: هو أنّ الأصل المعارَض ـ بالفتح ـ بما هو معارض في المرتبة السابقة يكون معارضاً بعد ذلك الأصل الطولي.

ويرد عليه: أنّ المعارضة تنحلّ في الحقيقة إلى مانعيّتين:

إحداهما: مانعية مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل عن تأثير مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر، وفي مقابلها ممنوعيّة الأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

والأُخرى: مانعيّة مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل، وفي مقابلها ممنوعيّة

الأصل الحاكم.

وعلى هذا الأساس: فإن أُريد أنّ الأصل الطوليّ في طول المانعية الثانية ـ وهي مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم ـ فهذا صحيح، إذ ببركة هذه المانعية يسقط الأصل الحاكم ويتمّ موضوع الأصل الطوليّ. ولكن لا محذور في أن يكون الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ـ بما هو مانع عن الأصل الحاكم ـ معارضاً للأصل الطوليّ بحيث يزاحم أوّلاً مقتضي الجريان في الأصل الحاكم، ويزاحم في رتبةٍ متأخّرةٍ مقتضي الجريان في الأصل الطولي؛ لأنّ ما هو مفروغ عن مانعيّته يعقل أن يكون مانعاً.

وإن أُريد أنّ الأصل الطوليّ في طول ممنوعية الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ومانعية الأصل الحاكم له ـ وهي المانعية الأُولىٰ ـ فهذه الطولية غير صحيحة؛ لأنّ تمامية موضوع الأصل الطوليّ وفعلية اقتضائه للجريان إنّما تتوقّف على مانعية الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الحاكم، لا ممنوعيّته من قبله، فلا يلزم من معارضة الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الطوليّ كون الأصل الممنوع بما هو ممنوع معارضاً.

ثالثها: أنّا سلّمنا عدم كون الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ابتداءً، ولا في طول ممنوعية مقتضيه عن التأثير من قبل الأصل الحاكم، ولكنّ المطلوب مع هذا يتمّ بلحاظ مجموع أمرين:

أحدهما: أنّ الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل الحاكم.

والآخر: أنّ سقوط الأصل الحاكم في مرتبة سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر. فإذا تمّ هذان الأمران ثبت تأخّر الأصل الطوليّ مرتبةً عن سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر؛ من أجل تأخّره عمّا هو في مرتبته، ومع كونه في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر يستحيل معارضته له.

والجواب: أنّ هذا مبنيّ على أنّ ما مع المتقدّم رتبةً متقدّم بالرتبة أيضاً، وهذه الكبرى غير صحيحة، فإنّ مجرّد كون شيءٍ غير متقدّمٍ ولا متأخّرٍ بالرتبة عن شيءٍ آخر لا يستدعي تقدّمه بالرتبة على كلّ ما يكون ذاك مقدّماً عليه بالرتبة ما لم يتحقّق فيه ملاك التقدّم الرتبيّ بالخصوص.

رابعها: أنّنا سلّمنا أنّ التأخّر عن أحد العرضيّين لا يوجب التأخّر عن العرضيّ الآخر، لكنّا نثبت بالبرهان عدم صلاحية الأصل الطوليّ للمصادمة مع الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، وإن كان هذا الأصل العرضيّ صالحاً للمصادمة مع الأصل الطولي.

والبرهان هو: أنّه يلزم من منع الأصل الطوليّ عن الأصل العرضيّ في الطرف الآخر رجوع الأصل الحاكم بارتفاع معارضه، ورجوعه يعني انعدام الأصل الطولي، وبالتالي انعدام مانعيته، فيلزم إذاً من مانعيته عدم مانعيته، فتكون مانعيته مستحيلة، وهذا يبرهن على عدم إمكان وقوعه طرفاً للمعارضة مع الأصل العرضيّ في الطرف الآخر؛ لأنّ المعارضة معناها صلاحيته في نفسه للمنع عن جريان الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، مع أنّه غير صالحٍ لذلك في نفسه؛ لأنّ المنع المذكور مستحيل؛ لاستلزام وجوده لعدمه.

ويرد عليه: أنّ سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر الناشئ من تمامية مقتضي الأصل الطوليّ يستحيل أن يكون منشأً لرجوع الأصل الحاكم؛ لأنّ هذا السقوط متفرّع على سقوط الأصل الحاكم فلا يعقل أن يكون سبباً في نفي السقوط عن الأصل الحاكم وإجرائه، وإنّما يعقل جريان الأصل الحاكم عند سقوط الأصل العرضيّ المعارض له إذا لم يستند سقوط هذا الأصل إلى سقوط الأصل الحاكم نفسه.

خامسها: أنّ سقوط الأصل إنّما هو للمعارضة، أي للعلم الإجماليّ بأنّ أحد

الأصلين ساقط على كلٍّ حالٍ فراراً عن محذور المخالفة القطعية، ولمّا لم يكن هناك مرجّح لتطبيق السقوط على أحدهما دون الآخر تعذّر إجراء كلٍّ من الأصلين، فالأساس لعدم جريان الأصلين في الطرفين هو العلم الإجماليّ بعدم جريان أحدهما؛ بسبب عدم إمكان الترخيص في المخالفة القطعية.

وفي هذا الضوء نقول: لدينا عِلمان إجماليّان:

أحدهما: العلم الإجماليّ بسقوط الأصل الحاكم، أو الأصل العرضيّ في الطرف الآخر؛ لأنّ جريانهما معاً مساوق للترخيص في المخالفة القطعية، وهذا العلم ينجّز طرفيه، بمعنى أنّه يمنع عن التمسّك بإطلاق دليل الأصل الحاكم، ويمنع عن التمسّك به لإجراء الأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

والآخر: العلم الإجماليّ بسقوط الأصل العرضيّ الطوليّ، أو الأصل العرضيّ في الطرف الآخر؛ لأنّ جريانهما معاً يؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية أيضاً، غير أنّ هذا العلم في طول العلم الإجماليّ الأوّل؛ لأنّه فرع تمامية المقتضي للأصل الطوليّ المتوقّف على سقوط الأصل الحاكم بسبب تنجيز العلم الإجماليّ الأوّل، فهما عِلمان طوليّان وبينهما طرف مشترك، وهو سقوط مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

وحينئذٍ يقال: إنّ العلم الإجماليّ الثاني لا ينجّز طرفيه، أي السقوطين؛ لأنّ أحد هذين السقوطين منجّز في المرتبة السابقة بالعلم الإجماليّ الأوّل، فيكون منحلّاً.

ويرد عليه: أنّ العلم الإجماليّ الثاني ليس في طول تنجيز العلم الإجماليّ الأوّل للطرف المشترك، وإنّما هو في طول تنجيزه للطرف المختصّ بالعلم الأوّل، أي سقوط الأصل الحاكم، فلا موجب لفرض كون التنجّز الذي يكسبه الطرف المشترك من العلم الإجماليّ الأوّل أسبق رتبةً من التنجّز الذي يكسبه من العلم

الإجماليّ الثاني؛ ليكون موجباً للانحلال على فرض تسليم كبرى الانحلال في أمثال ذلك.

سادسها: أنّ تعارض أصلين إنّما يكون إذا كانا متساويين اقتضاءً ومحذوراً.

أمّا اقتضاءً فبأن يكون انطباق موضوع دليل الأصل ـ وهو عدم العلم ـ ثابتاً بالنسبة إلى كلّ واحدٍ منهما.

وأمّا محذوراً فبأن يلزم من مجموعهما الترخيص في المخالفة القطعية، و [يلزم] من إجراء أحدهما دون الآخر نفس ما يلزم من إجراء الآخر دونه من محذور الترجيح بلا مرجّح.

وأمّا إذا وجد في أحدهما محذور مستقلّ يمنع عن جريانه ـ وراء محذور الترجيح بلا مرجّح ـ فليس الأصلان متساويين محذوراً؛ لأنّ مورد المحذور المستقلّ لا يمكن الأخذ به بحسب الفرض، ولو أُريد الترجيح بلا مرجّحٍ فلا معنى للمعارضة بينهما، بل يتعيّن مورد المحذور المستقلّ للسقوط.

وعلى هذا الضوء يقال: إنّ الالتزام بجريان الأصل العرضيّ في الطرف الآخر تقديماً له على الأصل الطوليّ ينحصر محذوره بالترجيح بلا مرجّح. وأمّا الأصل الطوليّ فبقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجّحٍ يستحيل جريانه؛ وذلك لأنّه إذا بني على إسقاط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر في مقابل معارضه ـ لفرض عدم المحذور في الترجيح بلا مرجّح ـ يدور الأمر حينئذٍ بين تقديم الأصل الطوليّ عليه، أو تقديم الأصل الحاكم العرضي عليه، وفي هذه الحالة يكون إيثار الأصل الطوليّ بالتقديم بدلاً عن الأصل الحاكم عليه واجداً لمحذورٍ آخر غير محذور الترجيح بلا مرجّح، وهو محذور تقديم المحكوم على حاكمه في مقام الإجراء.

وإن شئت قلت: إنّ فرض معارضة الأصل الطوليّ للأصل العرضيّ في الطرف الآخر مرجعه إلى فرض معارضةٍ واحدةٍ، طرفها من جانب الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، وطرفها من جانبٍ آخر الجامع بين الأصل الحاكم والأصل الطوليّ.

فمن الواضح أنّ افتراض جريان الأصل الطوليّ يستبطن افتراضين:

أحدهما: تقديم الجامع على الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، وهذا هو الترجيح بلا مرجّح.

والآخر: تقديم تطبيق هذا الجامع على الأصل الطوليّ بدلاً عن تطبيقه على الأصل الحاكم العرضيّ، وهذا هو محذور تقديم المحكوم على حاكمه.

وهذا يعني أنّ إجراء الأصل الطوليّ واجد لمحذورٍ مستقلٍّ زائدٍ على محذور الترجيح بلا مرجّح، وبذلك يكون الأصل العرضيّ في الطرف الآخر مقدّماً عليه.

ونتيجة ذلك: عدم إمكان إيقاع المعارضة بين الأصل الطوليّ والأصل العرضيّ في الطرف الآخر، بل تنتهي النوبة إلى الأصل الطوليّ بعد تساقط العرضيّين.

وهذا البيان تامّ فنّاً، ولكن قد يقع التأمّل في موافقة الارتكازات العرفية عليه، التي هي المقياس في تشخيص المعارضة بين إطلاقات دليل الأصل؛ لأنّ المعارضة بين الأصلين أو الأُصول ترجع في الحقيقة إلى المعارضة بين ظهورات وإطلاقات دليل الأصل، والنظر العرفيّ هو المحكّم في حجّية الظهور وفي تمييزه معاً.

فقد يقال: إنّ ظهور دليل الأصل في الشمول للأصل الطوليّ ليس حجّةً في نظر العرف على أساس أنّه يرى المعارضة بينه وبين ظهور دليل الأصل في

الشمول للأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

فإن قيل: إذا شكّك في عرفية هذه العنايات فكيف يمكن إعمالها في الأُصول اللفظية؟ إذ لا شكّ في مرجعيّة العامّ الفوقانيّ بعد تعارض الخاصّين، وليس ذلك إلّا ببرهان أنّ أصالة العموم في العامّ يستحيل أن تقع طرفاً للمعارضة مع المخصّص للعامّ، فلا تصل النوبة إليها إلّا بعد تساقط الخاصَّين، فحال أصالة العموم حال الأصل الطوليّ في المقام.

قلنا: إنّ أصالة العموم في طول سقوط الخاصّ المخالف للعامّ، وهذه الطولية مفهومة عرفاً وموجبة لعدم إيقاع المعارضة بينهما. فنسبة أصالة العموم إلى الخاصّ المخالف نسبة الأصل الطوليّ إلى الأصل الحاكم، فلا يقاس ذلك بالطولية المراد تصويرها بين الأصل الطوليّ والأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه في تحقيق سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة إثباتاً ونفياً يتّضح: أنّه لا موقع للاعتراض على كون الطولية سبباً في نجاة الأصل الطوليّ من المعارضة مع الأصل في الطرف الآخر بأنّ أدلّة اعتبار الأُصول إنّما هي ناظرة إلى الأعمال الخارجية ومتكفّلة لبيان أحكامها، ومن هنا سمّيت بالأُصول العملية، وغير ناظرةٍ إلى أحكام الرتبة بوجه، ففي الظرف الذي يجري الأصل في الملاقي يجري في ما لاقاه أيضاً، ولا تقاس الأحكام الشرعية على الأحكام العقلية المترتّبة على الرتب. وذلك لأنّ المدّعىٰ ليس كون الطولية سبباً في نجاة الأصل الطوليّ من المعارضة بملاك افتراض أنّه إنّما يجري في مرتبةٍ عقليةٍ متأخّرةٍ عن المرتبة العقلية المعدّة لجريان الأصلين العرضيّين، ففي تلك المرتبة لا يوجد أصل سواه، وفي المرتبة التي تحتوي على الأصلين العرضيّين لا ثبوت للأصل الطوليّ، فإنّ سلامة الأصل الطوليّ لو كانت بهذا البيان لاتّجه الجواب بأنّ الأصل حكم الواقع، لا حكم الرتبة.

ولكنّ الأمر ليس كذلك، بل المدّعىٰ سلامة الأصل الطوليّ بملاك أنّه مترتّب وجوداً على تساقط الأصلين، وما هو مترتّب على عدم شيءٍ يستحيل أن يعارضه، بدون فرقٍ بين الأحكام الشرعية، أو العقلية، أو الأُمور التكوينية الخارجية، فإنّ الأمر الخارجيّ أيضاً إذا كان مترتّباً اقتضاءً على عدم شيءٍ فلا يمكن أن يقع التزاحم بين مقتضيه ومقتضي ذلك الشيء، ولا يعني ذلك كون الرتبة وعاءً للأمر الخارجي، فلابدّ إذاً في مقام الجواب من توضيح أنّ الأصل الطوليّ ليس مترتّباً على تساقط الأصلين العرضيّين؛ ليمتنع تعارضه مع أحدهما على النحو الذي شرحناه.

كما اتّضح بما ذكرناه أيضاً: أنّ نكات سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة إثباتاً ونفياً لا يفرق فيها بين أن يكون مفاد الأصل الطوليّ مغايراً مع مفاد الأصل العرضيّ الحاكم عليه، كأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ وأصالة الطهارة في ما لاقاه؛ أو متّحداً معه، كأصالة الطهارة في شيءٍ مع استصحاب الطهارة فيه. وإن ميّز المحقّق النائينيّ ﷺ بين الفرضين، وذهب إلى سلامة الأصل الطوليّ في فرض المغايرة دون فرض الاتّحاد في المفاد.

وأفاد في وجه سقوط الأصل الطوليّ بالمعارضة مع وحدة المفاد: أنّ تعارض الأُصول إنّما هو باعتبار تعارض مؤدّياتها وما هو المجعول فيها، والمؤدّى في كلٍّ من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد، وهو طهارة مشكوك الطهارة[1].

ويرد عليه: أنّ وحدة المدلول في الأصل الحاكم والأصل الطوليّ لا يقتضي دخول الأصل الطوليّ في المعارضة؛ لأنّ ملاك المعارضة ليس مجرّد التنافي بين

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٨.

ذاتي المدلولين، بل ذلك مع فعلية الدلالة في كلٍّ من الدليلين، فإذا لاحظنا دليل قاعدة الطهارة ودليل استصحابها نجد أنّ ذات مدلول دليل القاعدة في هذا الطرف مع ذات مدلول دليل الاستصحاب في الطرف الآخر وإن كانا متنافيين ولكنّ المدّعىٰ أنّ فعلية الدلالة في دليل قاعدة الطهارة على الطهارة الظاهرية غير ثابتةٍ في عرض دلالة دليل الاستصحاب على الاستصحاب، ومع عدم فعلية الدلالتين في عرضٍ واحدٍ لا يعقل التعارض.

الوجه الثاني لعدم تنجيز العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، وهو مختصّ بفرض تأخّر العلم بالملاقاة عن العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، إذ يقال حينئذٍ: إنّ الأصل في الطرف الآخر قد سقط بالمعارضة مع الأصل في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ في زمانٍ سابقٍ بسبب العلم الإجماليّ الأوّل، وفي زمان توقّع إجراء أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ لا يوجد أصل معارض له.

ويرد عليه: أنّ التعبّد بالأصل العرضيّ في الطرف الآخر ينحلّ حسب قطعات الزمان إلى تعبّداتٍ متعدّدة، ومن المعلوم أنّ التعبّد به في زمان العلم بالملاقاة إنّما يكون ساقطاً من ناحية العلم الإجماليّ الأوّل بنجاسة أحد الإناءين إذا كان هذا العلم باقياً إلى ذلك الحين، فهو بوجوده البقائيّ إلى ذلك الحين مانع عن التعبّد في ذلك الظرف، لا بصرف وجوده الحدوثي؛ لوضوح أنّه لو كان قد ارتفع وانحلّ لجرىٰ الأصل بعد انحلاله، فالمعارضة بين الأصلين في الإناءين في كلّ زمانٍ فرع بقاء العلم الإجماليّ إلى ذلك الزمان.

وحينئذٍ لا معنى للقول بأنّ الأصل العرضيّ في الطرف الآخر بتمام تعبّداته المتكثّرة قد سقط في الزمان السابق بسبب العلم الإجماليّ الأوّل، بل إنّ التعبّد به المترقّب في زمان العلم بالملاقاة لا يسقطه إلّا بقاء العلم الإجماليّ الأوّل

إلى ذلك الزمان، والمفروض حدوث علمٍ إجماليٍّ آخر في هذا الزمان، وهو العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، فيكون كلّ من الوجود البقائيّ للعلم الأوّل والوجود الحدوثيّ للعلم الإجماليّ الثاني مانعاً عن فعلية ذلك التعبّد بالأصل العرضيّ في الطرف الآخر، ويكون أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ معارضاً مع ذلك التعبّد بالأصل العرضيّ في الطرف الآخر في عرضٍ واحدٍ زماناً. غاية الأمر أنّ ذلك التعبّد يوجد فعلاً عاملان لإسقاطه: أحدهما: الوجود البقائيّ للعلم الإجماليّ الأوّل. والآخر: الوجود الحدوثيّ للعلم الإجماليّ الثاني. وأمّا أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ فهو يشترك معه في العامل الثاني للإسقاط، فلا تتحقّق النكتة التي يرتكز عليها هذا الوجه، وهي: أنّ الأصل في الطرف الآخر ساقط في زمانٍ سابق، بل هو ساقط في نفس الزمان وإن تعدّدت فيه عوامل الإسقاط.

ثمّ لو فرض تمامية هذا الوجه وكون الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ساقطاً في زمانٍ سابقٍ بحيث يجري أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارضٍ في ظرف جريانه فلابدّ من الكلام في ما استثناه السيّد الأُستاذ(١) ـ دام ظلّه ـ منه، إذ استثنى من ذلك صورتين حكم فيهما بوجوب الاجتناب عن الملاقي:

الأُولى: فيما إذا كان في الطرف العرضيّ الآخر أصل مؤمِّن كان سليماً عن المعارضة قبل العلم بالملاقاة، كما إذا علم بنجاسة الإناء أو الثوب ثمّ علم بملاقاة شيءٍ ثالثٍ للثوب، فإنّه قبل العلم بالملاقاة تتساقط أصالة الطهارة واستصحابها في الإناء والثوب بالمعارضة، ولكن يختصّ الإناء بأصلٍ غير معارض، وهو أصل

(١) أُنظر التنقيح ١: ٤١٥ ـ ٤٢٢.

الإباحة؛ لعدم جريان مثل ذلك في الثوب، حيث إنّه لا يؤكل ولا يشرب.

وحينئذٍ فبعد العلم بالملاقاة تصبح أصالة الإباحة هذه معارضةً لأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ، وبعد التساقط يجب الاجتناب عن الملاقي والامتناع عن الشرب من ماء الإناء.

والتحقيق: أنّ أساس الفكرة في الاستثناء وجيه، ولكن لا يمكن المساعدة على تطبيقها على العلم الإجماليّ بنجاسة ماء الإناء أو الثوب؛ لأنّ أصالة الإباحة في الماء ليست سليمةً عن المعارض قبل العلم بالملاقاة، بل هي معارضة بأصالة البراءة عن مانعية الثوب في الصلاة، بناءً على ما هو الأظهر عند المشهور من كون النجاسة مانعة، لا كون الطهارة الخبثية شرطاً، فإنّه بناءً على ذلك تكون المانعية انحلالية، ويكون الشكّ في نجاسة الثوب شكّاً في فردٍ زائدٍ من المانع، فتجري البراءة عن مانعيته، وتعارض مع أصالة الحلّ في الماء.

اللّهمّ إلّا أن يبنىٰ على كون البراءة وأصالة الحلّ أصلين ثابتين بدليلين، وحينئذٍ فالبراءة عن المانعية تعارض البراءة عن حرمة الشرب، ويرجع إلى دليل أصالة الحلّ بلا معارض، بناءً على ماهو المختار من أنّ: الطرفين إذا كانا مشتركين في أُصولٍ متسانخةٍ ويختصّ أحدهما بأصلٍ لا مسانخ له في الطرف الآخر جرى هذا الأصل، وتساقطت تلك الأُصول.

ولو كانت الفكرة التي يستند إليها الاستثناء قد طبّقت على مثل العلم الإجماليّ بنجاسة الإناء أو التراب لكان أوضح؛ لأنّ التراب لا تجري فيه أصالة البراءة عن المانعية، بناءً على أنّ الطهارة مأخوذة شرطاً في ما يتيمّم به أو يسجد عليه.

الثانية: فيما إذا كانت الملاقاة المعلومة مقارنةً لنجاسة أحد الإناءين المعلومة إجمالاً وإن كان العلم بالملاقاة متأخّراً عن العلم الإجماليّ بالنجاسة، كما

إذا علم في يوم الخميس بنجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء، وعلم في يوم الجمعة بأنّ الشيء الثالث كان ملاقياً لأحد الإناءين في يوم الأربعاء ففي مثل ذلك أُفيد: أنّه يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ، وإنّما لا يجب الاجتناب عنه إذا كانت الملاقاة متأخرةً عن النجاسة المعلومة إجمالاً.

وقد أُفيد في وجه ذلك: أنّ العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين إنّما يكون منجّزاً مالم ينحلَّ، ولا يعقل بقاء تنجيزه وأثره بعد زواله وانعدامه. فكما إذا علمنا بنجاسة شيءٍ تفصيلاً ثمّ تبدّل إلى الشكّ الساري يرجع إلى مقتضيات الأُصول ـ ولا يقال: إنّ النجاسة متنجّزة بحدوث العلم التفصيلي؛ لوضوح أنّ تنجيزه منوط ببقائه ـ فكذلك العلم الإجماليّ لا يترتّب عليه أثر بعد انعدامه.

وفي المقام وإن حصل العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين ابتداءً قبل العلم بالملاقاة، إلّا أنّ هذا العلم الإجماليّ يرتفع وينحلّ بعد العلم بالملاقاة المقارنة لحدوث النجاسة، ويوجد علم إجماليّ آخر متعلق بنجاسة الملاقي والملاقى أو الطرف الآخر، ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن كلّ واحدٍ من الملاقي والملاقى.

وهذا الكلام لا يخلو من غرابة؛ لأنّ مجرّد انكشاف ملاقاة الشيء الثالث لأحد الإناءين في يوم الأربعاء لا يوجب انعدام العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين وانحلاله، وإنّما يوجب حصول علمٍ إجماليٍّ آخر معاصرٍ معلوماً للعلم الإجماليّ المذكور.

وبكلمةٍ واضحة: أنّ المراد بانعدام العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين: إن كان انعدام أصل حيثية الانكشاف فيه فهو واضح البطلان؛ لبداهة أنّ انكشاف نجاسة أحد الإناءين لا يزال كما هو ولم يتبدّل بالشكّ الساري، كما فرض في مثال العلم التفصيليّ المتبدّل بالشكّ الساري.

وإن كان المراد انعدام حدٍّ من حدود الانكشاف، حيث إنّ المعلوم كان نجاسةً واحدةً وكان الانكشاف انكشافاً لنجاسةٍ مقيّدةٍ بكونها واحدةً، وأصبح الانكشاف الآن انكشافاً للمردّد بين نجاسةٍ واحدةٍ في الطرف الآخر، أو نجاستين في الملاقي والملاقى معاً فلو جارينا هذا التعبير وافترضنا انعدام الحدّ المزبور من حدود الانكشاف فلا يجدي ذلك لإثبات المدّعىٰ؛ لأنّ التنجيز دائر بقاءً مدار ذات الانكشاف، لا بقائه بحدّه ذاك؛ لوضوح أنّ كون النجاسة المنكشفة محدودة بأنّها واحدة لا دخل له في تنجيز تلك النجاسة حدوثاً أصلاً لكي يرتفع التنجيز بانعدام هذا الحدّ وتبدّله.

فالمقام إذا أُريد تشبيهه بموارد العلم التفصيليّ ينبغي أن يشبَّه بما إذا علم تفصيلاً بنجاسة إناءٍ وحده، ثمّ علم بعد ذلك بنجاسته ونجاسة إناءٍ آخر مقارناً له بالملاقاة، لا بما إذا علم تفصيلاً بالنجاسة ثمّ تبدّل إلى الشكّ الساري.

وليعلم: أنّ السيّد الأُستاذ(١) ـ دام ظلّه ـ كما استثنى الصورتين المذكورتين من الوجه المذكور لعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ذكر في مقابل ذلك: أنّ هذا الوجه لا يختصّ بصورة تأخّر العلم بالملاقاة عن العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، بل يشمل أيضاً صورة تقدّم العلم بالملاقاة على العلم الإجماليّ مع فرض كون النجاسة المعلومة إجمالاً سابقةً على الملاقاة، كما إذا فرض العلم في يوم الخميس بملاقاة الثوب لأحد الإناءين في ذلك اليوم، وعلم يوم الجمعة بنجاسة أحد الإناءين إجمالاً من يوم الأربعاء ففي مثل ذلك تجري أصالة الطهارة في الثوب بلا معارض، ولا يجب الاجتناب عنه؛ لأنّ الاعتبار في العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين بالمنكشف لا بالكاشف؛ لوجوب ترتيب آثار المنكشف

(١) أُنظر التنقيح ١: ٤٢١.

ـ وهو نجاسة أحد الإناءين ـ من زمان حدوثه، فيجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالإجمال من يوم الأربعاء، لا من زمان الكاشف.

وعلى هذا فقد تنجّزت النجاسة بين الإناءين، والشكّ في طهارة كلٍّ منهما يوم الأربعاء قد سقط الأصل الجاري فيه بالمعارضة مع الجاري في الآخر، وبقي الشكّ في حدوث نجاسةٍ أُخرى في الملاقي، والأصل عدم حدوثها، ولا معارض لهذا الأصل.

وعليه لا أثر للعلم الإجماليّ الثاني ـ المتولّد من الملاقاة ـ بنجاسة الملاقي أو الطرف.

وهذا الكلام يعني في الحقيقة إلغاء دخل تقدّم العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين على العلم بالملاقاة في سلامة الأصل الجاري في الملاقي ـ بالكسر ـ عن المعارض، وجعل المناط في سلامة هذا الأصل عن المعارضة تقدّم المعلوم الإجماليّ على الملاقاة، سواء كان العلم الإجماليّ بالنجاسة متقدّماً على الملاقاة والعلم بها، أو متوسّطاً بينهما، أو متأخّراً عنهما معاً.

والتحقيق في المقام: أنّه في فرض تأخّر الملاقاة عن المعلوم الإجماليّ وعدم تأخّر العلم بها عن العلم الإجماليّ ـ كما في المثال المفروض ـ سوف يحصل علمان إجماليان في وقتٍ واحدٍ وهو يوم الجمعة:

أحدهما: العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء.

والآخر: العلم الإجماليّ بنجاسة الثوب من يوم الخميس ـ الذي هو يوم الملاقاة ـ أو نجاسة الإناء الآخر من يوم الأربعاء.

والكلام في وجه عدم منجّزية العلم الإجماليّ الثاني ومنجّزيته له معنيان:

أحدهما: أنّ تنجيز العلم الإجماليّ لكلا الطرفين فرع تعارض الأُصول

الشرعية فيهما، فيدَّعى في المقام: أنّ الأُصول غير متعارضة، وأنّ الأصل في الثوب الملاقي يجري بلا معارض.

والآخر: أنّ العلم الإجماليّ غير صالح في نفسه للمنجّزية بنحوٍ يدّعىٰ سقوطه عن التأثير، حتّى مع البناء على علّيّة العلم الإجماليّ وعدم إمكان الترخيص الشرعيّ في أحد طرفيه.

والفرق بين هذين المعنيين: أنّ عدم التنجيز على الأوّل نشأ من جريان الأصل بلا معارضٍ في الثوب، ولهذا يختصّ ذلك بمسلك الاقتضاء. وأمّا عدم التنجيز على الثاني فهو لعدم صلاحية العلم الإجماليّ في نفسه، ولهذا يطّرد على مسلك العلّية أيضاً.

فإن أُريد في المقام المعنى الأوّل ودعوى: أنّ الأصل يجري في الثوب بلا معارضٍ، وبسبب ذلك يسقط العلم الإجماليّ الثاني عن المنجّزية فيرد عليه: أنّ الثوب وكلّاً من الإناءين لم يصبح مشكوك النجاسة بسبب العلم الإجماليّ إلّا في زمانٍ واحد، وهو يوم الجمعة ـ في المثال السابق ـ الذي علم فيه بنجاسة أحد الإناءين. وظرف جريان الأصل في كلٍّ من الإناءين والثوب إنّما هو ذلك الزمان، فأصل الطهارة في الإناء الآخر معارض لأصل الطهارة في الثوب.

ودعوى: أنّ العبرة بالمنكشف، ولهذا يجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالإجمال من يوم الأربعاء مدفوعة: بأنّ العبرة بالمنكشف في مقدار ما يتنجّز، لا في تحديد ظرف التنجّز، فإنّ ظرف حدوث التنجّز إنّما هو ظرف حدوث العلم؛ لأنّه معلول له ويستحيل أن يكون سابقاً عليه.

غاية الأمر أنّه بالعلم يحدث تنجّز تمام القطعات المنكشفة من يوم الأربعاء، فنجاسة الإناء الآخر في يوم الأربعاء منجّزة من يوم الجمعة، لا أنّها منجّزة في يوم الأربعاء. والتعارض بين الأُصول إنّما هو بلحاظ تنجيز العلم

الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعية. وما دام هذا التنجيز تابعاً للعلم وحادثاً بحدوثه فظرف التعارض بين أصل الطهارة في الإناء الملاقى ـ بالفتح ـ وأصل الطهارة في الإناء الآخر إنّما هو ظرف حدوث العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، أيْ يوم الجمعة في المثال، ففي يوم الجمعة يكون أيّ أصلٍ مقتضٍ فعلاً لإثبات أنّ أحد الإناءين طاهر من يوم الأربعاء معارضاً للأصل المقتضي فعلاً لإثبات أنّ الإناء الآخر طاهر من يوم الأربعاء، وفي عرض هذين الأصلين زماناً الأصل المقتضي لإثبات أنّ الثوب الملاقي طاهر من يوم الخميس، فتسقط الأُصول كلّها بالمعارضة.

والحاصل: أنّ جريان الأصل في الثوب الملاقي بلا معارضٍ فرع سقوط الأصل في الإناء الآخر في زمانٍ سابق، مع أنّ سقوطه كذلك بلا موجب؛ لأنّه فرع تنجيز العلم الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعية، وهو فرع حدوث العلم، وهذا يعني: أنّ ظرف جريان الأصل في الإناء الآخر وجريان الأصل في الثوب الملاقي واحد اقتضاءً وسقوطاً.

نعم، مفاد أحد الأصلين والمتعبّد به أطول زماناً من المتعبّد به في الآخر؛ لأنّ التعبّد في جانب الثوب مفاده طهارة الثوب من يوم الخميس الذي هو يوم الملاقاة، والتعبّد في جانب الإناء الآخر مفاده طهارته من يوم الأربعاء الذي هو زمان المعلوم بالإجمال. وأمّا التعبّدان فهما متعاصران اقتضاءً وسقوطاً.

وإن أُريد في المقام المعنى الثاني وإسقاط العلم الإجماليّ عن التنجيز ـ بقطع النظر عن الأُصول الشرعيّة، وكونها جاريةً في أحد الطرفين بلا معارض ـ فيرجع ذلك إلى دعوى انحلال العلم الإجماليّ الثاني بالعلم الإجماليّ الأوّل، بحيث يكون جريان الأصل الشرعيّ في الثوب من نتائج الانحلال، لا سبباً له، وسوف يأتي تحقيق ذلك في الوجه الثالث إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: دعوى الانحلال الحكميّ للعلم الإجماليّ الثاني بـالعلم الأوّل. وهذا الوجه يختلف عن سابقيه في ابتنائهما على صلاحية العلم الإجماليّ الثاني للتنجيز في نفسه، وإنّما يراد إجراء الأصل المؤمِّن في أحد طرفيه رغم ذلك، بدعوى: أنّه بلا معارض، ولهذا كان الوجهان السابقان يتوقّفان على إنكار العلّية والقول بالاقتضاء. وأمّا هذا الوجه فهو يدّعي عدم صلاحية العلم الإجماليّ الثاني للتنجيز، من دون ربط ذلك بإجراء الأصل المؤمّن، وبهذا كان يجري على مبنى العلّية أيضاً.

ودعوى الانحلال لها تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ الثاني في طول العلم الإجماليّ الأوّل؛ لكونه ناشئاً منه، ولمّا كان بينهما طرف مشترك ـ وهو الطرف المقابل للملاقى ـ بالفتح ـ فيكون هذا الطرف المشترك منجّزاً في المرتبة السابقة بالعلم الإجماليّ الأوّل، ومعه يستحيل تنجيز العلم الإجماليّ الثاني في مرتبته، بل يسقط عن الصلاحية لذلك؛ لتنجّز أحد طرفيه بمنجّزٍ سابق.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ العلم الإجماليّ الثاني لو سلّم أنّه في طول العلم الإجماليّ الأوّل فهو في عرض أثره، وهو التنجيز، فإنّ العلم الأوّل علّة لأمرين عرضيين: أحدهما التنجيز، والآخر العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، ولا تأخّر رتبيّ للعلم الثاني عن تنجيز العلم الأوّل، وبالتالي لا يكون تنجيز العلم الثاني في طول تنجيز العلم الأوّل؛ ليتعذّر وينحلّ بذلك العلم الإجماليّ الثاني بقاعدة «أنّ المتنجّز لا يتنجّز»؛ لِمَا تقدّم من أنّ المتأخّر عن أحد العرضيّين لا يلزم أن يكون متأخّراً عن الآخر أيضاً، فتنجيز كلٍّ من العلمين يكون في عرض تنجيز الآخر، فلا موجب لسقوط أحد العلمين عن المنجّزية.

وثانياً: أنّ الطولية ممنوعة، حتّى بلحاظ العلمين المولِّدين للتنجيز، فضلاً عن الطولية بين التنجيزين؛ لأنّ العلم الإجماليّ المنجّز هو العلم بالتكليف، لا العلم بالنجاسة. ومن الواضح أنّه لا طولية بين العلم بحرمة استعمال أحد الإناءين والعلم بحرمة استعمال الملاقي لأحدهما أو الآخر.

وثالثاً: أنّ أصل كبرى الانحلال الحكميّ للعلم الإجماليّ على أساس تنجّز أحد طرفيه بمنجّزٍ سابق، واستحالة تنجّز المتنجّز غير مقبولة، وإنّما يسقط مثل هذا العلم الإجماليّ عن المنجّزية للطرف الآخر، حيث يجري فيه الأصل المؤمِّن بلا معارض. وتفصيل ذلك في علم الأُصول.

التقريب الثاني: أنّ الميزان في انحلال أحد العِلمين وخروجه عن الصلاحية للتنجيز بسبب الآخر سبقُ معلوم الآخر، لا سبق نفس العلم، وهذا الميزان منطبق في المقام على العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف؛ لأنّ معلومه متأخّر عن المعلوم في العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف، فينحلّ به، سواء كان متأخّراً عنه علماً أيضاً أوْ لا.

وتوضيح ذلك ـ على ما يستفاد من تقريرات المحقّق النائينيّ ﷺ ـ ببيان أُمور:

الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزاً إذا كان علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، ويترتّب على ذلك أنّ بعض أطراف العلم الإجماليّ إذا كان منجّزاً بمنجّزٍ سابقٍ شرعيٍّ، أو منجّزٍ سابقٍ عقليٍّ ـ كالطَّرفية لعلمٍ إجماليٍّ آخر ـ فلا يكون للعلم الإجماليّ أثر، إذ لا يكون علماً بالتكليف على كل تقدير.

الثاني: أنّ تنجيز العلم إنّما هو باعتبار صفة كاشفيّته وطريقيّته، لا بوجود نفسه بما هو صفة خاصّة، ولهذا لو تعلّق العلم بمعلومٍ سابقٍ فلابدّ من ترتيب الأثر من ذلك الزمان دون زمان حدوثه.

ويترتّب على ذلك : أنّه إذا فرضنا العلم بنجاسة أحد الإناءين يوم السبت ثمّ علم يوم الأحد بوقوع نجاسة يوم الجمعة مردّدةٍ بين إناءٍ ثالثٍ وواحدٍ معيّنٍ من الإناءين الأوّلين سقط العلم الحاصل يوم السبت عن المنجّزية بسبب العلم الحاصل يوم الأحد ؛ لأنّ علم يوم الأحد أسبق معلوماً ، وتنجيز العلم تابع للمعلوم ، وبذلك يخرج علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف على كلّ تقدير ؛ لأنّ أحد طرفيه ـ وهو الطرف المشترك بين العلمين ـ يكون منجّزاً بتنجيزٍ عقليٍّ سابق ، وهو التنجيز الحاصل بلحاظ علم يوم الأحد.

الثالث : أنّ إبطال العلم الأسبق معلوماً بمنجّزية العلم المتأخّر معلوماً لا فرق فيه بين أن يكون السبق فيه زمانياً ـ كما هو الحال في المثال السابق ـ أو رتبياً ولو فرض الاقتران بين المعلومين في الزمان.

ومن هذا القبيل العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين ، والعلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي لأحدهما أو الإناء الآخر ، فإنّ المعلوم بالعلم الأوّل أسبق رتبةً من المعلوم بالعلم الثاني ، إذ في مرتبةٍ سابقةٍ على الملاقاة يعلم بنجاسة أحد الإناءين.

وهذا يعني : أنّ التكليف في الإناء الآخر منجّز في مرتبةٍ سابقةٍ على العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الإناء الآخر. ومعه لا يصلح العلم الإجماليّ الثاني للتنجيز ، بل يخرج عن كونه علماً إجمالياً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير [1].

وهذه الأُمور الثلاثة كلّها محلّ إشكال.

أمّا الأمر الأوّل فلا شكّ في إناطة تنجيز العلم الإجماليّ بأن يكون علماً

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

بالتكليف المولويّ على كلّ تقدير، غير أنّ هذا المعنى لا ينتفي عن العلم الإجماليّ لمجرّد وجود منجّزٍ عقليٍّ في واحدٍ معيّنٍ من أطرافه؛ لأنّ المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الإجماليّ علماً به: الإلزام المولويّ، والعلم الإجماليّ بالإلزام المولويّ ثابت فعلاً، ولا ينافيه فرض وجود منجّزٍ عقليٍّ في أحد أطرافه، بل ولا وجود منجّزٍ شرعيٍّ كذلك.

نعم، لو كان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الإجماليّ علماً به الكلفة المساوقة للتنجّز لصحّ القول بعدم وجود علمٍ إجماليٍّ بالتكليف، مع وجود منجّزٍ تعيينيٍّ في أحد الطرفين؛ لأنّ الكلفة فيه محرزة وجداناً، ولكنّ الكلفة بهذا المعنى مرجعها إلى التنجيز، ونحن نتكلّم عن العلم الإجماليّ الذي يقع موضوعاً للمنجّزية، وما هو موضوع للمنجّزية إنّما هو العلم الإجماليّ بالإلزام المولويّ، لا العلم الإجماليّ بالكلفة المساوقة للمنجّزية.

فتفسير خروج العلم الإجماليّ عن المنجّزية بوجود منجّزٍ تعيينيٍّ سابقٍ لأحد طرفيه بعدم كونه علماً إجمالياً بالتكليف على كلّ تقديرٍ غير صحيح.

ولهذا ذهب المحقّق العراقيّ[1] ﴿رحمه الله﴾ في تفسير ذلك إلى تقريبٍ آخر، وهو: عدم صلاحية العلم الإجماليّ للمنجّزية؛ لأنّ المتنجّز لا يتنجّز، كما أشرنا سابقاً.

والصحيح لدينا: أنّ انحلال العلم الإجماليّ في موارد وجود منجّزٍ تعيينيٍّ في أحد طرفيه ليس لزوال صلاحيته للمنجّزية، لا بملاك خروجه عن كونه علماً إجمالياً بالتكليف، ولا بملاك أنّ المتنجّز لا يتنجّز، وإنّما هو انحلال ناشئ من جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف بدون معارض، وتفصيل الكلام في ذلك

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

في علم الأُصول[١].

وأمّا الأمر الثاني فلو سلّم الأمر الأوّل فلا مجال لقبول الثاني ؛ لأنّ العلم بمعلومٍ سابقٍ يستحيل أن يكون منجّزاً له إلّا من حينه ؛ لأنّ العلم بالنسبة إلى حكم العقل بالمنجّزية ليس طريقاً ؛ بل هو موضوع ، غاية الأمر أنّه موضوع بما هو كاشف ، فلا منجّزية قبل العلم.

وكون العلم بمعلومٍ سابقٍ مقتضياً لترتيب الأثر من ذلك الزمان ليس معناه سبق التنجيز ، بل تعلّق التنجيز الحادث عند حدوث العلم بتمام قطعات المعلوم ، فالمعلوم على امتداده يتنجّز من الآن ، أي من حين حدوث العلم ، وفرق بين تنجّز التكليف السابق فعلاً والتنجّز السابق ، كما هو واضح ، ومعه لا يكون مجرّد سبق أحد المعلومين منشأً لانحلال العلم الإجماليّ بالمعلوم المتأخّر.

ثمّ لو سلّم أنّ العلم المتأخر ذا المعلوم المتقدّم ينجّز معلومه من حينه بحيث يكون التنجّز سابقاً على العلم ، ولكن إنّما يوجب انحلال العلم المتقدّم ذي المعلوم المتأخّر ، وخروجه عن كونه علماً بالتكليف ـ حسب تصورات المحقّق النائيني ﷺ ـ إذا تعيّن هو لمنجّزية الطرف المشترك دون العلم المتقدّم ، وهذا بنفسه يحتاج إلى نكتةٍ إضافية ، فلو علم بنجاسة أحد الإناءين يوم السبت ثم علم يوم الأحد بنجاسة يوم الجمعة : إمّا في الأحمر من ذَينك الإناءين ، وإمّا في إناءٍ ثالثٍ يتوقّف انحلال العلم الحاصل يوم السبت على أن تكون نجاسة الإناء الآخر في يوم السبت منجّزةً من قبل العلم الإجماليّ المتأخّر الحاصل يوم الأحد ؛ لكي يخرج بذلك علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير ، مع أنّ هذا بلا معيّن ؛ لأنّ كلّاً من العلمين صالح في نفسه لتنجيز تلك القطعة من

(١) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٥ : ١٨٣ ـ ٢٠٣.

نجاسة الإناء الآخر الواقعة في يوم السبت.

وأمّا الأمر الثالث فيرد عليه: أنّ نجاسة الإناء الآخر الواقعة طرفاً للعلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين هي نفس نجاسته الواقعة طرفاً للعلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الإناء الآخر، ولا معنى لفرض السبق والتأخّر الرتبيّ بينهما، فالطرف المشترك بين العلمين إذاً واحد، ونسبته إلى العلمين على نحوٍ واحد.

نعم، الطرفان المختصّان وهما: نجاسة الإناء الملاقى ـ بالفتح ـ ونجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ بينهما طولية وترتّب، ولكنّهما حكمان في موضوعين، وثبوت أحدهما بمنجّزٍ سابقٍ لا يمنع عن كون الآخر تكليفاً جديداً زائداً بنحوٍ يكون العلم الإجماليّ به منجّزاً.

وقد اتّضح حتّى الآن: أنّ هذه الوجوه التي اُفيدت لإبطال تنجيز العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، وإجراء أصالة الطهارة في الملاقي لا يتمّ شيء منها. وعليه فلا تجري أصالة الطهارة في الملاقي، بل تسقط بالمعارضة بناءً على الإشكال المتقدّم في سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة.

ولكنّ هذا لا يعني وجوب الاجتناب عن الملاقي مطلقاً، بل يجوز مع ذلك نفي بعض آثار النجاسة عنه ظاهراً في بعض الموارد وإن لم يحكم بطهارته؛ وذلك فيما إذا لم يكن الطرف الآخر مجرىً لأصالة الحلّ والبراءة، بل كان الأصل الجاري فيه متمحّضاً في الاستصحاب وأصالة الطهارة، وكان الملاقي ـ بالكسر ـ في نفسه مجرىً لأصالة الحلّ والبراءة، بأن كانت نجاسته المشكوكة موضوعاً لحرمة الشرب أو الأكل، أو للمانعية في الصلاة، ففي مثل ذلك تجري أصالة الحلّ أو البراءة عن المانعية في الملاقي ـ بالكسر ـ بدون معارض، لا لأنّه أصل طوليّ، بل لأنّه أصل لا يوجد في الطرف الآخر ما يسانخه.

والمختار في محلّه: أنّه كلّما وجد في طرفي العلم الإجماليّ أصلان متسانخان واختصّ أحدهما بأصلٍ لا مسانخ له في الآخر سقط المتسانخان، وبقي الأصل المختصّ جارياً بلا معارضٍ، سواء كان عرضياً أو طولياً.

فإن قيل: إنّ الأصل في الطرف الآخر يعارض كلّاً من الأصل المسانخ له في هذا الطرف والأصل المختصّ به، فأصالة الطهارة في الطرف الآخر ـ مثلاً ـ تعارض أصالة الطهارة في هذا الطرف وأصالة الإباحة معاً.

قلنا: إنّ معارضة أصالة الطهارة لأصلٍ آخر مرجعها إلى معارضة دليلها لدليل الأصل الآخر، ولدينا دليلان: أحدهما دليل أصالة الطهارة، والآخر دليل أصالة الحلّ، وهناك معارضة داخلية في دليل أصالة الطهارة بين فردين منه؛ لأنّ برهان عدم تعقّل الترخيص في المخالفة القطعية يوجب عدم إمكان الجمع بين فردين منه.

فإن قيل: إنّ هذا البرهان بمثابة القرينة اللبّية المتّصلة أوجب الإجمال في دليل قاعدة الطهارة، ومعه يستحيل أن يكون معارضاً لدليل أصالة الحلّ أو البراءة، فتجري أصالة الإباحة بلا معارض.

وإن قيل: بأنّ هذا البرهان بمثابة القرينة المنفصلة لم يمنع عن انعقاد ظهورين في دليل أصالة الطهارة للشمول لكلٍّ من الطرفين، وحينئذٍ يكون ظهوره في الشمول للطرف الآخر معارضاً لظهوره للشمول لهذا الطرف، (ولظهور دليل أصالة الحلّ للشمول لهذا الطرف)[1]، ويسقط الجميع بالمعارضة. فالمدار على نكتة أنّ البرهان المذكور هل يلحق بالقرائن المتّصلة ـ كما هو الظاهر ـ أو المنفصلة؟

---

(١) ما بين القوسين أثبتناه من نسخة النجف، وقد سقطت من نسخة بيروت.

مسألة ( ٧ ) : إذا انحصر الماء في المشتبَهَين تعيّن التيمّم. وهل تجب إراقتهما، أوْ لا ؟ الأحوط ذلك، وإن كان الأقوى العدم [١].

---

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين :

أحدهما : في تشخيص حكمها على ضوء القواعد.

وتحقيق ذلك : أنّ الوضوء يتصوّر على أنحاء :

فتارةً يتوضّأ المكلّف بكلا الماءين تباعاً دون أيّ عناية.

وأُخرى يتوضّأ بأحدهما، ثمّ يصلّي، ثمّ يتوضّأ بالآخر ويصلّي.

وثالثةً يتوضّأ بأحدهما ويصلّي، ثمّ يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضّأ به ويصلّي.

ورابعةً يتوضّأ بأحدهما، ثمّ يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضّأ به ويصلّي.

ولا شكّ في بطلان الصورة الأُولى ؛ للعلم فيها ببطلان الوضوء الثاني، وبنجاسة البدن وعدم إحراز الطهارة الحَدَثيّة ؛ لاحتمال كون الطاهر هو الثاني.

وكذلك الصورة الثانية فإنّه وإن لم يعلم بوقوع الصلاة في النجس ولكنّه يعلم ببطلان الوضوء الثاني، ولا يحرز وقوع الصلاة مع الطهارة الحدثية.

وأمّا الصورة الثالثة فلا إشكال في صحّتها على القاعدة ؛ لاقتضائها إحراز وقوع صلاةٍ مع الطهارة الحدثية والخبثية.

وإنّما الكلام في الصورة الرابعة، فإنّ هذه الصورة وإن كانت تقتضي إحراز الطهارة الحدثية ولكنّها توجب من ناحيةٍ أُخرى محذور الوقوع في النجاسة، وذلك بأحد بيانين :

البيان الأوّل : ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ[١] من إجراء استصحاب بقاء النجاسة المعلومة تفصيلاً حين غسل مواضع الوضوء بالماء الثاني وقبل أن ينفصل عنها ماء الغسالة فيما إذا فرض قلّة الماء الثاني، ولا يعارض باستصحاب الطهارة المعلومة إجمالاً في أحد الزمانين : إمّا زمان ما بين الملاقاة بين الماءين، وإمّا زمان ما بعد الانفصال ؛ لعدم جريان الاستصحاب في مجهول التأريخ في مقابل الاستصحاب الجاري في معلوم التأريخ.

وأمّا بناءً على عدم التفرقة بين المجهول والمعلوم تأريخه في موارد توارد الحالتين فالاستصحابان متعارضان، كما هو الصحيح، وتجري حينئذٍ أصالة الطهارة.

البيان الثاني : ما ذكره المرحوم المشكينيّ ﷺ[٢] في حاشيته على الكفاية من تصوير علمٍ إجماليٍّ في المقام حين بِدء المكلّف بغسل وجهه بالماء الثاني، فإنّه يعلم إجمالاً إمّا بنجاسة وجهه، أو بنجاسة سائر أعضاء وضوئه.

وهذا العلم الإجماليّ : تارةً يقرَّب تأثيره على أساس قواعد تنجيز العلم الإجماليّ، ويقال : إنّ مجرّد خروج سائر الأطراف بعد ذلك عن الطرفية بغسلها بالماء الثاني لا يبطل تنجيز العلم الإجماليّ، كما تقدّم.

وأُخرى يقرَّب تأثيره باستصحاب بقاء النجاسة المعلومة في البدن إلى ما بعد تطهير سائر الأعضاء بالماء الثاني.

أمّا التقريب الأوّل فقد يقال بعدم تنجيز هذا العلم الإجماليّ، بناءً على أنّ

---

(١) كفاية الأُصول : ٢١٦.

(٢) كفاية الأُصول (بحاشية المشكيني) ١ : ٢٨٠ ذيل قول المصنّف : أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً.

الأُصول تجري في أطراف العلم الإجماليّ إذا لم تؤدِّ إلى الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية؛ وذلك لأنّ إجراء أصالة الطهارة في الوجه وفي سائر الأعضاء لا يؤدّي إلى محذور الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية؛ لأنّ الأداء إلى هذا المحذور إن كان بلحاظ اقتضاء الأُصول المذكورة الترخيص في الصلاة فعلاً فهو غير صحيح؛ لأنّ الصلاة فعلاً محكومة بالبطلان على كلّ حال؛ لاستصحاب بقاء الحدث، وعدم إحراز الوضوء بالماء الطاهر إلى أن يتمّ غسل سائر الأعضاء بالماء الثاني والتوضّؤ به، وعندئذٍ لا يكون الترخيص في إيقاع الصلاة إلّا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية لذلك العلم الإجماليّ بالنجاسة.

وليس التكليف بلحاظ الحدث والتكليف بلحاظ الخبث تكليفين مستقلّين ليقال: إنّ جريان أصل الطهارة فعلاً يوجب المحذور ـ محذور المخالفة القطعية ـ بلحاظ التكليف الأوّل، وانضمام ذلك إلى مخالفة التكليف الثاني لا يدفع المحذور. بل إنّ مرجع التكليفين إلى التكليف الواحد بإيقاع الصلاة مع الطهارتين، ولم يحصل من ناحية إجراء أصالة الطهارة في الوجه وسائر الأعضاء ترخيص في تطبيق هذا الواجب على ما يعلم إجمالاً بعدم كونه مصداقاً له، إذ قبل إتمام الغسل بالماء الثاني لا تجوز الصلاة على كلّ حال، سواء جرت أصالة الطهارة في أعضاء الوضوء جميعاً، أو لا؛ لعدم إحراز ارتفاع الحدث، وبعد إتمام الغسل بالماء الثاني يخرج غير الوجه من أعضاء الوضوء عن الطرفية للعلم الإجماليّ المذكور بالنجاسة، ومعه لا يبقى له إلّا طرف واحد، فلا يكون الترخيص في الصلاة إلّا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية.

وأمّا التقريب الثاني فتحقيقه: أنّ المانعية للنجاسة بعد الفراغ عن انحلاليّتها وتكثّرها بتكثّر النجاسة إن كانت تثبت لكلّ فردٍ من النجاسة بما هي مضافة إلى موضعها المخصوص من البدن أو الثوب فالأثر الشرعيّ ثابت للفرد، وفي مثل

ذلك لا يجري استصحاب النجاسة المذكورة في المقام؛ لأنّ المستصحب: إن كان هو النجاسة المضافة إلى موضعها المخصوص فهو من استصحاب الفرد المردّد؛ للقطع بأنّ هذا الموضع ارتفعت عنه النجاسة لو كانت حادثةً فيه، وذاك الموضع لم ترتفع عنه على فرض حدوثها، فلا شكّ في البقاء والارتفاع.

وإن كان المستصحب جامع النجاسة ـ أي نجاسة البدن بدون تشخيص ـ فهذا متعذّر؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر الشرعيّ المطلوب إثباته ـ وهو المانعية ـ مترتّب على الفرد، لا على الجامع، أي على نجاسة اليد بما هي يد مثلاً، لا على نجاستها بما هي بدن.

وأمّا إذا كانت المانعية ثابتةً ـ حسب المستظهر من دليلها ـ لكلّ نجاسةٍ بما هي نجاسة البدن، لا بما هي نجاسة اليد أو الرجل أو الوجه جرى استصحابها، وكان من القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وبذلك يظهر ميزان التمييز بين استصحاب الفرد المردّد المحقّق عدم جريانه واستصحاب القسم الثاني من الكلّي، فإنّهما وإن كانا متّحدين مورداً ولكن متى كان الأثر ثابتاً للجامع جرى الاستصحاب، وكان من القسم الثاني، ومتى كان ثابتاً للفرد بعنوانه تعذّر جريانه، وكان من استصحاب الفرد المردّد.

ومن ذلك ينقدح الجواب على الشبهة العَبَائيَّة[1] القائلة: بأنّ لازم جريان استصحاب الكلّي أنّ أحد طرفي العلم الإجماليّ لو غسل ولاقت يدي غير المغسول ثمّ المغسول يحكم بنجاستها بمجرّد ملاقاة المغسول رغم العلم بطهارته؛ لإجراء استصحاب بقاء النجاسة في أحد الطرفين، فتكون اليد ملاقيةً لمستصحب النجاسة فيحكم بنجاستها.

---

(١) راجع نهاية الأفكار ٤: ١٣٠، وفوائد الأُصول ٤: ٤٢٢.

والجواب : أنّ نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أثر شرعيّ لنجاسة ذات الملاقى بالخصوص ، فنجاسة ملاقي الوجه النجس ـ مثلاً ـ أثر شرعيّ لنجاسة الوجه بما هي نجاسة للوجه ، لا لنجاسة الوجه بما هي نجاسة للبدن على الإجمال ، وهذا يعني : أنّ الأثر مترتّب على الفرد ، لا على الجامع .

فإن أُريد إثبات نجاسة اليد باستصحاب نجاسة ذات ذلك الطرف الذي كان نجساً فهو من استصحاب الفرد المردّد .

وإن أُريد إثباتها باستصحاب النجاسة بمقدار ما هي مضافة إلى الجامع بين الطرفين فليست موضوعاً للحكم الشرعيّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ .

ثمّ لو فرضنا استلزام الصورة الرابعة للابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية فلابدّ أن نعرف أنّه هل يكفي في تطبيق الروايات[1] الخاصّة الآمرة بالتيمّم والإعراض عن الماءين ، على القاعدة ، كما حاوله المحقّق الخراساني ﴿قدس سره﴾[2] ، بدعوى : أنّ ذلك من أجل التحفّظ من محذور النجاسة الخبثية ؟

وفي هذا المجال ينبغي توضيح أمرين :

أحدهما : أنّ ذلك كلّه لو سلّم فهو لا يكفي لتطبيق النصّ على القاعدة ، إذ لا يفسّر تجاوز النصّ عن الصورة الثالثة الخالية من المحذور .

والآخر : أنّا لو قطعنا النظر عن الصورة الثالثة وسلّمنا بمحذور النجاسة الخبثية في الصورة الرابعة فهل أنّ القاعدة كانت تقتضي ـ لولا النصّ ـ تقديم رعاية هذا المحذور والانتقال إلى التيمّم ؟

قد يقال ذلك ؛ لأجل أنّ الطهارة الخبثية مقدّمة على الطهارة الحدثية المائية

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥١ و ١٥٥ ، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ و ١٤ .

(٢) أنظر كفاية الأُصول : ٢١٦ .

في مورد التزاحم، ومقتضى ذلك الانتقال إلى التيمّم.

ولتحقيق هذه النقطة يجب أن نتكلّم في ملاك تقديم الطهارة الخبثية على الحدثية عند وجدان ماءٍ واحدٍ لا يكفي إلّا لأحد الأمرين؛ لكي نعرف أنّ ذلك الملاك ـ على القول به في ذلك الفرض ـ هل ينطبق على محلّ الكلام، أو لا ؟

وتوضيح ذلك: أنّ تقديم الطهارة الخبثية في فرض عدم كفاية الماء لرفع الحدث والخبث معاً: إمّا أن يكون بملاك أنّ موضوع دليل وجوب الوضوء القدرة الشرعية، ودليل وجوب رفع الخبث يرفع القدرة الشرعية، فيكون حاكماً على دليل وجوب الوضوء ورافعاً لموضوعه. أو بملاك أنّ القدرة المأخوذة في كلٍّ من الدليلين عقلية، وبهذا يحصل التكافؤ بين الدليلين، غير أنّه يقدَّم دليل وجوب الطهارة الخبثية: إمّا تطبيقاً لقوانين باب التزاحم على القول بتعقّل التزاحم بين الواجبات الضمنية، أو تطبيقاً لقوانين باب التعارض على القول بعدم تعقّل التزاحم بينها.

أمّا الملاك الأوّل فلا ينطبق على المقام؛ لأنّ المأخوذ في موضوع دليل وجوب الوضوء القدرة الشرعيّة على متعلّقه، وخطاب «لا تصلِّ في النجس» لا يكون معجزاً مولوياً عن الوضوء بالماء الطاهر من الماءين المشتبهين، وإنّما يعجز عن الاحتياط بالجمع بين الوضوء بهذا الماء وبذاك؛ لأنّ الجمع هو الذي يؤدّي إلى الابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية دون الوضوء بأحدهما، ولم يؤخذ في موضوع وجوب الوضوء القدرة الشرعية على الجمع وعلى الموافقة القطعية، بل القدرة الشرعية على الموافقة الواقعية لخطابه، وهي حاصلة، فلا موجب لحكومة خطاب «لا تصلّ في النجس» عليه، بل الدليلان كلاهما فعليّان.

وأمّا الملاك الثاني فهو أيضاً لا ينطبق، إذ لا معنى لفرض التعارض بين دليلي: «توضّأْ» و«لا تصلِّ في النجس» بعد إمكان جعلهما معاً في الواقع، فإنّ

ميزان التعارض استحالة الجمع بينهما في عالم الجعل، ولا استحالة في المقام، فلا يتحقّق تعارض ليصل الكلام إلى دعوى تقديم أحد الدليلين على الآخر.

وكما لا تعارض بين الجعلين لا تزاحم بين الواجبين؛ لعدم عجز المكلف عن الجمع بينهما، وإنّما هو عاجز عن تحصيل العلم بالجمع بينهما.

وعليه فإطلاق كلٍّ من الدليلين ثابت، ومقتضى ذلك وجوب الصلاة مع الوضوء وعدم النجاسة، وهو وجوب يعقل جعله؛ لعدم كونه تكليفاً بغير المقدور. غاية الأمر أنّ المكلّف لا يتمكّن من تحصيل العلم بإتيان هذا الواجب؛ لأنّه إن توضّأ بكلا الماءين بالنحو المقرّر في الصورة الرابعة أحرز الوضوء ولكن لم يحرز الطهارة الخبثية. وإن اكتفى بالوضوء بأحدهما أحرز الطهارة الخبثية ـ ولو بالأصل ـ ولكن لم يحرز الوضوء. ومقتضى القاعدة حينئذٍ التنزّل إلى الموافقة الاحتمالية للواجب المعلوم، لا تبديله بالتيمّم مع فعلية إطلاق دليل وجوب الوضوء.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني فهو في ملاحظة النصّ الوارد في المقام.

ففي رواية سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماءٍ غيره؟ قال: «يهريقهما ويتيمّم»[1]. ومثلها رواية عمّار[2].

والكلام يقع في هذا النصّ ـ بعد وضوح رفع اليد به عن مقتضى القاعدة ـ في تشخيص الموضوع تارةً، وتحديد المحمول أُخرى.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥٥، الحديث ١٤.

أمّا من ناحية الموضوع فالظاهر اختصاص مورد النصّ بالماءين القليلين، فيبقى الباقي تحت القاعدة. ووجه الاختصاص: التعبير بقوله: «وقع في أحدهما قذر» الظاهر في الانفعال بالملاقاة. ويؤيّده عنوان الإناء المناسب لذلك، وكذلك فرض كون الإناء معه.

وأمّا من ناحية المحمول فهناك أمران: أحدهما الأمر بالإراقة، والآخر الأمر بالتيمّم.

أمّا الأمر بالإراقة فقد يقال بعد وضوح عدم كونه أمراً مولويّاً نفسياً ولو بقرينة الارتكاز: إنّه يتكفّل وجوباً استطراقياً، بمعنى وجوب الإراقة تحقيقاً لموضوع وجوب التيمّم، وهو الفقدان.

ويرد عليه: أنّ مقتضى ذلك عدم تحقّق موضوع وجوب التيمّم قبل الإراقة، وهو يساوق وجوب الوضوء، فيكون إيجاب الإراقة المعجِّز عن وجوب الوضوء غير عقلائي، فلا يصحّ حمل الدليل على مثل هذا المفاد.

نعم، لو فرض أنّ الفقدان كان قيداً للواجب لا للوجوب رجع إلى الأمر بالتيمّم المقيّد بالفقدان، ولكنّ قيدية الفقدان للواجب بصورة مستقلّةٍ عن تقييد الوجوب به لمّا كان أمراً غير معهودٍ ولا مفهومٍ عرفاً فلا يكون الدليل ظاهراً في ذلك، بل هو ظاهر في الإرشاد إلى عدم الانتفاع بالماء. أو هو على الأقلّ محتمل لذلك بنحوٍ يوجب الإجمال، فلا ملزم نفسيّ أو شرطيّ بالإراقة.

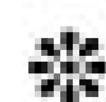
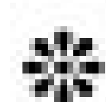
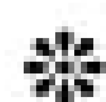
وأمّا الأمر بالتيمّم فقد يستدلّ به على تعيّنه بنحوٍ لا يجوز الوضوء حتّى بالنحو المتقدّم في الصورة الثالثة. ولكنّ الظاهر عدم دلالته على ذلك؛ لأنّه أمر في مورد توهّم الحظر، ومثل هذا الأمر لا يدلّ على أكثر من المشروعية. فالمكلّف مخيّر في مورد النصّ بين التيمّم وبين الوضوء بالنحو المشار إليه، وبذلك يقيّد إطلاق دليل وجوب الوضوء المقتضي لتعيّن الوضوء ولو باستعمال الصورة الثالثة،

مسألة ( ٨ ) : إذا كان إناءان : أحدهما المعيَّن نجس، والآخر طاهر، فأُريق أحدهما ولم يعلم أنّه أيّهما فالباقي محكوم بالطهارة (١).

وهذا بخلاف ما لو كانا مشتبَهَين وأُريق أحدهما فإنّه يجب الاجتناب عن الباقي (٢).

---

وبعد رفع اليد عن إطلاقه المقتضي للتعيّن بروايات الباب يثبت التخيير المذكور. بل لو فرض استعمال الماء في الوضوء بالنحو المذكور في الصورة الرابعة صحّ الوضوء أيضاً، تمسّكاً بإطلاق دليله، حتّى لو قيل باستلزام هذه الصورة للابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية، غاية الأمر أنّ المكلّف على هذا التقدير يكون مقصّراً في تفويت الطهارة الخبثية على نفسه بسوء اختياره، بعدوله عن الصورة الثالثة إلى الرابعة.

(١) لجريان الأُصول المؤمِّنة، وعدم وجود علم إجماليٍّ موجب لتعارضها؛ لأنّ العلم الإجماليّ لم يحصل إلّا بعد إراقة أحد الإناءين، وخروجه بذلك عن محلّ الابتلاء، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً، ولا الأُصول متعارضة، إلّا إذا كان للمُراق أثر فعلي، من قبيل ما لو كان قد توضّأ به، أو لاقاه بثوبه فإنّ أصالة الطهارة في المُراق تجري حينئذٍ بلحاظ الأثر الفعلي، وتسقط بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الباقي.

(٢) كما تقدّم في المسألة الخامسة[1]؛ لأنّ العلم الإجماليّ حدث في ظرف دخول الطرفين معاً في محلّ الابتلاء، فكان علماً إجمالياً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، وسبباً لتساقط الأُصول بالمعارضة.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٦٢.

والفرق : أنّ الشبهة في هذه الصورة بالنسبة إلى الباقي بَدْوية، بخلاف الصورة الثانية فإنّ الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأوّل وقد حكم عليه بوجوب الاجتناب.

مسألة ( ٩ ) : إذا كان هناك إناء لا يعلم أنّه لزيدٍ أو لعمروٍ والمفروض أنّه مأذون من قبل زيدٍ فقط في التصرّف في ماله لا يجوز له استعماله (١).

وكذا إذا علم أنّه لزيدٍ ـ مثلاً ـ لكن لا يعلم أنّه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

---

(١) وقد قيل في توجيه ذلك : بأنّ استصحاب عدم إذن المالك ينقّح موضوع حرمة التصرّف المركّب من كون المال للغير وعدم إذن المالك، والجزء الأوّل محرز بالوجدان، والثاني بالاستصحاب، فتثبت الحرمة[1].

والتحقيق : أنّ ملكية الغير للمال وعدم الإذن منه اللذَين يتألّف منهما موضوع الحرمة : تارةً يكونان جزءين عرضيّين في موضوع الحرمة، فكلّ من الملكية والإذن المأخوذ عدمه يضافان إلى ذات الغير في مرتبةٍ واحدة. وأُخرى يكونان جزءين طوليّين، بمعنى أنّ الإذن المأخوذ عدمه لا يضاف إلى ذات الغير، بل إليه بما هو مالك.

فعلى الأوّل لا يمكن في المقام إجراء استصحاب عدم الإذن؛ لأنّ المراد إن كان عدم الإذن المقيّد بالمالك بما هو مالك فليس هذا جزء الموضوع للحكم

---

(١) لم نعثر عليه.

الشرعي، فلا يجري استصحابه. وإن كان المراد عدم الإذن من ذات المالك فهو جزء لموضوع الأثر الشرعي، ولكنّه من قبيل استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّ ذات المالك مردّد بين زيدٍ وعمرو، وعدم الإذن من الأوّل مقطوع الارتفاع، ومن الثاني مقطوع البقاء.

ومنه يعلم: أنّه لو علم بأنّ المال لزيد وتردّد أمر الإذن بين أن يكون صادراً منه أو من عمروٍ لا إشكال في جريان استصحاب عدم الإذن، حتى لو فرض أنّ الإذن لوحظ بما هو مضاف إلى ذات المالك في عرض إضافة الملكية إليه، لا في طول ذلك؛ لأنّ استصحاب عدم صدور الإذن من ذات زيدٍ تامّ الأركان، فتثبت به الحرمة.

ثمّ إنّ لازم إجراء الاستصحاب في فرض تردّد المالك بين الآذن وغيره، والبناء على أنّ الإذن مضاف إلى المالك بما هو مالك أن ينسدّ باب استصحاب مالكيّة زيدٍ للمال إذا كنّا نشكّ في بقائها مع العلم بإذنه فعلاً؛ لأنّ هذا الاستصحاب لا يثبت النسبة التقييدية الملحوظة بين الإذن والملكية، أي لا يثبت صدور الإذن من المالك.

فإذنُ الغير ومالكيّته إن لوحظا بنحو العرضية والتركيب لم يجرِ استصحاب عدم الإذن في فرض تردّد المالك بين الآذن وغيره؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردّد.

وإن لوحظا بنحو الطولية والتقييد لم يجرِ استصحاب الملكية في فرض الشكّ في بقائها، مع إحراز الإذن فعلاً لإثبات جواز التصرّف، وإنّما يجري هذا الاستصحاب إذا قيل بأنّ ملكية الغير وإذنه مأخوذان بنحو العرضية والتركيب، فيثبت أحدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب.

مسألة ( ١٠ ) : في الماءين المشتَبَهَيْن إذا توضّأ بأحدهما أو اغتسل، وغسل بدنه من الآخر ثمّ توضّأ به أو اغتسل صحّ وضوؤه أو غسله على الأقوى [١]. لكنّ الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماءٍ معلوم الطهارة، ومع الانحصار، الأحوط ضمّ التيمّم أيضاً [٢].

---

(١) تقدّم تحقيق ذلك في المسألة السابعة.

(٢) كأنّه استشكل في صحّة الوضوء بالنحو المذكور، دون فرقٍ بين فرض الانحصار وعدمه.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ جهة الاستشكال أحد أمور:

الأوّل: دعوى أنّ دليل وجوب الوضوء مفاده الوجوب التعييني، ومع العلم بعدمه بلحاظ النصّ الخاصّ لا يبقى دليل على أصل تشريع الوضوء والأمر به ولو تخييراً، فيقع باطلاً؛ لعدم إحراز الأمر به.

وهذه الدعوى لو تمّت في فرض الانحصار فلا تجري في فرض عدم الانحصار؛ لأنّ الأمر التعيينيّ بالوضوء محرز بدليله في هذا الفرض، فلا مانع من التمسّك بإطلاقه.

ولكنّ الدعوى في نفسها غير صحيحةٍ؛ لأنّ النصّ الخاصّ بعد عدم استفادة الالتزام بالتيمّم من الأمر الوارد فيه ـ لوروده في مورد توهّم الحظر ـ لا يقتضي إلّا تقييد إطلاق دليل الأمر بالوضوء المقتضي للتعيينية، دون رفع اليد عنه رأساً.

الثاني: دعوى ظهور الأمر بالتيمّم في الإلزام التعيينيّ به، ومعه يسقط دليل وجوب الوضوء في المقام.

وهذه الدعوى لو تمّت في فرض الانحصار فلا تجري في فرض عدم الانحصار؛ لأنّ المقيّد لدليل وجوب الوضوء ـ وهو الإلزام التعيينيّ بالتيمّم ـ

مخصوص بصورة الانحصار.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الوضوء بالنحو المذكور إذا كان ساقطاً بنحوٍ ينتقل الشارع منه إلى التيمّم ـ وهو بدل طوليّ ـ فكيف لا ينتقل منه إلى البدل العرضيّ في فرض عدم الانحصار؟!

ولكنّ هذه الدعوى في نفسها ساقطة؛ لما تقدم من أنّ النصّ الخاصّ لا دلالة فيه على أكثر من مشروعية التيمّم.

الثالث: دعوى حرمة الوضوء؛ لكونه مُوقِعاً للمكلّف في تفويت الطهارة الخبثية، ومع حرمته يقع باطلاً.

وهذه الدعوى لا يفرق فيها بين فرض الانحصار وعدمه. ولكنّها ساقطة؛ لأنّ الواجب هو الصلاة مع عدم النجاسة، والوضوء بالماء الطاهر من المشتَبَهين ليس في نفسه مصداقاً لمخالفة خطاب «صلِّ مع عدم النجاسة» ليكون حراماً، وإنّما هو ملازم مع تفويت الطهارة الخبثية، فلا محذور في التقرّب به ووقوعه صحيحاً.

الرابع: دعوى أنّ الامتثال التفصيليّ مقدّم على الامتثال الإجماليّ.

وهذه الدعوى تجري في فرضَي الانحصار، وعدمه؛ لأنّ الوضوء بالماء الثالث في فرض عدم الانحصار امتثال تفصيليّ، فيقدَّم على الوضوء بالنحو المفروض بالماءَين المشتَبَهين.

وهذه الدعوى ساقطة؛ لعرضيّة الامتثالين، كما حقّقنا في الأُصول[1].

فاتّضح ممّا ذكرناه: أنّ الوضوء بالماءَين المشتَبهَين بالنحو المذكور في المتن يقع صحيحاً على كلّ حالٍ في فرضَي الانحصار وعدمه. ولا ينافي ذلك

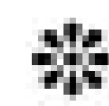
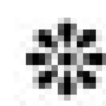
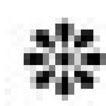
---

(١) بحوث في علم الاصول ٤: ١٧٣ ـ ١٧٨.

مسألة ( ١١ ) : إذا كان هناك ماءان توضّأ بأحدهما أو اغتسل، وبعد الفراغ حصل له العلم بأنّ أحدهما كان نجساً ولا يدري أنّه هو الذي توضّأ به أو غيره، ففي صحة وضوئه أو غسله إشكال (١)؛ إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محلّ إشكال.

---

استحقاق العقاب بلحاظ تفويت الطهارة الخبثية فيما إذا فرض عدم وجود ماءٍ آخر يمكن رفع النجاسة به، وقلنا بأنّ الوضوء بالطريقة المذكورة يوجب الابتلاء بمحذور النجاسة.

(١) وقد ذكر السيّد ﷺ في المستمسك[1] في توضيح المسألة: أنّه تارةً يفرض تلف الماء الآخر، وأُخرى يفرض عدم تلفه.

فعلى الأوّل تكون صحّة الوضوء مبنيّةً على أنّ جريان قاعدة الفراغ في الوضوء هل يتوقّف على احتمال الالتفات حين العمل، أوْ لا ؟

فإن قيل بالتوقّف لم تجرِ القاعدة في المقام؛ لأنّ النجاسة المعلومة إجمالاً لم يلتفت إليها إلّا بعد العمل. وإن قيل بعدم التوقّف جرت القاعدة وصحّ الوضوء.

وعلى الثاني يكون العلم الإجماليّ قائماً؛ للعلم الإجماليّ بنجاسة الآخر، أو وجوب الوضوء ثانياً، ومعه يمتنع جريان الأصل المرخّص، فإنّ الوضوء بمنزلة الملاقي ـ بالكسر ـ الذي يمتنع جريان الأصل المرخّص فيه إذا كان العلم الإجماليّ القائم بينه وبين طرف الملاقى ـ بالفتح ـ حاصلاً بعد العلم بالملاقاة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

والتحقيق: أنّ صحّة الوضوء في فرض تلف الماء الآخر قبل حصول العلم بنجاسة أحد الماءين لا تبتنى على جريان قاعدة الفراغ إثباتاً ونفياً؛ لإمكان إحراز صحّة الوضوء بإجراء أصالة الطهارة في الماء الذي توضّأ به بلحاظ أثره الفعليّ وهو صحّة الوضوء، ولا يعارض بأصالة الطهارة في الطرف الآخر؛ لأنّ المفروض تلفه قبل العلم الإجماليّ بالنجاسة، فالوضوء صحيح على أيّ حالٍ: إمّا لقاعدة الفراغ، أو لأصالة الطهارة في الماء.

وأمّا في فرض عدم تلف الطرف الآخر وانحفاظ كلا الماءين حين حصول العلم الإجماليّ بنجاسة أحدهما، فيكون المقام شبيهاً بمسألة ملاقي طرف الشبهة المحصورة، مع حصول العلم الإجماليّ بالنجاسة بعد العلم بالملاقاة، وتكون قاعدة الفراغ في الوضوء بمثابة أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ هناك.

فإن قيل هناك بأنّ أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ تسقط بالمعارضة مع ما يماثلها في الطرف الآخر، وينتهي إلى أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض على أساس طوليّته وكونه في رتبةٍ متأخّرة، وعدم كون العلم الإجماليّ مانعاً عن جريان الأصل في أحد طرفيه إلّا للمعارضة جرى ذلك في المقام، بناءً على جريان قاعدة الفراغ وكونها في طول أصالة الطهارة، وعدم وجود أصلٍ طوليٍّ في مرتبتها في الماء الآخر، كأصالة الإباحة.

وإن قيل هناك بأنّ الطوليّة لا أثر لها في سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة، وإنّما يسقط الأصلان المتسانخان الثابتان بدليلٍ واحدٍ في الطرفين، ويَسْلم عن المعارضة الأصل الذي يختصّ بأحد الطرفين إذا لم يكن مسانخاً ـ أي كان مرجعه إلى دليلٍ آخر ـ ففي المقام تسقط أصالة الطهارة في الماء المتوضَّئ به، وفي طرفه، وفي أعضاء الوضوء، كما تسقط أصالة الحلّ بالمعارضة في الماءين، وتبقى قاعدة الفراغ سليمةً عن المعارض؛ لأنّها من سنخٍ آخر، فلا تعارض

بقاعدة الطهارة في الطرف الآخر.

نعم، إذا افترضنا أنّ الماء المتوضَّئ منه تلف بتمامه حين حصول العلم الإجماليّ بالنجاسة لم تكن أصالة الحلّ متعارضةً في الطرفين، وأمكن حينئذٍ إيقاع المعارضة بين قاعدة الفراغ في الوضوء وأصالة الحلّ في الماء الآخر؛ لأنّهما أصلان من دليلين، ولم تقع معارضة في داخل كلٍّ منهما، فيتعارض الدليلان.

وإن قيل هناك بعلّية العلم الإجماليّ الآبية عن جريان الأصل في أحد الطرفين ولو بدون معارضٍ ما لم ينحلّ العلم الإجماليّ بموجبٍ من موجبات الانحلال، فالعلم الإجماليّ بوجوب الوضوء ثانياً أو نجاسة الماء الآخر منجّز، وينحصر طريق إبطال منجّزيته ـ على القول بالعلّية ـ في دعوى انحلاله وسقوطه عن الصلاحية للتنجيز، بتنجّز أحد طرفيه في المرتبة السابقة.

فكما ادّعي في مسألة الملاقي أنّ العلم الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف منحلّ؛ لكونه في طول العلم الأوّل بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف، فيكون الطرف منجّزاً في المرتبة السابقة على العلم الثاني، ومعه لا يصلح هذا العلم للتنجيز، كذلك قد يدّعى في المقام أنّ العلم ببطلان الوضوء الواقع أو نجاسة الطرف في طول العلم بنجاسة الإناء المتوضَّى منه أو الطرف، فيكون الطرف منجّزاً في المرتبة السابقة، فينحلّ العلم الإجماليّ المتأخّر.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ بطلان الوضوء بنفسه منجّز بالعلم بنجاسة أحد الماءين؛ لأنّها تمام الموضوع للبطلان، بخلاف الملاقي ـ بالكسر ـ فإنّها غير منجّزةٍ بنفس العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الماءين عندهم؛ لأنّها ليست تمام الموضوع لنجاسة الملاقي، بل هي مع الملاقاة، وعليه فبطلان الوضوء منجّز على كلّ حال.

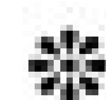
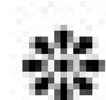
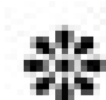
وبما ذكرناه ظهر وجه النظر في ما أفاده في المستمسك: من إمكان المنع

وأمّا إذا علم بنجاسة أحدهما المعيَّن وطهارة الآخر فتوضّأ، وبعد الفراغ شكّ في أنّه توضّأ من الطاهر أو من النجس فالظاهر صحة وضوئه؛ لقاعدة الفراغ (١).

---

من تنجّز بطلان الوضوء بدعوى الانحلال، بناءً على أنّ ترتّب العِلمين القائمين بالموضوع كافٍ في انحلال اللاحق بالسابق. ومن أنّ المتّجه بناءً على ذلك التفصيل بين صورة جمع الماء المتوضَّئ به، وصورة تلفه، ففي الأُولى يبنىٰ على الانحلال، وفي الثانية على عدمه[1].

ووجه النظر: ما عرفت من أنّ دعوى الانحلال في المقام لا أثر لها؛ لأنّ المراد بها إخراج بطلان الوضوء عن المنجّزيّة، مع أنّ بطلان الوضوء يتنجّز بنفس العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الماءين؛ لأنّها تمام الموضوع له، ففرق بينه وبين نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ، فإنّ هذه إنّما كان يترقّب تنجّزها بالعلم الإجماليّ الثاني، فمع انحلاله يزول عنها التنجيز. وأمّا بطلان الوضوء فهو منجّز بالعلم بنجاسة أحد الماءين، فدعوى انحلال العلم الثاني به لا أثر لها. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الماء المتوضّئ به مجموعاً أو تالفاً، إذ على الأوّل يكون لنجاسته أثران يتنجّزان بالعلم الإجماليّ بالنجاسة: أحدهما بطلان الوضوء به، والآخر حرمة شربه. وعلى الثاني ينحصر أثره القابل للتنجّز ببطلان الوضوء.

(١) فإنّ احتمال البطلان هنا لا ينشأ من جهاتٍ يعلم بعدم الالتفات إليها حين العمل، فاحتمال الأذكرية محفوظ، وهذا كافٍ لجريان القاعدة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٦٧.

نعم، لو علم أنّه كان حين التوضّؤ غافلاً عن نجاسة أحدهما يشكل [١].

---

(١) لاختصاصها بموارد احتمال الالتفات، كما بيّنّاه في محلّه.

ثمّ مع عدم جريان القاعدة في هذا الفرض قد يقال بتصحيح الوضوء بإجراء أصل الطهارة في الماء المتوضَّأ به على إجماله؛ لأنّه يشكّ في طهارته ونجاسته فعلاً، ولا معارض لهذا الأصل؛ لعدم وجود علمٍ إجماليٍّ بالنجاسة حتّى تسقط الأُصول بالمعارضة.

والتحقيق: أنّ هذا الأصل من قبيل استصحاب الفرد المردّد، فقد يستشكل فيه: بأنّ أصل الطهارة: إن أُريد إجراؤه في واقع الماء المتوضّى به فهو: إمّا معلوم الطهارة، وإمّا معلوم النجاسة. وإن أُريد اجراؤه في الماء المتوضّى به بهذا العنوان فلا أثر له؛ لأنّ الأثر مترتّب على طهارة ذات الماء، لا على طهارته بما هو مستعمل في الوضوء، بمعنى أنّ الوضوء بالماء وكونه طاهراً مأخوذان بنحو التركيب والعرضية، فلابدّ من الوضوء بماءٍ وكونه طاهراً، وهذا يعيّن إجراء الأصل في ذات الماء، ولو فرض أخذ الموضوع بنحو التقييد وأخذ الطهارة شرطاً بما هي طهارة للماء المتوضّى به بهذا العنوان لمَا أمكن إثبات الشرط باستصحاب الطهارة؛ لكونه مثبتاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ أصل الطهارة يمكن إجراؤه في واقع الماء المتوضّى به، وهو وإن كان مردّداً بين معلوم النجاسة ومعلوم الطهارة ولكن لا محذور مع ذلك في جعل أصالة الطهارة عليه، لا ثبوتاً؛ لأنّ جعل الحكم الظاهري معقول ما دام الواقع غير منجّزٍ بالعلم التفصيليّ، ولا إثباتاً؛ لأنّ المفهوم عرفاً من الغاية في قوله: «حتّى تعلم أنّه قذر» جعل العلم غايةً بما هو منجّز وقاطع للعذر، لا أخذ الشكّ بعنوانه في موضوع الأصل تعبّداً، فلا تكون الغاية حاصلةً، فتجري أصالة الطهارة ويصحّح بها الوضوء.

مسألة ( ١٢ ) : إذا استعمل أحد المشتبَهَين بالغصبية لا يحكم عليه بالضمان إلّا بعد تبيّن أنّ المستعمل هو المغصوب [١].

---

(١) في هذا الفرع يتشكّل علمان إجماليان :

أحدهما : العلم بعدم إذن المالك في التصرّف في أحد المالين.

والآخر : العلم ـ بعد استعمال أحد المالين ـ بضمانه، أو حرمة التصرّف في المال الآخر.

فإن لوحظ العلم الإجماليّ الأوّل وحده وقع الكلام في كفايته لتنجيز الضمان، وإخراجه عن تحت البراءة العقلية المعروفة بينهم. والمعروف عدم صلاحيته لذلك؛ لأنّ عدم إذن المالك في التصرّف في المال المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل تمام الموضوع لحرمة التصرّف وجزء الموضوع للضمان، والجزء الآخر الاستعمال والإتلاف الذي يوجب اشتغال الذمّة بالمال، فالعلم الإجماليّ بعدم الإذن في أحد المالين ينجّز حرمة التصرّف، ولا ينجّز الضمان وشغل الذمّة؛ لعدم كونه علماً بتمام موضوعه.

وهذا يتمّ بالنسبة إلى غير من كان المال داخلاً في عهدته قبل الاستعمال والإتلاف، من قبيل شخصٍ مأذونٍ من قبل صاحب اليد في مالين، غير أنّه يعلم بأنّ صاحب اليد قد غصب أحدهما من مالكه، وأنّ مالكه لا يرضى بالتصرّف فيه، ففي مثل ذلك لا عهدة قبل الاستعمال على المأذون، وعلمه بعدم إذن المالك الواقعيّ علم بجزء الموضوع للضمان وشغل الذمّة، فلو أتلف أحدهما لا يتجزّأ الضمان بذلك العلم.

وأمّا من كان المال داخلاً في عهدته قبل الاستعمال فلا يجري فيه هذا الكلام؛ وذلك من قبيل الغاصب الذي يعلم إجمالاً بأنّ أحد المالين الواقعين تحت

يده قد غصبه، وأنّ الآخر له، ففي مثل ذلك يكون عالماً بوقوع أحد المالين في عهدته قبل الاستعمال والإتلاف؛ لأنّ الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه معلوم إجمالاً، وهو تمام الموضوع للعهدة، والعهدة تقتضي إعادة المال بتمام ما يمكن من خصوصيّاته.

وما يمكن إعادته من غير التالف فعلاً هو تمام الخصوصيّات، حتّى الشخصية. وما يمكن إعادته من التالف غير الشخصية من الخصوصيّات، فوجوب ردّ ما يمكن ردّه من خصوصيّات المال التالف منجّز بنفس العلم الإجماليّ الأوّل.

وأمّا العلم الإجماليّ الثاني فهو نظير العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف؛ لأنّه: تارةً يفرض الإتلاف بعد العلم الإجماليّ بالغصبية. وأخرى يفرض قبله.

فإن فرض الإتلاف بعد العلم الإجماليّ بالغصبية فلابدّ من ملاحظة الملاكات التي يستند إليها من يقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ إذا كانت الملاقاة بعد العلم الإجماليّ بالنجاسة؛ لنرى هل أنّ تلك الملاكات تجري في المقام، أوْ لا؟

فإن كان الملاك في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ وعدم تنجيز العلم الإجماليّ بنجاسته أو نجاسة الطرف هو تأخّره زماناً عن العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ أو الطرف، وسقوط الأُصول في الطرف سابقاً الأمر الذي يجعل الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ بدون معارضٍ فهذا الملاك نفسه جارٍ في المقام؛ لأنّ التأخّر الزمانيّ بنفسه مفروض.

وإن كان الملاك في جريان أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ طوليّته وتأخّره الرتبيّ عن أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ الأمر الذي يوجب

جريانه في مرتبته بدون معارضٍ فهذا الملاك لا يجري في المقام؛ لأنّ أصالة البراءة عن الضمان ووجوب دفع البدل ليست في طول أصالة البراءة عن حرمة التصرّف التكليفية في المال لكي تسقط البراءة عن حرمة التصرّف في المال في المرتبة السابقة بالمعارضة، وتصل النوبة إلى أصالة البراءة عن الضمان بلا معارض.

وإن كان الملاك في عدم تنجيز العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف كونه معلولاً للعلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف فيسقط عن المنجّزية في مرتبته؛ لأنّ الطرف منجّز في المرتبة السابقة بالعلم الأوّل، فهذا الملاك يأتي في المقام؛ لأنّ العلم الإجماليّ بالضمان أو غصبية المال الآخر متأخّر رتبةً عن العلم بغصبية أحد المالين، فينحلّ بتنجّز الطرف المشترك بين العِلمين بالعلم السابق.

ومن لا يرى تمامية كلّ هذه الملاكات هناك يرى أيضاً تنجيز العلم الإجماليّ بالضمان، أو حرمة التصرّف في المال الآخر.

وإن فرض الإتلاف قبل العلم الإجماليّ بالغصبية فهو من قبيل فرض الملاقي قبل العلم الإجماليّ بالنجاسة. فإذا قيل هناك بتنجيز العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف يقال هنا بتنجيز العلم الإجماليّ بالضمان، أو حرمة التصرّف في الآخر.

وقد يُدَّعىٰ: أنّ هذا العلم الإجماليّ غير منجّز في المقام؛ لوجود أصلٍ نافٍ في أحد الطرفين ومثبتٍ في الطرف الآخر، فالضمان مورد للأصل النافي، وحرمة التصرّف في المال الآخر مورد للاستصحاب المثبت، وهو أصالة عدم كون الباقي ملكاً له، أو لمن أذن له في التصرّف فيه لو كان هناك مجيز، حيث إنّ جواز التصرّف في الأموال المتعارفة التي بأيدينا يحتاج إلى سببٍ محلّلٍ له: من

اشترائها، أو هبتها، أو إجازة مالكها. والأصل عدم تحقّق السبب المحلّل، وهو أصل مثبت على وفق العلم الإجماليّ، فلا مانع من جريانه، وبهذا تبقى أصالة عدم حدوث الضمان في الطرف المتلف سليمةً عن المعارض.

وهذه الدعوى غير صحيحة؛ وذلك لأنّ الأصل الجاري في الباقي كثيراً ما يكون بنحوٍ ينقّح موضوع الضمان أيضاً. فمثلاً: إذا فرضنا أنّ المالين يعلم بأنّهما للغير ويعلم إجمالاً بعدم الإذن من الغير في أحدهما فاستصحاب عدم الإذن يكون جارياً في كلا الطرفين، ويثبت به في الباقي حرمة التصرّف، وفي التالف الضمان؛ لأنّ موضوع شغل الذمّة هو إتلاف مال الغير بدون إذنه، وإتلاف مال الغير وجداني، وكونه بلا إذنه بالاستصحاب. ففرض استصحاب عدم الإذن في الباقي يساوق فرض استصحابٍ مماثلٍ في التالف بنحوٍ يتنقّح به موضوع شغل الذمّة، فلا تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن ذلك.

وإذا فرضنا أنّ المكلّف يعلم بأنّ المالين معاً كانا له، وأنّ أحدهما انتقلت ملكيّته إلى آخر ولكنّه غصبه منه فلا مجال لجريان استصحابٍ مثبتٍ للتكليف في الباقي، بل الجاري استصحاب بقاء ملكية الشخص للمال، وهو استصحاب نافٍ، وبعد تساقط الاستصحابين تتعارض البراءة عن ضمان التالف مع البراءة عن حرمة التصرّف في الباقي، ويكون العلم الإجماليّ منجّزاً.

وإذا فرضنا أنّ المكلّف يعلم بأنّ المالين معاً لزيدٍ ويعلم بأنّه اشترى أحدهما منه، ولا يدري أيّهما فأتلف أحد المالين يجري استصحاب عدم انتقال كلٍّ من المالين إلى ملكه، وبقائه على ملك زيدٍ في كلا الطرفين، وبهذا الاستصحاب نثبت حرمة التصرّف في الباقي بدون إذن زيد، وضمان التالف لزيد.

نعم، هناك صورة واحدة قد يتوهّم فيها جريان الاستصحاب بنحوٍ يثبت حرمة التصرّف في الباقي، ولا يصلح لإثبات الضمان في التالف، وهي: ما إذا علم

المكلّف بأنّ المالين معاً كانا لزيدٍ وعلم بأنّ أحدهما انتقل إليه، والآخر لعمرو واشتبها، ثمّ استعمل أحدهما وأتلفه فإنّ كلّ واحدٍ من المالين لو لوحظ في نفسه لكان طيب نفس زيدٍ بانتقاله إلى المكلّف العالم إجمالاً غير محرز، فيجري استصحاب عدم طيب نفسه المنقّح لموضوع «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه»[1]، ولكن لا يتنقّح بذلك موضوع الضمان وشغل الذمّة؛ لأنّ موضوعه إتلاف مال الغير، وبالاستصحاب المذكور لا يثبت أنّ هذا مال الغير.

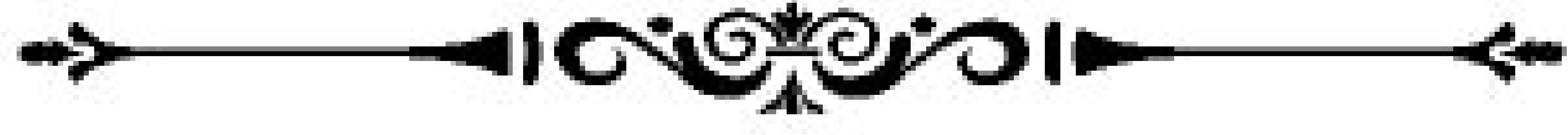
ولكن قد تقدّم[2] في أوائل هذا الفصل أنّ الاستصحاب المذكور لا تثبت به حرمة التصرّف أيضاً، فلاحظ.

وهكذا يتّضح: أنّ فرض كون الباقي مورداً لاستصحابٍ موضوعيٍّ منقّحٍ لموضوع حرمة التصرّف، ولا يكون التالف مورداً لاستصحابٍ موضوعيٍّ منقّحٍ لموضوع الضمان وحاكمٍ على أصالة البراءة عنه لا يتمّ إلّا بافتراض صدفة، وهي: أن يكون الباقي مملوكاً للغير سابقاً، والتالف غير محرزِ المملوكية للغير سابقاً.

---

(١) عوالي اللآلي ١ : ٢٢٢، الحديث ٩٨.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٤٦.



# الأسآر

# فصل

سؤر نجس العين ـ كالكلب والخنزير والكافر ـ نجس [1].

---

(١) السُؤْر : كلمة لا تخلو من غموض؛ لعدم تداولها في العرف الحاضر بنحوٍ يكشف عن تحديد مدلولها الأصلي.

وانعقاد اصطلاح الفقهاء على تسمية كلّ ما باشره جسم حيوانٍ بالسؤر لا يعيّن حمل اللفظ عليه ما لم يحرز وجود الاصطلاح في لغة الأئمّة عليهم السلام، وتعريفات اللغويّين متفاوتة سعةً وضيقاً بنحوٍ لا يحصل الوثوق من ناحيتها.

والمتيقّن من السؤر : ما باشره الحيوان بفمه من الشراب، فكلّ دليلٍ على حكم لهذا العنوان يثبت به جريان الحكم على هذا المتيقّن، وأمّا جريانه على ما زاد فيتوقّف على مناسبات الحكم والموضوع. فقد يستظهر منها في دليلٍ شمول السؤر لتمام المعنى الاصطلاحي، ولا يستظهر ذلك في آخر، ففي دليل الحكم بنجاسة السؤر لا بأس باستظهار شمول السؤر لمطلق المباشرة بالمناسبات المركوزة للسراية عرفاً، بخلاف دليل التبرّك بالسؤر مثلاً.

ومجرّد إطلاق كلمة «السؤر» في بعض الروايات على بقية الطعام ـ كما قد يظهر من رواية زرارة : «فلا بأس بسؤره، وإنّي لأستحيي أن أدع طعاماً لأنّ الهرّ

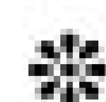
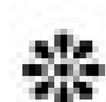
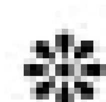
وسؤر طاهر العين طاهر (١).

---

أكل منه»[١] ورواية مناهي النبيّ ﷺ: «نهى عن أكل سؤر الفار»[٢] ـ لا يدلّ على استقرار اصطلاحٍ في ذلك بحيث يحمل اللفظ الوارد عنهم مطلقاً عليه، ولو لم تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع.

وكذلك أيضاً ما دلّ على إطلاق كلمة «السؤر» على ما باشره الإنسان بغير فمه، كما في رواية عيص بن القاسم في سؤر الحائض، قال: «توضّأ منه، وتوضّأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونةً، ثمّ تغسل يدها قبل أن تدخلها الإناء»[٣]، فإنّ قوله: «قبل أن تدخلها الإناء» قرينة على أنّ السؤر طبّق بلحاظ المباشرة باليد.

وعلى أيّ حالٍ فلا إشكال في أنّ سؤر النجس بالمعنى الأعمّ للسؤر نجس على أساس الانفعال بالملاقاة التي لا يفرَّق فيها بين أنحاء الملاقاة وأنحاء الملاقى.

(١) وذلك لأنّ طاهر العين: إن كانت طهارته ثابتةً بالأصل فالسؤر أيضاً يحكم بطهارته بالأصل.

وإن كانت ثابتةً بدليلٍ اجتهاديٍّ دالٍّ على طهارة العين ابتداءً فهو يدلّ بالالتزام العرفيّ على طهارة السؤر؛ لعدم تعقّل العرف لتنجيس الطاهر.

وإن كانت ثابتةً بدليلٍ اجتهاديٍّ بلسان طهارة سؤره ونفي البأس عنه به

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٢، وفيه: «لأستحيي من الله».

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٢، الحديث ٦٣٣.

ـ كما هو الواقع في أخبار السؤر في المقام ـ فالأمر واضح، كما في رواية معاوية، قال: سأل عذافر أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن سؤر السُّنُّور، والشاة، والبقرة، والبعير، والحمار، والفرس، والبغال، والسباع يشرب منه، أو يتوضّأ منه؟ فقال: «نعم، اشرب منه وتوضّأ». قال: قلت له: الكلب؟ قال: «لا». قلت: أليس هو سبع؟! قال: «لا والله إنّه نجس»[١].

ورواية أبي العباس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن فضل الهرّة، والشاة، والبقرة، والإبل، والحمار، والخيل، والبغال، والوحش، والسباع، فلم أترك شيئاً إلّا وسألته عنه؟ فقال: «لا بأس به»، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال: «رجس نجس لا تتوضّأ بفضله»[٢].

ورواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: «اغسل الإناء». وعن السنور؟ قال: «لا بأس أن يتوضّأ بها، إنّما هي من السباع»[٣].

ويمكن أن يستفاد من هذه الروايات كبرى أنّ سؤر كلّ طاهرٍ طاهر: إمّا بلحاظ انتزاع هذا العنوان وانسياقه إلى الذهن من الأمثلة الكثيرة، التي حكم بنفي البأس عن سؤرها وفضلها في الخبرين الأوّلين. وإمّا بلحاظ تعليل نفي البأس عن فضل السنّور بالسَبُعِيَّة بعد إرجاع التعليل بالسَّبعيّة إلى التعليل بما هو مفروض في السبع من الطهارة، لا لخصوصيّة السَّبعيّة.

وقد تستفاد الكبرى المذكورة من مفهوم التعليل في الخبرين الأوّلين، حيث

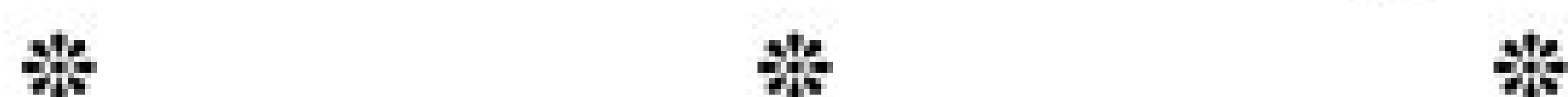
---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٦٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٣. وفيه: «أن تتوضّأ من فضلها».

وإن كان حرام اللحم [(١)].



علّل النهي عن سؤر الكلب بنجاسته، ولكن من المعلوم أنّ هذا بمجرّده لا يكفي لاستفادة الكبرى؛ لأنّ مقتضى التعليل إسراء الحكم المعلّل إلى سائر موارد العلّة، وليس له مفهوم يقتضي كون العلّة المذكورة علّةً منحصرة.

❊ ❊ ❊

(١) لدخوله تحت الكبرى السابقة، والتصريح ببعض أفراده في تلك الروايات. غير أنّ البعض[(١)] ذهب إلى وجوب الاجتناب عن سؤر الحيوانات التي لا يؤكل لحمها استناداً إلى رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عمّا تشرب منه الحمامة؟ فقال: «كلُّ ما أُكِلَ لحمه فتوضّأ من سؤره واشرب»[(٢)].

ورواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تتوضّأ ممّا شرب منه ما يؤكل لحمه»[(٣)].

فإنّهما تدلّان ـ بمفهوم الوصف أو مفهوم التحديد ـ على البأس في ما لا يؤكل لحمه، وهذا البأس إذا ادّعي إلى جانبه ارتكاز طهارة العين التي لا يؤكل لحمها فنفس هذا الارتكاز وارتكاز أنّ الطاهر لا ينجس يكون قرينةً على صرفه عن الدلالة على نجاسة العين نفسها إلى الحزازة في السؤر. وعلى أيّ حالٍ لا بدّ من حمل هذه الحزازة على التنزّه والكراهة، جمعاً بينها وبين الروايات السابقة.

(١) أنظر المبسوط في فقه الإماميّة ١: ١٠ والمهذّب ١: ٢٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الاسآر، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

أو كان من المسوخ (١)، أو كان جلّالاً (٢).

نعم، يكره سؤر حرام اللحم (٣).

---

(١) لدخوله تحت الكبرى بعد البناء على طهارة المسوخ. وسيأتي[1] الكلام عن طهارتها ونجاستها في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى.

(٢) لِمَا أشير إليه في المسوخ.

نعم، قد يتوهّم: أنّ النهي عن سؤر ما لا يؤكل لحمه شامل للمحرّم بالذات والمحرّم بالعرض، وفي الأوّل وردت قرينة على نفي الحرمة، ولم يرد مثل ذلك في الثاني، فيحكم بلزوم الاجتناب في الثاني دون الأوّل.

لكن يرد عليه: أنّ اللزوم واللالزوم مدلولان للخطاب، وليسا بحكم العقل، وبعد قيام القرينة على عدم اللزوم في المحرّم بالذات يتعيَّن حمل الدليل على التنزّه، ولا يبقى مجال لاستفادة اللزوم منه.

(٣) لروايتي: عبد الله بن سنان وعمّار المتقدّمتين، وإن كان إثبات الكلّيّة بمفهوم الوصف فيهما مشكلاً، فإنّ مفهوم الوصف يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء بنحو القضية المهملة، كما بيّنّاه في الأُصول[2].

ورواية الوشّاء، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه كان يكره سؤر كلّ شيءٍ لا يؤكل لحمه»[3].

ودلالتها على الكلّية لا بأس بها، ولكنّ سندها ساقط.

---

(١) في الجزء الرابع: ٤٦، المسألة ١.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٣: ١٩٩ وما بعدها.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣٢، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

ما عدا المؤمن [١]، والهرّة على قول [٢].

وكذا يكره سؤر مكروه اللحم، كالخيل والبغال والحمير [٣].

---

(١) إمّا للقصور في نفس إطلاق دليل الكراهة، كما عرفت. وإمّا لِمَا دلّ على الفضيلة في سؤره.

(٢) إمّا للقصور في نفس إطلاق دليل الكراهة، على ما تقدّم من الاستشكال في استفادة الكلّية منه. وإمّا لقوله في رواية زرارة: «وإنّي لأستحيي من الله أن أدعَ طعاماً لأنّ الهرّ أكل منه»[١]، إذ لا حياء في ترك المكروه.

(٣) إمّا بدعوى أنّ المفهوم عرفاً ممّا دلّ على كراهة سؤر ما يحرم أكل لحمه وجود ملازمةٍ بين حزازة اللحم وحزازة السؤر، غاية الأمر أنّ الأُولى كلّما كانت أشدّ كانت حزازة السؤر أشدّ.

وإمّا بدعوى وجود المفهوم في رواية سماعة، قال: سألته هل يشرب سؤر شيءٍ من الدوابّ ويتوضّأ منه؟ قال: «أمّا الإبل والبقر والغنم فلا بأس»[٢].

وكلتا الدعوَيين محلّ نظر.

أمّا الأُولى فلوضوح أنّ مورد الدليل المذكور الحزازة اللزومية للّحم، فاستفادة أنّ المراتب النازلة من هذه الحزازة أيضاً توجب حزازة في السؤر بلا موجب.

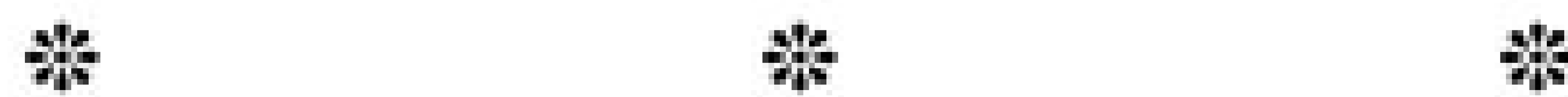
وأمّا الثانية فلأنّه لو سلّم المفهوم في رواية سماعة، وأنّ قوله: «أمّا الإبل والبقر والغنم فلا بأس» مسوق مساق الحصر ـ لا مساق التفصيل والاقتصار على

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٢، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

وكذا سؤر الحائض [(١)].



حكم بعض الأقسام والسكوت عن الباقي ـ وسلّم أنّ المفهوم له كلّية، فلا يستفاد منه أنّ الحزازة بعنوان كون الحيوان مكروه اللحم، كما هو واضح.

❊ ❊ ❊

(١) روايات الباب عدّة طوائف:

الأُولى: ما دلّت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض دون الشرب منه، كرواية عَنْبَسَة، عن الصادق عليه السلام قال: «اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضّأ منه»[(١)].

الثانية: ما دلّت على إناطة النهي عن الوضوء من سؤر الحائض بعدم كونها مأمونة. ففي رواية عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام: في الرجل يتوضّأ بفضل الحائض، قال: «إذا كانت مأمونةً فلا بأس»[(٢)].

وقد تكون من روايات هذه الطائفة أيضاً: ما رواه في السرائر نقلاً من كتاب محمد بن عليّ بن محبوب، بإسناده إلى رفاعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ سؤر الحائض لا بأس أن يتوضأ منه إذا كانت تغسل يديها»[(٣)]. وذلك بأن يفهم من القيد في قوله: «إذا كانت تغسل يديها» ما يساوق قوله في رواية عليّ بن يقطين: «إذا كانت مأمونة»، بمعنى أنّها إذا كانت من عادتها التحفّظ والتطهير.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٧، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٥.

(٣) السرائر ٣: ٦٠٩، وعنه في وسائل الشيعة ١: ٢٣٨، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٩.

الثالثة: مادلّت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض المأمونة أيضاً.

ففي رواية العيص قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض؟ فقال: «لا توضّأ منه، وتوضّأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة»[١].

فبقرينة التقييد في الجملة الثانية يعرف أنّ النهي في الجملة الأُولى عن سؤر الحائض يشمل المأمونة أيضاً.

ومثلها رواية ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أيتوضّأ الرجل من فضل المرأة؟ قال: «إذا كانت تعرف الوضوء، ولا تتوضّأ من سؤر الحائض»[٢].

فإنّ تقييد الجملة الأُولى بمعرفة الوضوء وإطلاق النهي عن سؤر الحائض في الجملة الثانية ظاهر عرفاً في النظر إلى تعميم النهي في الحائض، حتّى إلى من تعرف الغسل والتطهير.

وكلّ هذه الطوائف لا تدلّ على النهي عن غير الوضوء من سؤر الحائض، بل يدلّ بعضها على عدم النهي عن الشرب، فهي من هذه الناحية غير متنافية، وإنّما التنافي بلحاظ موضوعها، وكونه شاملاً للمأمونة أيضاً بالإطلاق في الأُولى، وبالصراحة العرفية في الثالثة، ومقيّداً بعدمها في الثانية.

وعلاج ذلك: تارةً بالالتفات إلى الناحية السنديّة، وأُخرى مع افتراض صحة السند في الطوائف الثلاث.

أمّا مع الالتفات إلى ناحية السند فيزول الإشكال؛ لأنّ الطائفة الأُولى فيها روايات تامّة سنداً، كرواية عنبسة المتقدمة بناءً على توثيقه برواية ابن أبي عمير عنه، ورواية عليّ بن جعفر التي نقلها صاحب الوسائل[٣] عن كتابه، وغيرهما.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٤، الباب ٧ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣٧، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

وأمّا الطائفة الثانية فتتمثّل في رواية عليّ بن يقطين، وهي وإن عُبِّر عنها في كلام السيّد الأُستاذ[١] وفي المستمسك[٢] بالموثّقة ولكنّها ليست كذلك؛ لأنّ الشيخ يرويها بإسناده إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، عن أيوب، عن محمد، عن عليّ[٣]، وإسناد الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال ضعيف؛ لوجود من لم يوثّق فيه، وهو عليّ بن محمد بن الزبير.

وقد ألحقنا بروايةِ عليٍّ بن يقطين روايةَ ابن إدريس في السرائر، عن كتاب محمد بن عليِّ بن محبوب، وحيث إنّ طريقه إليه غير معلومٍ فهي أيضاً ساقطة سنداً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ ما استطرفه ابن إدريس من كتاب محمد بن عليّ ابن محبوب قد أخذه من نسخةٍ للكتاب بخطّ الشيخ الطوسي، كما صرّح بذلك في سرائره[٤]، وحينئذٍ يكون طريق الشيخ هو طريق ابن إدريس، بعد قبول شهادة ابن إدريس بأنّ النسخة بخطّ الشيخ؛ لأنّها قابلة للاستناد إلى ما يشبه الحسّ.

وأمّا الطائفة الثالثة: فتتمثّل في رواية العيص، وقد رواها الشيخ بإسناده إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، وهو غير صحيحٍ كما عرفت، ورواها الكلينيّ بسندٍ وقع في أوّله: محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان. ومحمد هذا مردّد، ولم تثبت وثاقته على جميع التقادير.

---

(١) التنقيح ١: ٤٤٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٧٢.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٢١، الحديث ٦٣٢.

(٤) السرائر ٣: ٦٠١.

نعم، ورد مثل هذا السند في كامل الزيارات[١]، ولكنّا لا نبني على توثيق كلّ رجال السند في كامل الزيارات، بل خصوص مشايخ صاحب الكتاب.

كما أنّ رواية ابن أبي يعفور التي ذكرناها في الطائفة الثالثة ضعيفة سنداً أيضاً بـ(المعلّى) بن محمد.

وعليه فإذا تمّت المناقشة في كلّ تلك الأسانيد لم يبقَ إلّا الطائفة الأُولى، وبذلك تنحلّ المعارضة، ويبقى الكلام حينئذٍ في وجه الحمل على الكراهة مع ظهور النهي في اللزوم، ورفع اليد عن هذا الظهور يتمّ بأحد بيانين:

إمّا دعوى انصراف النهي إلى كونه بلحاظ حيثية النجاسة، وحينما ينضمّ إليه الإذن في الشرب ـ مع أنّ شرب النجس حرام أيضاً ـ يفهم منه عرفاً أنّ النهي عن الوضوء إنّما هو لاحتمال النجاسة غير المنجّزة؛ لعدم عرفية التبعيض في التنجيز.

وإمّا دعوى أنّ المورد من موارد احتمال القرينة المتّصلة تطبيقاً لكبرى حقّقناها، وهي: أنّه في كلّ موردٍ لا يوجد فيه قائل معتدّ به باللزوم بين المسلمين يحتمل على هذا الأساس أن يكون عدم اللزوم أمراً ارتكازياً في أذهان المتشرّعة في عصر الأئمّة عليهم السلام بحيث يشكّل ـ على فرض وجوده ـ قرينةً لبّيةً متّصلةً على صرفِ الأمر والنهي عن اللزوم، ومع احتمال ذلك يكون المورد من موارد احتمال القرينة المتّصلة، وهو موجب للإجمال، كما حقّقناه في الأُصول[٢]، كاحتمال قرينية المتّصل.

وأمّا دعوى قرينية رواية أبي هلال، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «المرأة

(١) كامل الزيارات: ٦٥، الحديث ٥٠.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

الطامث أشربُ من فضل شرابها ولا أُحبّ أن أتوضّأ منه»[1] فإنّ بيان النهي بلسان عدم المحبوبية إنّما يحسن عرفاً في المكروه، لا في الحرام، فيكون سياق التعبير ظاهراً في عدم اللزوم، إلّا أنّ سند الرواية ضعيف.

وأمّا لو افترضنا صحّة أسانيد الطوائف الثلاث فسوف يقع الإشكال من ناحية الاختلاف الواقع بينها، ويمكن علاجه بأحد وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ الظاهر من الطائفة الأُولىٰ والطائفة الثالثة كون النهي عن سؤر الحائض بما هو سؤر الحائض، أي بلحاظ جنبة الحدث، لا بلحاظ جنبة الخبث؛ تحفّظاً على ظهور أخذ عنوان الحائض في الموضوعية.

وأمّا الطائفة الثانية التي تنفي البأس، فالبأس المنفيّ عن سؤر الحائض المأمونة فيها مطلق شامل للبأس من ناحية مَعْرَضية الحائض للنجاسة، ولا يختصّ بالبأس من ناحية كون السؤر سؤر امرأةٍ حائض لو لم نقل بالاختصاص بالبأس الأوّل.

والقرينة على إطلاق البأس المنفيّ هو نفس قيد الائتمان، فإنّ أخذَ عنوان المأمونة يدلّ بمناسبات الحكم والموضوع على النظر في البأس المنفيّ ـ ولو بالإطلاق ـ إلى البأس الذي يكون للائتمان دخل في نفيه، وهو البأس الناشئ من المعرَضية للنجاسة.

وإذا كان البأس المنفيّ في الطائفة الثانية مطلقاً شاملاً لكلا البأسين أمكن تقييد هذا الإطلاق بحمل البأس المنفيّ في الطائفة الثانية على البأس الناشئ من المعرضية للنجاسة، والمقيِّد هو ظهور الطائفة الثالثة في إثبات فردٍ من البأس النفسيّ، باعتبار كون المرأة حائضاً ولو كانت مأمونة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٨، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٨.

وينتج ذلك الالتزام بفردين من البأس :

أحدهما : البأس النفسيّ بلحاظ عنوان الحائض.

والآخر : البأس بلحاظ المعرضية للنجاسة، والثاني لا يشمل المأمونة، والأوّل يشملها.

الثاني : بعد فرض وحدة البأس المنظور إليه في تمام تلك الروايات يلتزم بالتعارض بين الطائفة الثانية ـ الصريحة في التفصيل بين المأمونة وغير المأمونة ـ والطائفة الثالثة، والرجوع بعد ذلك إلى الطائفة الأُولى ؛ باعتبارها مرجعاً فوقياً بعد سقوط المخصّص بالمعارضة.

الثالث : أن يقال : إنّ الطائفة الثالثة ـ أي رواية العيص ـ إنّما تكون صريحةً في الإطلاق بصيغتها المتقدّمة، مع أنّه قد وقع تهافت في متنها، إذ رواها الشيخ الطوسيّ في التهذيب[1] والاستبصار[2] عن نفس الراوي، والراوي عنه وبنفس العبارة، لكن مع إسقاط كلمة « لا »، وإذا سقطت رواية العيص بالتهافت تعيَّن تقييد الطائفة الثانية.

ولكن قد يقال بترجيح نقل الكافي المشتمل على كلمة « لا » :

إمّا لأنّ أصالة عدم الزيادة مقدّمة على أصالة عدم النقيصة.

وإمّا لأضبطيّة الكلينيّ من الشيخ في النقل.

وإمّا لأنّ سقوط كلمة « لا » يناسب مع استعمال المثنّى، والقول : « إذا كانتا مأمونتين » بدلاً عن القول : « إذا كانت مأمونة ».

وإمّا لوقوع التهافت في نفس نسخ كتاب الشيخ، بقرينة أنّ صاحب الوسائل

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٢٢٢، الحديث ٦٣٣.

(٢) الاستبصار ١ : ١٧، الحديث ٣١.

بعد نقل الرواية عن الكلينيّ ذكر : أنّ الشيخ روى مثله[١]، وهذا يدلّ على أنّ النسخة التي كانت عند الشيخ الحرّ من كتاب الشيخ كانت مطابقةً للكافي، ومع التهافت في نسخ كتاب الشيخ يبقى كتاب الكافي سليماً عن المعارض.

والتقريب الأوّل مبنيّ على كلّيّة القاعدة القائلة بتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، مع أنّها ممنوعة، فإنّ الزيادة قد تكون جملةً، وقد تكون مثل كلمة «لا». ومن الواضح أنّ استبعاد أن ينقل الراوي «لا يتوضّأ» بـ«يتوضّأ» ليس بأقلّ غرابةً من العكس!

والتقريب الثاني تامّ صغرىً، ولكنّ مطلق الأضبطيّة لا يوجب حجّيته مع وجود المعارض ما لم تكن الأضبطية موجبة للإطمئنان الشخصي، كما هو الحال في سائر موارد التعارض بين الروايات.

والتقريب الثالث غير تامٍّ؛ لأنّ مجرّد كون الأنسب هو الإتيان بصيغة التثنية لا يعيِّن اللفظ الصادر، بل إنّ المناسبات التعبيرية والسياقية تستعمل لاستظهار المعنى بعد تعيّن اللفظ. وأمّا إذا كان اللفظ الصادر مردّداً بين صيغتين وكانت إحداهما أنسب بقواعد التعبير لم يكفِ ذلك لإثبات صدورها ما لم يحصل الاطمئنان الشخصي.

فلعلّ أوجه التقريبات التقريب الرابع.

ولكن هل يمكن الاعتماد حقّاً على كلمة «مثله» في كلام صاحب الوسائل لإثبات تطابق النقلين، مع أنّه في جملةٍ من الموارد يعبِّر بذلك مع وجود نحوٍ من الاختلاف؟!

الرابع: أن يقال: إنّ الطائفة الأُولىٰ المطلقة لها معارض، وهو ما ورد عن

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٤، الباب ٧ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ١.

عليٍّ عليه‌السلام من أنّه قال: «لا بأس بأن يتوضّأ من سؤر الحائض»[1]. والمتعارضان متساويان في الموضوع، فإذا لوحظت الطائفة الثانية كانت هذه الطائفة مقيّدةً للطائفة الأُولى «بغير المأمونة» ولمعارضها «بالمأمونة»، وبهذا يزول التعارض المذكور.

ولكن بعد ملاحظة الطائفة الثالثة تسقط الثانية والثالثة بالمعارضة، وفي طول ذلك تسقط الطائفة الأُولى مع معارضها، ولا يبقى حينئذٍ دليل على أصل الحكم.

ويرد عليه مضافاً إلى ضعف سند الرواية النافية للبأس مطلقاً لكونها من الجعفريات[2]: أنّ ظاهر البأس في نفسه البأس اللزوميّ، فهي إنّما تدلّ على نفي البأس اللزومي. وإنّما حملنا البأس في الروايات المثبتة على التنزيهيّ للجزم بعدم اللزوم، أو للقرينة عليه، وعليه فلا تعارض بين الرواية النافية والطائفة المثبتة للبأس بعد حمل هذه الطائفة على البأس التنزيهي.

الخامس: أن يقال بأنّ تعدّد مراتب الكراهة محتمل، بمعنى: أن يكون سؤر الحائض مطلقاً مكروهاً، ويكره سؤر غير المأمونة بمرتبةٍ أشدّ، فيحمل البأس المنفيّ في الطائفة الثانية على المرتبة الشديدة من الكراهة، ويحمل البأس المثبت في الطائفة الثالثة ـ حتّى للمأمونة ـ على مرتبةٍ ضعيفة.

وليس هذا من باب تقييد البأس المنفيّ في الطائفة الثانية بلحاظ الطائفة الثالثة؛ لأنّ التقييد فرع الأخصّية، والبأس المثبت في الطائفة الثالثة مجمل من حيث المرتبة، وليس متعيّناً في المرتبة الضعيفة ليكون أخصّ مطلقاً من النفي

---

(١) مستدرك الوسائل ١: ٢٢٢، الباب ٦ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

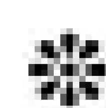
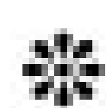
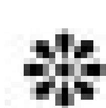
(٢) (الجعفريات) المطبوع ضمن قرب الإسناد: ٢٣.

بل مطلق المتّهم [١].

---

الثابت بالطائفة الثانية، ولكنّه نحو من التأويل الذي قد يساعد عليه العرف في مقام الجمع بين الدليلين، ومعه لا تصل النوبة إلى التعارض.

ثم إنّ المأخوذ قيداً في الطائفة الثانية عنوان «المأمونة»، فتخرج من المطلقات، بناءً على تقييد الطائفة الثانية لها بغير المأمونة، وتبقى تحت الإطلاقات المرأة غير المأمونة ولو من باب الجهل بحالها، إذ لا يصدق عليها عنوان «المأمونة»، وإن لم يصدق عليها عنوان المتّهمة أيضاً.

(١) التعدّي من روايات الحائض إلى مطلق المتّهم يتوقّف: إمّا على إلغاء خصوصيّة المورد، أو على استفادة التعليل من الشرط في قوله: «إذا كانت مأمونة»، وكلاهما بلا موجب.

أمّا الأوّل فلا يمكن إلغاء خصوصية المورد لروايات الحائض، سواء كان مفادها الكراهة النفسية باعتبار جانب الحدث في الحائض، أو الكراهة بلحاظ المعرضية للنجاسة.

أمّا على تقدير استفادة الكراهة النفسية فواضح. وأمّا على تقدير استفادة الكراهة بلحاظ المعرضية فلأنّ المعرضية تختلف مرتبتها من حالٍ إلى أُخرى، وتختلف النجاسات ودرجة اهتمام الشارع بالتحفّظ من ناحيتها، فقد يكون للنجاسة الناشئة من دم الحيض وللدرجة الشديدة من المعرضية التي للحائض دخل في ثبوت الكراهة.

وأمّا الثاني فلأنّ ظاهر الرواية كونه شرطاً لا تعليلاً، فلا يوجب إسراء الحكم إلى غير مورده.

ولكن يمكن أن يقال : إنّ ظاهر قوله : «إذا كانت مأمونةً» كفاية عدم الوثوق والائتمان في ثبوت الكراهة، من دون فرقٍ بين مراتب المعرضية للنجاسة.

كما أنّ معرضية سؤر الحائض للنجاسة لا تنحصر بملاقاة دم الحيض، بل كثيراً ما يكون بنحوٍ آخر، ومعه لا يبقى فرق بين نجاسةٍ وأُخرى.

وممّا يؤيّد التعدّي : رواية ابن أبي يعفور، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام أيتوضّأ الرجل من فضل المرأة ؟ قال : «إذا كانت تعرف الوضوء... الى آخره»[1]. فإنّها دلّت على الحزازة فيما إذا لم تكن تعرف الوضوء، أي الغسل، الأمر الذي يجعلها متّهمة. غير أنّ سند الرواية ضعيف.

وعلى أيّ حالٍ فلا شكّ في أنّ حسن الاحتياط بعنوان كونه احتياطاً لا يختصّ بموردٍ دون مورد.

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

# فهرس الموضوعات

## ماء المطر

## (٩ ـ ٤٦)

## ماء الحمّام
## (٤٧ ـ ٦٠)

## ماء البئر

## (٦١ ـ ٨٦)

## طرق ثبوت النجاسة
## (٨٧ ـ ١٥٨)

## حرمة شرب النجس

## (١٤٩ ـ ١٥٨)

# الماء المستعمل

## (١٥٩ ـ ٢١٢)

## الماء المشكوك

## (٢١٣ ـ ٣١٤)

## الأسآر

## (٣١٥ ـ ٣٣٢)

# بحوث

# في شرح العروة الوثقى

## الجزء الثالث

اسم الكتاب : ............................ بحوث في شرح العروة الوثقى / ج ٣

المؤلف : .................. آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر (قدس سره)

إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (قدس سره)

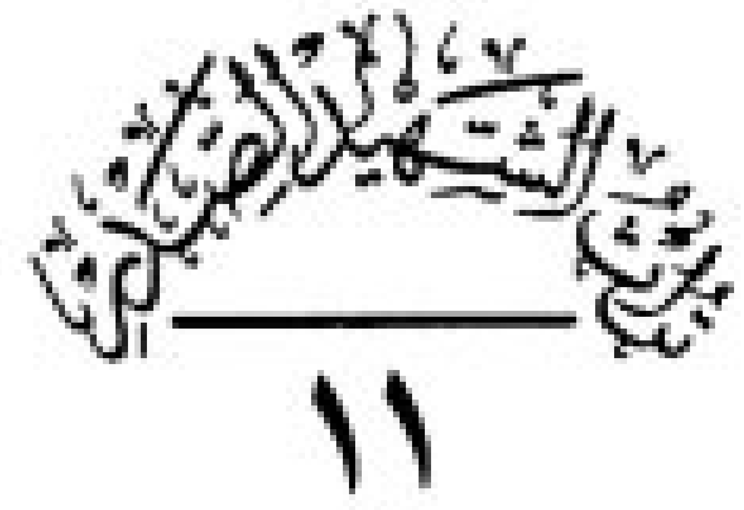
الناشر : .................. مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر (قدس سره)

الطبعة المحقّقة في المؤتمر : ............................................ الأولى

تأريخ الطبع : .................................................. ١٤٢١ ق

الكميّة : .................................................. ٣٠٠٠ نسخة






# بحوث
# في شرح العروة الوثقى

## الجزء الثالث

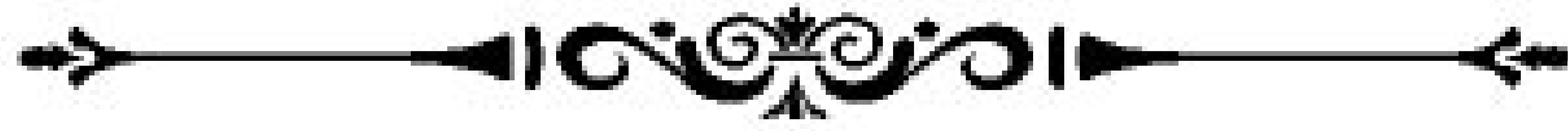
تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدّس سرّه



بسم الله الرحمن الرحيم

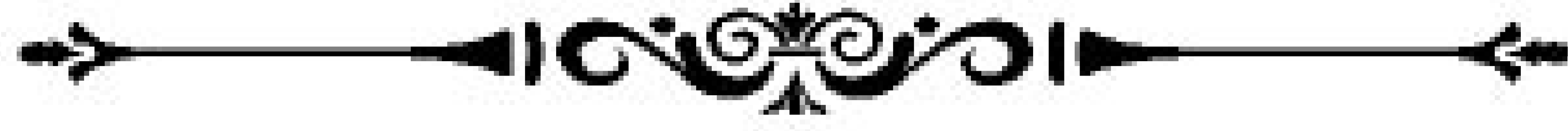


بحوث في شرح العروة الوثقى

## الجزء الثالث

# النجاسات

- البول والغائط.
- المني.
- الميتة.
- الدّم.
- الكلب والخنزير البرّيان.
- الكافر.
- الخمر.
- الفقّاع.



النجاسات

١ ـ ٢

# البول والغائط

- الدليل على نجاستهما.
- حكم بول وخرء غير المأكول من الطير.
- حكم بول وخرء الحيوان المحلّل.
- فروع وتطبيقات.

# فصل

**النجاسات اثنتا عشرة :**

**الأوّل والثاني : البول والغائط من الحيوان الذي لا يؤكل لحمه[1].**

---

(١) يشرع الماتن ﷺ في ذكر النجاسات، مدّعياً أنّها اثنتا عشرة، وسوف يتّضح خلال البحث أنّها أقلّ من ذلك.

ثمّ يبدأ باستعراض كلّ قسمٍ منها، فيذكر البول والغائط من كلّ حيوانٍ لا يؤكل لحمه.

**[ الدليل على نجاستهما : ]**

أمّا البول فنجاسته في الجملة من الواضحات، بل من الضروريّات، إلّا أنّ الكلام في إطلاق هذا الحكم لجملةٍ من الموارد، إذ قد يقال : إنّ عمدة الدليل على نجاسة البول هو الإجماع القطعي ؛ لأنّ الأخبار التي استدلّ بها على نجاسة البول بوجهٍ عامٍّ مفادها الأمر بالغسل، وهو أعمّ من النجاسة ؛ إذ قد يكون ملاكه التخلّص من فضلات غير المأكول، فلا يبقى إلّا الإجماع، وهو دليل لبّي لا يصلح لإثبات

النجاسة في موارد الخلاف والكلام.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ دليل نجاسة البول من الأخبار لا ينحصر بما ورد فيها بلسان الأمر بالغسل، بل من جملة أدلّتها: الأخبار الواردة في انفعال الماء القليل بملاقاة البول[١]، وهي تدلّ على نجاسة البول. وكذلك ما ورد في تشديد البول، كصحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ذكر المنيّ وشدّده وجعله أشدّ من البول»[٢].

وثانياً: أنّ أوامر الغسل تقتضي بإطلاقها وجوب الغسل حتّى مع زوال الأثر، وهذا لا يبقى له وجه إلّا النجاسة، فتثبت النجاسة بإطلاق الأمر بالغسل.

وثالثاً: أنّ بعض تلك الأوامر نصٌّ في وجوب الغسل مع زوال العين، خصوصاً ما كان منها مشتملاً على الأمر بالتعدّد في الغسل؛ لوضوح عدم بقاء الأثر بعد الغسلة الأُولى.

ورابعاً: أنّ المتيقّن من مطلقات الأمر بالغسل هو بول الإنسان، ومانعية ما لا يؤكل لحمه لا يشمل موضوعها الإنسان. والتفكيك في مفاد الأمر بالغسل غير عرفي.

نعم، إذا كان النظر في الاستشكال إلى الأمر بالغسل في ما لا يؤكل لحمه فقد يُدَّعىٰ أنّ موضوعه مطابق لموضوع المانعية، ولكنّ الأمر لا ينحصر بذلك.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٤، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وخامساً : أنّ الأمر بالغسل يدلّ عرفاً على النجاسة في المقام وفي سائر المقامات المماثلة.

وهذه الدلالة : إمّا باعتبار ظهور الغسل المأمور به بمادّته في أنّه تنظيف وتخلّص من القذر؛ لِدَخل ذلك في مدلول المادة لغةً أو دخله فيها عرفاً باعتباره الاستعمال المطهّر عرفاً، أو بملاحظة مناسبات الحكم والموضوع، حيث إنّ مركوزية كبرى وجود نجاساتٍ في الشريعة وكبرى أنّ الماء مطهّر ومزيل لها شرعاً وعدم ارتكازية نكتةٍ أُخرى للغسل كبروياً، يوجب انسباق ذهن الإنسان العرفيّ المتشرّعيّ من خطاب «اغسل» إلى كون الغسل بملاك النجاسة، وهذا الملاك بكلا تقريبيه هو الوجه العامّ في استفادة النجاسة من الأمر بالغسل في مختلف الموارد.

وعليه، فالأخبار الدالّة على الأمر بالغسل تصلح لإثبات النجاسة، ودليل النجاسة لا ينحصر بالإجماع.

وعلى هذا الأساس لابدّ من ملاحظة العناوين الواقعة موضوعاً للنجاسة في الروايات؛ لنرى ما إذا كان بالإمكان تحصيل مطلقٍ يرجع إليه في إثبات نجاسة كلّ بولٍ ليكون مرجعاً في موارد الخلاف والشكّ.

وحاصل ما دلّ على نجاسة البول من الأخبار طوائف :

الأُولى : ما دلّ على نجاسة البول بلا تخصيصٍ أو إضافة، كرواية ابن أبي يعفور، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الثوب، قال : «اغسله مرّتين»[١].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وخبر أبي بصير، قال: «إذا أدخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلّا أن يكون أصابها قذر بولٍ أو جنابة»[١].

الثانية: ما دلّ على نجاسة بول الدوابّ، كخبر محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه‌السلام: سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ، وتلغُ فيه الكلاب، ويغتسل فيه الجنب؟ قال: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء»[٢].

بدعوى: أنّ ظاهر الجواب إمضاء التنجّس في فرض قلّة الماء، وعدم ردع السائل عمّا في ذهنه من كون ما ذكره موجباً للانفعال. وعنوان الدوابّ ينطبق على كلّ حيوانٍ يدبّ على وجه الأرض إذا لم يسلّم بالانصراف إلى الدابّة العرفية.

ولو نوقش بعدم إمكان التمسّك بإطلاق الإمضاء المقتنص؛ لعدم كون الإمام عليه‌السلام في مقام البيان من تلك الجهة، أمكن الاستدلال ـ لولا الخدشة في السند ـ برواية أُخرى لأبي بصير، عن أبي عبد الله عليه‌السلام: أنّه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدوابّ؟ فقال: «إن تغيّر الماء فلا تتوضّأ منه»[٣]، مع ضمّ العلم من الخارج بأنّ التغيّر بغير النجس لا ينجِّس.

الثالثة: ما دلّ على نجاسة بول كلّ دابّةٍ لم تُعدَّ للأكل وإن حُلِّل أكلها شرعاً، كخبر زرارة، عن أحدهما عليهما‌السلام: في أبوال الدوابّ تصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً؟! فقال: «بلى، ولكن ليس ممّا جعله الله

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٨، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

للأكل»[١]؛ بناءً على استفادة النجاسة من لفظ الكراهة في الرواية.

الرابعة: ما دلّ على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، كخبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[٢].

أمّا الطائفة الأُولى فباعتبار فرض الإصابة فيها للثوب ونحوه، وكون البول الذي يكون في نطاق ذلك عادةً هو بول الإنسان لا يبعد انصراف البول فيها إلى بول الإنسان.

وأمّا الطائفة الثانية فلو تمّت فيها رواية سنداً ودلالةً أمكن الإشكال في إطلاقها؛ لاحتمال انصراف كلمة «الدوابّ» إلى الدابّة الخاصّة.

ويبقى بعد ذلك عنوانان:

أحدهما: عنوان بول ما لا يؤكل. والآخر: عنوان بول ما لا يكون معدّاً للأكل.

فإن كان ما لا يؤكل ظاهراً في ما يحرم أكله اختلف العنوانان، وأمكن حينئذٍ دعوى رفع اليد عن هذا الظهور، وتنزيل عنوان ما لا يؤكل على عنوان ما لا يكون معدّاً للأكل؛ بدعوى حكومة خبر زرارة، لِمَا فيه من النظر إجمالاً إلى القضية المركوزة في الذهن، التي يناط فيها حكم النجاسة بالمأكولية. وسيأتي في بحث أبوال الخيل والبغال والدوابّ تتمّة تحقيقٍ لذلك[٣].

وعلى أيّ حالٍ يتحصّل إطلاق يدلّ على النجاسة في حدود بول ما يحرم

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٨، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) يأتي في الصفحة ٣٩ وما بعدها.

أكل لحمه على كلّ حال؛ لأنّه أضيق العنوانين.

وأمّا الخُرء فلم نعثر على ما يصلح جعله مطلقاً يرجع إليه في مورد الشكّ. وما قد يدّعىٰ كونه مطلقاً صالحاً للرجوع إليه في إثبات الموجبة الكلّية أحد أُمور:

الأوّل: صحيح ابن بزيع، قال: كتبت إلى رجلٍ أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه‌السلام عن البئر تكون في المنزل للوضوء، فيقطر فيها قطرات من بولٍ أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرةٍ كالبعرة ونحوها، ما الذي يطهّرها حتّى يحلّ الوضوء منها؟ فوقّع عليه‌السلام بخطّه في كتابي: «ينزح دلاء منها»[1].

بدعوى: أنّ لفظ «العذرة» وإن كانت منصرفةً إلى خرء الإنسان خاصّةً إلّا أنّها مستعملة هنا في الأعمّ بقرينة التشبيه بالبعرة.

وفيه ـ بعد الإغماض عن أنّ التشبيه لعلّه بلحاظ تحديد الكمّية لا بيان جنس العذرة، والإغماض عن أنّها واردة في بئرٍ تكون في المنزل للوضوء، ممّا يكون بعيداً عادةً عن خُرء غير الإنسان والدوابّ المأكولة ـ: أنّ البعرة خرء الحيوان المأكول، ولا إشكال في عدم نجاسته، فدلالتها على النجاسة ساقطة في موردها، فلا يمكن استفادة النجاسة منها في غيره.

أضف إلى ذلك: أنّ الأمر بالنزح وإن كان صالحاً للإرشاد إلى النجاسة وانفعال البئر ـ على ما تقدم في أبحاث ماء البئر ـ إلّا أنّا أثبتنا بملاحظة مجموع روايات الباب اعتصام البئر، فتُحمل أوامر النزح على درجةٍ من الحزازة والتنزّه، وهو غير كاشفٍ عن نجاسة الملاقي معه.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢١.

نعم، الإنصاف أنّ هذا لا يمنع عن ظهور شخص هذه الرواية في أنّ السائل كان المرتكز في ذهنه نجاسة العذرة وانفعال البئر بها، خصوصاً بقرينة قوله: «ما الذي يطهّرها»، وظاهر سكوت الإمام عليه السلام هو إمضاء كلا هذين الارتكازين، وقد سقط ظهور السكوت في الإمضاء عن الحجّية بلحاظ انفعال ماء البئر، وهذا لا يمنع عن التمسّك بظهوره في الإمضاء لإثبات نجاسة العذرة.

إلّا أنّ هذا التقريب للاستدلال بالرواية لا يجدي في إثبات نجاسة الخُرء من كلّ حيوانٍ بنحو الموجبة الكلّية، إذ لا يوجد دالّ على أنّ الارتكاز كان منعقداً بنحو الموجبة الكلّية في ذهن السائل.

الثاني: نفس دليل نجاسة البول، بدعوى الملازمة بين نجاسة البول من حيوانٍ ونجاسة خرئه، فتكون الروايات الدالّة على نجاسة البول من الحيوان مطلقاً ـ لو كان فيها إطلاق ـ أو في الموارد الخاصّة دالّةً على نجاسة خرئه أيضاً.

وفيه: أنّه لو أُريد الملازمة المتشرّعية باعتبار أنّهم يرون أنّ نكتة قذارة البول والخرء مشتركة فهي وإن كانت غير بعيدةٍ في الجملة إلّا أنّها لا جزم ببلوغها مرتبةً تشكّل ظهوراً لدليل نجاسة البول في نجاسة الخرء أيضاً، كيف؟! وقد ثبت التفصيل بين الروث والبول في كثيرٍ من الموارد، فحكم بكراهة بول الخيل والحمير والبغال، وورد الأمر بالغسل منها في رواياتٍ كثيرة[1]، مع عدم ورود

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣: ٤٠٨ ـ ٤٠٩، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ و ٩ و ١١.

شيءٍ من ذلك في روثها.

وثبت أيضاً أنّ بول الإنسان أشدّ قذارةً من خرئه، وأنّ الغسل من بوله لابدّ فيه من التعدّد، بخلافه في خرئه، بل يكتفى في التطهير منه بالحجر عند الاستنجاء.

فمع ثبوت مثل هذه الأحكام كيف يمكن الجزم بوجود ارتكازٍ متشرّعي على عدم الفرق لكي يشكّل لدليل نجاسة البول مدلولاً التزامياً عرفياً ؟ !

ولو أُريد دعوى الملازمة العرفية الأعمّ من المتشرّعية ففسادها أوضح، إذ العرف لا يملك ارتكازاً على أصل استقذار بول كلّ حيوانٍ أو خرئه، فضلاً عن ارتكاز الملازمة بينهما في القذارة.

الثالث : رواية عمّار، التي نقلها العلّامة في المختلف[1] عن كتابه، حيث جاء فيه : أنّ الصادق عليه السلام قال : « خرء الخطّاف لا بأس به، هو ممّا يؤكل لحمه، ولكن كره أكله ؛ لأنّه استجار بك وأوى إلى منزلك، وكلّ طيرٍ يستجير بك فأجِره »[2].

وتقريب الاستدلال بها : أنّ قوله : « هو ممّا يؤكل لحمه » ظاهر في كونه تعليلاً للحكم بنفي البأس عن خُرء الخطّاف الذي هو نوع من الطيور، وليس جملةً مستقلّةً تبرّع بها الإمام عليه السلام لبيان حلّية أكل لحم الخطّاف، إذ لو كان الأمر كذلك لناسب عرفاً الإتيان بما يدلّ على كون الجملة مستأنفةً ومنفصلةً عن سابقتها، مع أنّه لم يؤت بشيءٍ من ذلك، بل جُعلت الجملة تتمّةً وفضلةً لما قبلها، ولم يفصل

(١) مختلف الشيعة ٨ : ٢٩١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢٠.

بينهما بالعطف، فيكون هذا سبباً في ظهورها في الارتباط بالحكم السابق، وأنّه تعليل له.

وعليه يدلّ التعليل بمفهومه على أنّ ما لا يحلّ أكله في خرئه بأس، وهذا يحقّق المطلق المطلوب.

ويرد عليه: أنّ التعليل لا يدلّ على العلّية الانحصارية المستلزمة لانتفاء الحكم المعلّل عند انتفاء العلّة، فلو قيل: «أكرم زيداً لأنّه عالم» لم يدلّ على عدم وجوب إكرامه لكونه جاراً ولو لم يكن عالماً، فلا ينعقد للرواية المذكورة مفهوم دالّ على الانتفاء عند الانتفاء.

ومن ذلك يظهر الحال أيضاً في مثل رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كُلُّ ما أُكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»[1]. فإنّ لسانها ليس لسان الحصر لينتزع منها المفهوم ويجعل دالّاً على نجاسة مطلق ما يخرج من الحيوان غير مأكول اللحم.

الرابع: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة، ثمّ تدخل في الماء، يتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إلّا أن يكون الماء كثيراً قدر كرٍّ من ماء»[2]. بدعوى أنّ كلمة «العذرة» مطلقة شاملة لتمام أفراد المدفوع.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى منع شمول كلمة «العذرة»؛ لأنّها لو لم تكن مختصّةً بعذرة الإنسان فلا أقلّ من إجمالها، وكون عذرة الإنسان بنفسها معنىً عرفياً لها

(١) المصدر السابق: ٤٠٩، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

بحيث تكون إرادتها من اللفظ من باب إرادة معنى اللفظ منه، لا من باب التقييد ـ: أنّ الرواية ناظرة سؤالاً وجواباً إلى تحقيق حال انفعال الماء وعدمه، وليست في مقام البيان من ناحية نجاسة العذرة ليتمسّك بإطلاق جواب الإمام عليه‌السلام من هذه الجهة.

ومنه يظهر الحال في مثل رواية موسى بن القاسم، عن عليّ بن محمد عليهما‌السلام ـ في حديثٍ ـ قال: سألته عن الفأرة والدجاجة والحمام وأشباهها تطأ العذرة، ثمّ تطأ الثوب أيغسل؟ قال: «إن كان استبان من أثره شيء فاغسله، وإلّا فلا»[1].

فإنّه مضافاً إلى المناقشة في إطلاق كلمة «العذرة» في نفسها يلاحظ ظهور الرواية في النظر إلى حيثية قابلية الحيوان لنقل النجاسة إلى الثوب، وهذا يعني أنّ أصل النجاسة للعذرة مفروغ عنه، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الجواب لإثبات نجاسة مطلق العذرة.

الخامس: رواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسانٍ أو سِنَّور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال: «إن كان لم يعلم فلا يعيد»[2].

بدعوى: أنّ الترديد بين الإنسان والسِنَّور والكلب قرينة عرفاً على أنّ هذه العناوين مجرّد أمثلة، وأنّ المقصود جنس العذرة بمعناها العامّ الشامل لمدفوع الإنسان وغيره، وبعد حمل العناوين المذكورة على المثالية يثبت

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

إنساناً أو غيره (١).

---

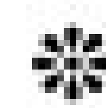
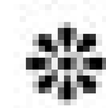
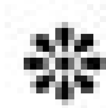
الإطلاق.

ويرد عليه: أنّ الحمل على المثالية لا يقتضي أكثر من ملاحظة جامعٍ عرفيّ بين العناوين الثلاثة، وهذا لا يعيِّن تقديره بنحوٍ من السعة بحيث يشمل الطير ـ مثلاً ـ أو السمك ليكون مطلقاً فوقياً يرجع إليه في موارد الشكّ.

هذا، مضافاً إلى النكتة التي أشرنا إليها سابقاً، وهي كون النظر متّجهاً إلى حكمٍ آخر مترتّبٍ على النجاسة، وهو بطلان الصلاة مع الجهل، فحيثية السؤال أنّ ما يبطل الصلاة مع العلم هل يبطلها مع الجهل، أوْ لا ؟

وكلّما كان هناك حكمان طوليّان ـ من قبيل نجاسة العذرة وانفعال الماء بالنجس منها، أو نجاسة العذرة ومانعية نجاستها في حقّ المصلّي الجاهل بوجودها ـ وكان النظر إلى استطلاع حال الحكم الثاني وحدوده كان للرواية بقرينة هذا النظر ظهور في الفراغ عن أصل الحكم الأوّل وافتراضه، فلا يتمسّك بإطلاقها من ناحيته.

وهكذا يتبيّن: أنّه لا يوجد ما يصلح أن يكون مرجعاً للحكم بالنجاسة إلّا في البول من الحيوان غير المأكول خاصّةً. وأمّا في غير ذلك من البول والخرء فلابدّ فيه من ملاحظة الأدلّة الخاصّة في كلّ مورد، فإن ثبت بها النجاسة فهو، وإلّا كان المرجع قاعدة الطهارة أو غيرها من الأُصول المؤمِّنة.

(١) لا إشكال في أنّ بول الإنسان هو القدر المتيقّن من أدلّة نجاسة البول، إلّا أنّه ربّما يقع الإشكال في بول الصبيّ قبل أن يطعم، حيث نسب إلى الإسكافيّ

القول بطهارته[١]، ولا ريب في أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة نجاسة البول شمولها لبول الصبيّ أيضاً، بحيث لابدّ في القول بالطهارة من التماس مقيّدٍ لها.

وما يتوهّم كونه مقيّداً: رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: أنّ علياً عليه السلام قال: «لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم؛ لأنّ لبنها يخرج من مثانة أمّها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم؛ لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين»[٢].

حيث يستفاد من نفي الغسل عن الثوب الملاقي مع بوله الإرشاد إلى الطهارة.

وقد يورد على ذلك: أنّ الغسل إن كان لا يشمل الصبّ فنفيه لا يدلّ على الطهارة؛ لإمكان افتراض نجاسةٍ تطهر بالصبّ، وإن قيل بشموله للصبّ فهو إنّما يدلّ على الطهارة بإطلاق النفي لتمام مراتب الغسل بما فيها الصبّ، فيقيّد هذا الإطلاق بما دلّ على وجوب الصبّ في بول الصبيّ غير المتغذّي.

ولكنّ دلالة الرواية على الطهارة ليست بلحاظ مجرّد نفي الغسل، بل بلحاظ تعليل هذا النفي في الصبيّ، وتعليل ثبوت الغسل في الجارية بما يناسب أن يكون النظر إلى أصل الطهارة والنجاسة.

هذا، غير أنّ الصحيح: عدم إمكان التعويل على الرواية، باعتبار سقوطها سنداً ومتناً ومضموناً.

أمّا السند فلأنّه قد ورد فيه النوفلي، وهو ممّن لا طريق لإثبات توثيقه عدا

---

(١) نقله عنه في مختلف الشيعة ١: ٤٥٩.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٨، الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

برّياً أو بحرياً، صغيراً أو كبيراً(١)،

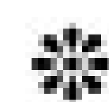
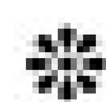
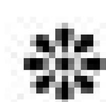
---

مجيئه في رجال كامل الزيارات، ونحن لا نقول بوثاقة جميع رجال كامل الزيارات.

وأمّا المتن فلأنّ مفاد الرواية الحكم بنجاسة لبن الجارية أيضاً، وهذا ممّا لم يفتِ به فقيه، ولا يحتمل في نفسه فقهياً، ممّا يكشف عن وجود وهنٍ في الرواية من جهةٍ من الجهات، ومعه لا يمكن التعويل عليها ولو كانت نقيّة السند.

وأمّا المضمون ففي نفسه غريب وبعيد؛ وذلك باعتبار أنّ بول الغلام لو كان طاهراً في نفسه لا يحتاج إلى التطهير منه ولا التجنّب عنه لاشتهر هذا الحكم وذاع بين المتشرّعة، وكثرت الروايات الدالّة عليه باعتبار شدّة الحاجة والابتلاء في حياة الناس به، مع أنّ الأمر على العكس تماماً، مضافاً إلى غرابة نفس التعليل الوارد فيها من: أنّ لبن الجارية يخرج من مثانة الأُمّ، ولبن الغلام من بين عضديها ومنكبيها، مع وضوح خلافه.

فالصحيح: ما أفتى به الماتن ﷺ من عدم الفرق في نجاسة البول بين الصبيّ وغيره، وإن كان بوله أخفّ مؤونةً في مقام التطهير منه، على ما سوف يأتي البحث عنه مستوعباً في فصول المطهِّرات.

(١) بمقتضى إطلاق ما تمّت دلالته على نجاسة بول غير المأكول، وأمّا الخُرء فقد قلنا: إنّه لا يوجد مطلق يمكن التمسّك به في تمام الموارد، بل لابدّ من الرجوع إلى القدر المتيقّن من الضرورة الفقهية، والارتكازات

بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح (١).

نعم، في الطيور المحرَّمة الأقوى عدم النجاسة، لكنّ الأحوط فيها أيضاً الاجتناب (٢).

---

المتشرّعية، وما يمكن التعدّي إليه من الموارد المنصوصة بنكتة عدم الفرق عرفاً، وأثر ذلك يظهر في موارد الخلاف على ما سيأتي.

❊ ❊ ❊

(١) سوف يأتي وجه هذه الشرطية.

**[حكم بول وخرء غير المأكول من الطير:]**

(٢) اختلفت كلمات الفقهاء في نجاسة بول وخرء غير المأكول من الطير، بين قائلٍ بنجاستهما معاً[١]، وقائلٍ بطهارتهما معاً[٢]، ومتردّدٍ في نجاسة بوله مع الجزم بطهارة خرئه[٣].

والسبب في ذلك يرجع إلى كيفية الاستفادة من الروايات المتعارضة بهذا الشأن، فهناك موثّقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيءٍ يطير فلا بأس ببوله وخرئه»[٤]، الواضحة في الدلالة على عدم النجاسة في مطلق الطير،

---

(١) الخلاف ١: ٤٨٥، المسألة ٢٣٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٧١، ذيل الحديث ١٦٤، وراجع تفصيل الأقوال جواهر الكلام ٥: ٢٧٥.

(٣) مدارك الأحكام ٢: ٢٦٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

فتقع طرفاً للمعارضة مع ما دلّ على نجاسة بول غير المأكول. ومورد التعارض هو البول من الطير غير المأكول، بناءً على إنكار الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرء، وهو مع الخرء بناءً على الملازمة.

ويمكن أن تذكر عدّة وجوهٍ في علاج هذا التعارض.

الأوّل: أن يقال بتقديم دليل النجاسة، باعتبار موافقته مع السنَّة الدالّة على نجاسة البول مطلقاً، تطبيقاً لكبرى الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة.

وفيه أوّلاً: ما حقّقناه في ما سبق[1] من عدم وجود مطلقٍ دالٍّ على نجاسة البول، وكلّ ما ورد من الروايات الدالّة على نجاسة البول من دون تقييدٍ كانت منصرفةً إلى بول الآدميّ خاصّة، فلا تكون موافقةً مع دليل نجاسة البول غير المأكول في مورد تعارضه مع دليل طهارة بول الطير كي ترجّح بها، بل لا تكون موافقةً معه حتّى في غير مورد التعارض أيضاً؛ لمكان دعوى انصراف دليل نجاسة بول غير المأكول إلى غير الإنسان من الحيوان غير المأكول، فيختصّ كلّ من دليل نجاسة البول من دون تقييد، ودليل نجاسة بول غير المأكول بموضوعٍ غير موضوع الآخر.

وثانياً: أنّ ترجيح أحد المتعارضين على الآخر إنّما يكون بموافقة السنّة القطعية، بناءً على إلغاء خصوصية الكتابية في الترجيح بموافقة الكتاب، واستظهار أنّ مناط الترجيح هو موافقة دليلٍ قطعيّ السند. وفي المقام لم يبلغ ما دلّ على نجاسة البول بقولٍ مطلقٍ مبلغ القطع والتواتر.

وثالثاً: أنّ الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة من الترجيح السنديّ الذي

---

(١) راجع الصفحة ١٢.

مورده ما إذا كان التعارض بين الدليلين بحسب سَنَدَيْهما، كما في موارد التباين، فلا يجري في مورد تكاذب الدليلين بحسب الدلالة فقط، كما فيما نحن فيه على ما حقّق في محلّه.

ورابعاً: أنّ الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في أخبار العلاج إنّما يكون بعد فقد الجمع الدلاليّ بين المتعارضين، فإذا تمّ شيء من وجوه الجمع الدلاليّ الآتية لم تصل النوبة إلى هذا العلاج.

ثمّ إنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بعد أن ذكر هذا الوجه أورد عليه: بأنّ المقام ليس من موارد الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة؛ لأنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا كان عموم الكتاب أو السنّة لفظياً، لا بالإطلاق ومقدمات الحكمة؛ لأنّ مقدمات الحكمة ليست من الكتاب والسنّة كي تكون موافقتها موافقة الكتاب، وروايات نجاسة البول في المقام لو سلّم دلالتها فهي بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لا بالعموم[١].

وهذا بيان يطبّقه الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في تمام موارد المعارضة مع إطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمة.

إلّا أنّ هذه المناقشة غير صحيحة، إذ ـ مضافاً إلى عدم تمامية التفصيل المذكور بين العموم والإطلاق في نفسه، على ما أوضحناه مفصّلاً في بعض الأبحاث السابقة من هذا الشرح ـ أنّ تطبيقه في المقام على موافقة السنّة قياساً على الكتاب في غير محلّه، إذ الإطلاق ومقدمات الحكمة في الكتاب لو سلّم أنّه ليس قرآناً فلا ريب في أنّ الإطلاق في السنّة سنّة أيضاً، إذ السنّة تعمّ القول والفعل

---

(١) التنقيح ١: ٤٥٠.

والسكوت، كما هو واضح.

الثاني: أن يقال بتعارض الموثّقة مع دليل نجاسة بول غير المأكول وتساقطهما، والرجوع بعد ذلك إلى مطلقات نجاسة البول بوصفها عموماً فوقياً.

وقد اعترض عليه السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ تلك المطلقات ـ على القول بانقلاب النسبة ـ تكون هي أيضاً طرفاً للمعارضة بالعموم من وجهٍ مع موثّقة أبي بصير؛ للعلم بتخصيص المطلقات بما دلّ على طهارة بول ما يؤكل لحمه من البقر والغنم، فيكون حالها بعد هذا التخصيص حال ما دلّ على نجاسة بول غير المأكول[1].

وهذا الاعتراض غريب في بابه؛ وذلك أنّ القائلين بانقلاب النسبة لا يقولون به فيما إذا كان هناك عامّ ومخصّصان، إذ لا موجب لملاحظة العامّ أوّلاً مع أحد الخاصّين ثمّ ملاحظته مع الآخر كي تنقلب النسبة بينهما، ومقامنا من هذا القبيل، إذ كلٌّ من دليل طهارة بول المأكول وموثّقة أبي بصير مخصّص في عرضٍ واحدٍ لمطلقات النجاسة.

والصحيح في إبطال هذا العلاج أن يقال:

أوّلاً: بعدم تمامية مطلقٍ دالٍّ على نجاسة البول في نفسه على ما تقدم تحقيقه.

ثانياً: بعدم الانتهاء إلى هذا الموقف فيما إذا صحّ شيء من وجوه الجمع الدلاليّ بين المتعارضين.

---

(١) التنقيح ١: ٤٥١.

الثالث: إيقاع المعارضة بين موثّقة أبي بصير ورواية عبد الله بن سنان «اغسل ثوبك من بول كلّ ما لا يؤكل لحمه»[١]، باعتبار أنّهما معاً بالعموم، وبعد التساقط نرجع إلى رواية عبد الله بن سنان الأُخرى «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[٢]، باعتبارها بالإطلاق المحكوم في نفسه لموثّقة أبي بصير لولا ابتلاؤها بالمعارض، فيكون مرجعاً بعد التساقط بنفس نكتة الرجوع إلى العامّ الفوقاني.

وهذا الوجه في العلاج أيضاً غير تامٍّ؛ وذلك:

أوّلاً: لعدم تمامية سند رواية عبد الله بن سنان الدالّة على النجاسة بالعموم؛ لأنّها منقولة في الكافي، عن عليّ بن محمد، عن عبد الله بن سنان[٣]، ونحن نعلم بأنّ علي بن محمد الذي ينقل عنه صاحب الكافي إن كان هو شيخه فقد وقع بينه وبين عبد الله بن سنان سقط في السند؛ للعلم بعدم معاصرته له. وإن كان شخصاً آخر ممّن يمكن افتراضه معاصراً مع ابن سنان فيعلم أنّ نقل صاحب الكافي عنه لا يكون إلّا مع الواسطة، فيكون في السند إرسال على كلّ حال.

وثانياً: أنّه موقوف على أن لا يتمّ وجه من وجوه الجمع الدلاليّ بين المتعارضين.

الرابع: تقديم رواية أبي بصير على رواية عبد الله بن سنان، باعتبار أنّ دلالتها بالعموم، ودلالة الأخيرة بالإطلاق، والعموم مقدّم على الإطلاق على

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) الكافي ٣: ٥٧، الحديث ٣.

ما حقّق في محلّه[1]، ولو فرض تساويهما في الظهور أيضاً كانت النتيجة التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة.

وهكذا يكون هذا الوجه للعلاج، خلافاً للوجوه السابقة، مثبتاً لطهارة البول والخرء من الطير غير المأكول.

الخامس: دعوى حكومة موثّقة أبي بصير على أدلّة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، باعتبار ظهورها في الاستثناء والتقييد؛ لأنّها تفترض ثبوت النجاسة للبول بنحو القضية المهملة، فتتعرّض لنفي إطلاقها لبول الطير، والقرينة على هذا الافتراض هي أنّ كلّ نفي للحكم عن حصّةٍ إذا لم يكن من المحتمل عادةً اختصاص الحكم المنفيّ بها يكون له ظهور في أنّه نفي استثنائي، وأنّه استثناء من الحكم الثابت على المطلق.

ولهذا قلنا بأنّ لسان «لا ضرر» ـ مثلاً ـ لسان الاستثناء؛ لأنّ ما هو المحتمل في نفسه شمول الحكم لحال الضرر، لا تشريع الأحكام الضررية خاصّةً، فيكون لِلِسان «لا ضرر» نظر إلى أدلّة الأحكام، وبذلك يحكم عليها، وهكذا في المقام فإنّ المحتمل في نفسه شمول الحكم بنجاسة البول لبول الطائر، لا اختصاصها به، فيكون النفي ظاهراً عرفاً في اللسان الاستثنائيّ المساوق للنظر إلى دليل نجاسة البول، وهو يقتضي الحكومة.

السادس: تقديم دليل طهارة بول الطير وخرئه على دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، باعتبار أنّ العكس يؤدّي إلى إلغاء عنوان الطير المأخوذ موضوعاً في دليل الطهارة، حيث يتقيّد الحكم بما إذا كان الطير

(١) بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٧٧ ـ ٢٨٣.

حلال اللحم، والطهارة ثابتة على عنوان ما لا يؤكل لحمه في نفسه، سواء كان طيراً أم لا.

وتوضيح هذا الوجه وتمحيصه: أنّ هنالك ظهورين لكلّ عنوانٍ يؤخذ في موضوع حكم:

أحدهما: الظهور في دخالته في الحكم، وعدم كونه أجنبياً عنه بالمرّة.

الثاني: ظهوره في كونه دخيلاً بنحو تمام الموضوع للحكم، وأنّه كلّما صدق ذلك العنوان صدق الحكم أيضاً.

والظهور الأوّل ظهور عرفيّ ناشئ من أخذ عنوانٍ وإيراده في موضوع الكلام. والثاني إطلاق معتمد على مقدمات الحكمة، وعلى هذا الأساس كلّما وقع التعارض بين الظهور الأوّل في دليلٍ مع الظهور الثاني في دليلٍ آخر قُدِّم الأوّل على الأخير؛ لأنّ رفع اليد عن إطلاق موضوعية عنوانٍ للحكم أخفّ مؤونةً من إلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الكلام عن الموضوعية رأساً.

ومقامنا من هذا القبيل فإنّ دليل طهارة بول الطير لو قيّد بالمأكول كان ذلك إلغاءً لعنوان الطير عن الموضوعية رأساً، وجعل موضوع الحكم عنواناً آخر قد يكون طيراً، وقد لا يكون، وهذا بخلاف ما لو قيّد دليل نجاسة بول غير المأكول بما إذا لم يكن طيراً، إذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن إطلاق موضوعيّته للنجاسة.

وهذا البيان موقوف على أن يكون كلّ ما يحلّ أكل لحمه من الحيوان طاهر البول. وأمّا لو قيل باختصاص الطهارة بما إذا كان الحيوان المحلّل غير الطير ممّا يتعارف أكله لا من قبيل الخيل والبغال ـ كما اختار صاحب

الحدائق[١] ﴿ﷺ﴾ ـ فلا يلزم من تخصيص طهارة بول الطير بما إذا كان محلّل الأكل إلغاء عنوان الطير عن الموضوعية، إذ ليس كلّ محلّل الأكل طاهر البول، بل لابدّ إمّا أن يكون ممّا يتعارف أكله، أو طائراً، فيحفظ بذلك دخل عنوان الطير في موضوع الحكم.

وعلى أيّ حالٍ يرد على هذا الوجه: أنّه موقوف على أن يكون عنوان ما يؤكل لحمه ملحوظاً على نحو الموضوعية، لا المعرّفية إلى واقع العناوين التي تثبت فيها الحلّية.

ومقتضى الطبع الأوّليّ في أخذ عنوانٍ وإن كان هو الموضوعية لا المعرّفية إلّا أنّ المقام خاصّةً يستظهر فيه العرف بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة لديه أنّ الطهارة والنجاسة لا تكون بملاك الحرمة التكليفية وحلّيتها، وإنّما تكون بملاك الطيب والاستقذار، الذي يثبت لواقع تلك العناوين التفصيلية في عرض الحلّية والحرمة.

وبناءً على هذا الفهم لا يلزم من تخصيص الحكم بطهارة بول الطير بما إذا كان حلالاً إلغاء عنوان الطير عن الموضوعية، بل لعلّ طهارة بول الطير الحلال إنّما كان بلحاظ كونه طيراً، كما هو مقتضى دليل طهارة بول الطير، وطهارة بول ما يؤكل لحمه ليس إلّا معرّفاً إلى ما يثبته دليل طهارة بول الطير.

ثمّ إنّ هنا روايةً أُخرى ربّما يستدلّ بها على التفصيل في الطير بين ما يؤكل وما لا يؤكل، وهي رواية عمّار التي نقلها العلّامة في المختلف عن كتابه، عن الصادق ﴿عليه السلام﴾ قال: «خرء الخطّاف لا بأس به، هو ممّا يؤكل لحمه، ولكن كره

---

(١) الحدائق الناضرة ٥: ٢١.

أكله؛ لأنّه استجار بك وأوى إلى منزلك، وكلّ طيرٍ يستجير بك فأجِزه»[١].

وتقريب الاستدلال بها مبنيّ على أن تكون جملة «هو ممّا يؤكل لحمه» تعليلاً للحكم بطهارة خرء الخطّاف، لا جملةً مستقلةً تبرّع بها الإمام عليه السلام. وقد تقدم أنّ هذا هو ظاهر السياق، حيث لم يأتِ بما يدلّ على كون الجملة مستأنفةً ومنفصلةً عن سابقتها، وإنّما ذكرت في سياقٍ واحدٍ ظاهرٍ في الارتباط والتعليل للحكم بالطهارة.

وحينئذٍ يقال: بأنّه لو كان الطير طاهر الخرء من حيث هو طير لم يكن وجه للتعليل المذكور بعد افتراض كون السؤال عن الخطّاف الذي هو نوع من الطير؛ لأنّ العدول عن الأمر الذاتي في مقام التعليل إلى الأمر العرضي ليس عرفياً، فالتعليل المذكور دليل على أنّ الميزان في طهارة خرء الطيور ونجاسته أيضاً هو حلّية الأكل وحرمته، فتقيّد بها موثّقة أبي بصير الدالّة على طهارة بول الطير وخرئه، فيحكم بنجاسة خرء الطير غير المأكول، بل بنجاسة بوله أيضاً، إمّا للتمامية الملازمة بين نجاسة الخرء ونجاسة البول وإن لم تتمّ الملازمة بين نجاسة البول ونجاسة الخرء.

وإمّا لعدم احتمال الفرق بين الخرء والبول، بأن يكون الميزان في نجاسة الأوّل هو حلّية اللحم وحرمته دون نجاسة الثاني، مع كون روايات التفصيل واردة في البول.

وإمّا بدعوى: أنّ الطيور تدفع البول والخرء معاً من مخرجٍ واحد، وكثيراً

---

(١) مختلف الشيعة ٨: ٢٩١، ووسائل الشيعة ٣: ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢٠.

ما تكون أبوالها مختلطةً مع خرئها، فلا يفهم العرف إرادة خصوص الخرء المجرّد عن البول في الحكم المذكور، بل يفهم أنّ المراد بخرء الطير الفَضَلات التي تخرج منه، سواء كانت خُرءاً خالصاً، أو بولاً، أو مختلطاً.

وقد يجاب عن ذلك: بأنّ العدول في مقام التعليل عن الأمر الذاتيّ إلى الأمر العرضيّ إنّما لا يصحّ عرفاً إذا كان دخلهما على حدٍّ سواء، وأمّا إذا كان دخل الأمر العَرَضيّ من باب نفي المقتضي ودخل الأمر الذاتي من باب وجود المانع فلا بأس بالعدول. والمقام من هذا القبيل فإنّ حرمة اللحم هي المقتضي للحكم بالنجاسة ولو بحسب مقام الإثبات وألسِنَة الروايات.

والصحيح في الجواب على الاستدلال المذكور: هو التشكيك في سند الرواية ومتنها.

أمّا الأوّل فلعدم معلومية طريق العلّامة إلى كتاب عمّار.

وأمّا الثاني فلأنّها منقولة بطريق الشيخ عن كتاب عمّار، مع حذف كلمة «الخرء»[1]، ممّا يجعلها بياناً لحكم الخطّاف في نفسه، وأنّه لا بأس به من حيث الحلّية وجواز الأكل، فتكون بهذا المتن أجنبيةً عن محلّ الكلام، ومع هذا التهافت لا يمكن الاعتماد على نقل العلّامة بعد استبعاد تعدّد المنقول، مع التشابه المطلق في فقراتها من غير ناحية كلمة «الخرء»، وكونها منقولةً عن كتابٍ واحدٍ وهو كتاب عمّار.

وهكذا يتلخّص: أنّ الصحيح هو طهارة بول الطير وخرئه مطلقاً.

---

(١) راجع تهذيب الأحكام ٩: ٨١، الحديث ٣٤٥ ووسائل الشيعة ٢٣: ٣٩٣، الباب ٣٩ من أبواب الصيد والذبائح، ذيل الحديث ٥.

خصوصاً الخفّاش، وخصوصاً بوله(١).

---

(١) البحث عن خرء الخفّاش وبوله يقع: تارةً بلحاظ دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، باعتبار كونه من الحيوان محرّم الأكل. وأُخرى بلحاظ دليل طهارة بول الطير باعتبار كونه طائراً. وثالثةً بلحاظ الروايات الخاصّة. فالكلام في مقامات.

أمّا المقام الأوّل فقد يقال فيه: إنّ دليل «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل» شامل لبول الخفافيش أيضاً، فلابدّ من الحكم بنجاسته لولا الدليل المخصّص، وأمّا خرؤه فشمول الدليل له مبنيّ على الملازمة المتقدّمة.

إلّا أنّ هذا الإطلاق يمكن منعه بأحد وجهين:

الأوّل: ما أفاده السيّد الأُستاذ(١) ـ دام ظلّه ـ من أنّ الخفّاش ممّا لا نفس سائلة له ـ على ما شهد بذلك جماعة ـ فيحكم بطهارة بوله وخرئه من باب أنّه لا نفس له. ولو فرض الشكّ في كونه كذلك كفى ذلك أيضاً في عدم إمكان التمسّك بعموم النجاسة؛ لكون الشبهة مصداقيةً بالنسبة إليه، فتجري أصالة الطهارة، أو استصحاب عدم كونه ذا النفس، بناءً على جريانه في الأعدام الأزلية.

وهذا الوجه موقوف على تمامية كبرى طهارة بول وخرء ما لا نفس له، وهي غير تامّةٍ على ما يأتي(٢) إن شاء الله تعالى.

---

(١) التنقيح ١: ٤٥٣.

(٢) في الصفحة ٤٨ وما بعدها.

الثاني : أنّ موضوع الإطلاق هو ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، فلا يشمل الحيوان غير اللحميّ عرفاً. والخفّاش لا يكون حيواناً لحميّاً عند العرف، فإسراء الحكم إليه يحتاج إلى إلغاء خصوصية اللحميّة، وجعل تمام الموضوع حرمة الأكل، وهو بلا موجبٍ بعد احتمال الفرق عقلاً وعرفاً بينهما.

وهذا الوجه صحيح، وبه يثبت في هذا المقام عدم تمامية مقتضي النجاسة في نفسه لبول الخفّاش وخرئه.

وأمّا المقام الثاني فلو افترض تمامية الإطلاق في المقام الأوّل لدليل نجاسة البول لبول الخفّاش يقع البحث عن النسبة بينه وبين موثّقة أبي بصير، الدالّة على طهارة بول الطير، حيث قد يقال بأنّه في خصوص الخفاش لابدّ من تقديم الموثّقة والحكم بطهارة بوله، ولو فرض عدم تقدّمها على دليل النجاسة في غير الخفّاش من الطيور المحرمة؛ وذلك بدعوى انحصار البول في دائرة الطيور بالخفّاش، إذ سائر الطيور لا بول لها بصورةٍ منفصلةٍ عن الخرء، فتكون الموثّقة كالنصّ في طهارة بول الخفّاش.

وفيه : أنّه لو سلّم انحصار البول في دائرة الطيور بالخفّاش، وسلّم أنّ المائع الخارج مع الخرء ليس بولاً عرفاً إلّا بالعناية فلابدّ من حمل قوله عليه السلام : «كلّ شيءٍ يطير فلا بأس ببوله» على إرادة هذا المائع نفسه الذي يكون بولاً عنايةً، إذ لا يمكن أن يكون مثل هذا الخطاب المشتمل على أداة العموم والواضح في إعطاء قاعدةٍ عامّةٍ في باب الطير ناظراً إلى خصوص بول الخفّاش، كما هو واضح.

وأمّا المقام الثالث فقد استدلّ على نجاسة بول الخفّاش برواية داود الرقّي، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده ؟

فقال : «اغسل ثوبك»[١].

حيث يستفاد من الأمر بغسل الملاقي في أمثال المقام الإرشاد إلى نجاسة الملاقي.

وفيه : أنّ الرواية ضعيفة سنداً، لا باعتبار داود الرقّي فإنّه وإن لم يوثّق ولكنّه ممّن روى عنه الأزديّ بسندٍ صحيح، ولكن باعتبار غيره كيحيىٰ بن عمر الواقع في السند، والإرسال الواقع في طريق السرائر إلى داود. مضافاً إلى أنّها معارضة مع ما لا يقلّ عنها شأناً ـ وإن كان غير نقيّ السند أيضاً ـ وهي رواية غياث «لا بأس بدم البراغيث والبقّ وبول الخشاشيف»[٢]، فتكون قرينةً على إرادة مرتبةٍ من التنزّه والاستحباب في الأمر بغسل الثوب، بناءً على ما هو الصحيح من ثبوت مراتب التنزّه والاستحباب عرفاً في مثل النجاسة، رغم كونها حكماً وضعياً.

مضافاً إلى إمكان منع دلالتها على النجاسة، حيث لم يسأل فيها عن نجاسة بول الخشّاف[٣] أو طهارته، وإنّما افترض إصابته للثوب وتصدّيه لتشخيص موضعه والتنزّه عنه، ولكنّه لم يجده، فكأنّ النظر إلى كيفية الموافقة القطعية، وأنّ الجهل لا يرفع الحكم، سواء كان ذلك الحكم لزومياً أو تنزّهياً، ومعه لا يمكن أن يستظهر من الأمر بالغسل الإرشاد إلى لزومية المحذور.

وهكذا يتّضح عدم دليلٍ تامٍّ على نجاسة بول الخفّاش، فضلاً عن خرئه.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق : ٤١٣، الحديث ٥.

(٣) الخُشّاف هو الخُفّاش، راجع الصحاح ولسان العرب وغيرهما (مادّة خشف وخفش).

ولا فرق في غير المأكول بين أن يكون أصلياً كالسباع ونحوها، أو عارضياً كالجلّال وموطوء الإنسان، والغنم الذي شرب لبن خنزير (١).

---

(١) وذلك تمسّكاً بإطلاق الروايات الدالّة على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه، بعد استظهار أنّ المراد ما لا يؤكل بحسب نظر الشارع، أي ما يحرم أكل لحمه.

وقد يمنع عن هذا الإطلاق بدعوى: أنّ عنوان ما لا يؤكل معرِّف إلى العناوين التفصيلية من الحيوانات التي لا يؤكل لحومها كالسباع ونحوها، والتمسّك بالإطلاق المذكور مبنيّ على أن يكون عنوان «ما لا يؤكل» بنحو الموضوعية، وهذا خلاف الظاهر كما تقدّم في ما سبق أيضاً، ولهذا لا يتوهّم إطلاقه لما إذا حرم أكل الحيوان لجهةٍ طارئةٍ كالغصبية مثلاً.

وفيه: أنّ المستظهَر من روايات نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه: أنّ موضوع الحكم هو الحيوان حرام اللحم، الذي تكون حرمته ثابتةً لِلَحمِهِ بما هو لحم، لا بما هو غصب أو ضرر أو نحو ذلك، وهذا شامل للحيوان الذي حرم لحمه ولو كانت الحرمة لطروء حالةٍ في اللحم كالجلّال.

ولا يمنع عنه كون عنوان ما لا يؤكل مشيراً إلى العناوين التفصيلية الواقعية من الحيوان، فإنّ العناوين الواقعية التفصيلية قد تكون دائميةً، وقد تكون عارضةً كالجلّال والموطوء.

وقد يتوهّم: أنّ الإطلاق ـ على تقدير تسليمه ـ معارض بالعموم من وجهٍ مع مثل ما دلّ على طهارة بول الشاة الشامل بإطلاقه للجلّال منها، وبعد التعارض والتساقط وعدم وجود مطلقٍ فوقيٍّ للنجاسة يرجع إلى أصالة الطهارة.

وأمّا البول والغائط من حلال اللحم فطاهر، حتّى الحمار والبغل والخيل (١).

---

ويندفع: بأنّ ما دلّ على طهارة بول الشاة يتكفّل حكماً ترخيصياً وهو نفي النجاسة، وغاية ما يقتضيه عدم كون العنوان المأخوذ موضوعاً فيه مقتضياً للنجاسة، وهو لا ينافي ثبوت المقتضي لها بعنوانٍ آخر.

نعم، لو كان يدلّ على اقتضاء العنوان المأخوذ في موضوعه للنفي لحصلت المعارضة، ولكنّ ارتكازية نشوء الأحكام الترخيصية من عدم المقتضي -لا مقتضي العدم- تكون قرينةً عرفيةً على تعيين مفاد الدليل في بيان عدم المقتضي من ناحية عنوان بول الشاة، لا المقتضي للعدم، وهذه هي النكتة العامّة في عدم المعارضة بين أدلّة الأحكام الترخيصية وأدلّة الأحكام الإلزامية في أمثال المقام. وعلى هذا فالإطلاق تامّ.

ويمكن أن نضيف إليه أيضاً ما دلّ على نجاسة عرق الجلّال بضمّ الملازمة العرفية المتشرّعية بين العرق والبول في النجاسة ولو باعتبار ارتكازية أهْوَنِيَّة العرق من البول، فما يدلّ على نجاسة العرق يدلّ على نجاسة البول بالفحوىٰ العرفية.

ثمّ إنّ هذا كلّه في بول الجلّال. وأمّا خرؤه فالإطلاق غير تامٍّ بالنسبة إليه كما تقدم، فإن أمكن إجراء الفحوى العرفية التي أشرنا إليها أمكن إثبات نجاسة خرء الجلّال بلحاظ دليل نجاسة عرقه على القول بتمامية ذلك الدليل.

**[حكم بول وخرء الحيوان المحلّل:]**

(١) لا إشكال في طهارة بول وخرء الحيوان المحلّل شرعاً والمأكول

خارجاً كالشاة. وإنّما البحث والإشكال في بول الحمار والبغل والخيل من ناحيتين:

إحداهما: من ناحية كونه بول ما لا يعتاد أكله.

والأُخرى: من ناحية كونه بول هذه الأشياء بعناوينها التفصيلية.

أمّا الناحية الأُولى: فيقع البحث عنها: تارةً بلحاظ مقتضي النجاسة، وأُخرى بلحاظ المانع. فهنا مقامان:

أمّا مقام المقتضي للنجاسة فهو يرتبط بكيفية فهم الروايات الدالّة على نجاسة بول ما لا يؤكل.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ جملة «ما لا يؤكل لحمه»:

تارةً تُحمل على كون عدم الأكل بلحاظ الذوق العرفيّ ولو كان من ناحية استعماله في غرضٍ آخر، كالركوب مثلاً.

وأُخرى تُحمل على ما لا يجوز أكل لحمه شرعاً.

وثالثةً تُحمل على الجامع بينهما، أي مطلق وجود نكتةٍ لعدم الأكل، سواء كانت عرفيةً أو شرعية.

فعلى الأوّل والثالث يتمّ الإطلاق لدليل النجاسة لبول الحمار والبغل والخيل؛ لأنّها ممّا لا تؤكل بحسب الذوق العرفي.

وعلى الثاني لا يتمّ الإطلاق. والاحتمال الأوّل من هذه الاحتمالات غير واردٍ في نفسه، إذ لا يحتمل أن يكون عنوان «ما لا يؤكل» الوارد في لسان الشارع غير ناظرٍ إلى ذوقه هو، ولا يبعد دعوى أنّ مناسبات الحكم والموضوع العرفية تقتضي أنّ نكتة الحكم بالنجاسة هي الحزازة في لحم الحيوان التي تكون الحرمة كاشفةً عنها، لا مجرّد عدم المأكولية عرفاً ولو من جهة استعماله في غرضٍ

آخر كالركوب مثلاً. ولا أقلّ من احتمال ذلك المساوق للإجمال وعدم انعقاد الإطلاق.

لا يقال: مثل رواية عبد الرحمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يغسل بول الحمير والفرس والبغل، فأمّا الشاة وكلُّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله»[1] قرينة علىٰ أنّ المراد من عنوان «ما يؤكل لحمه» في ألسنة الروايات ما يكون حلالاً شرعاً ومأكولاً عرفاً، حيث جُعل مقابلاً للحمير والبغال.

فإنّه يقال: غاية ما تدلّ عليه الرواية إرادة المعنى الأخصّ من الحلّية الشرعية في شخص الاستعمال الواقع في هذه الرواية، ولا يمكن أن يستظهر منها اصطلاح عامّ للشارع يقصده من عنوان ما لا يؤكل دائماً. فالصحيح: عدم تمامية المقتضي لنجاسة غير المأكول الحلال من الحيوان.

وأمّا المقام الثاني فلو سلّمنا تمامية المقتضي للنجاسة فهنالك ما يمنع عنه، وهو رواية عبد الله بن بكير التي جاء فيها: فأخرج عليه السلام كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله «أنّ الصلاة في وبر كلّ شيءٍ حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيءٍ منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ وقد ذكّاه الذّبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كلّ شيءٍ منه فاسد، ذكّاه الذبح أو لم يذكّه»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٩، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

فإنّها وإن كانت ناظرةً إلى حكم المانعية لا النجاسة إلّا أنّ تجويزها الصلاة في كلّ شيءٍ ممّا أحلّ الله أكله حتّى بوله وروثه يدلّ على عدم نجاستهما أيضاً، وهي واضحة في الدلالة على أنّ ما أخذ في موضوع الحكم إنّما هو حلّية الأكل، وأن لا يكون ممّا قد نهينا عن أكله، أو حرم علينا أكله ولو فرض كونه غير متعارف الأكل. وحينئذٍ يقع التعارض بين إطلاقها وإطلاق ما دلّ على نجاسة بول ما لا يؤكل، وبعد التساقط يرجع إلى أصالة الطهارة.

فالصحيح: هو طهارة بول وخرء غير المأكول من الحيوان المحلَّل شرعاً.

وأمّا الناحية الثانية ـ وهي في حكم بول الحمير والبغال والخيل بلحاظ عناوينها ـ: فقد وقع الخلاف بين الأصحاب في نجاسة أبوالها، بعد التسالم تقريباً على طهارة أرواثها، استناداً إلى عدّة نصوصٍ ادّعي دلالتها على نجاسة أبوالها.

والإنصاف أنّ هنالك في الروايات الواردة بهذا الشأن ما لا ينبغي الاستشكال في تماميتها سنداً ودلالةً، على التفصيل بين أبوال الخيل والبغال والحمير وأرواثها.

من قبيل رواية الحلبيّ، قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن أبوال الخيل والبغال؟ فقال: «اغسل ما أصابك منه»[1].

ورواية أُخرى عنه أيضاً، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «لا بأس بروث الحمير، واغسل أبوالها»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٩، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق: ٤٠٦ ـ ٤٠٧، الحديث ١.

ورواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمسّه بعض أبوال البهائم أيغسله أم لا؟ قال: «يغسل بول الحمار والفرس والبغل، فأمّا الشاة وكلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله»[1].

نعم، مثل رواية أبي مريم: ما تقول في أبوال الدواب وأرواثها؟ قال: «أمّا أبوالها فاغسل ما أصاب ثوبك، وأمّا أرواثها فهي أكثر من ذلك»[2]، ونحوها رواية عبد الأعلى[3] لا يمكن أن يستفاد منها النجاسة؛ وذلك باعتبار ما جاء في ذيلها من قوله عليه السلام: «وأمّا أرواثها فهي أكثر من ذلك» فإنّه سواء حُمِل على التفصيل بين البول والروث بأن يراد من الأكثرية الكثرة في الكمّ الموجب لعسر التجنّب عنه، أو حُمِل ـ ولو بعيداً ـ على أنّ الروث أولى بالغسل باعتباره أكثر قذارةً وأشدّ كان شاهداً على عدم المحذور اللزوميّ في الغسل من البول.

أمّا على الأوّل فلوضوح أنّ مجرّد الأكثرية لا تكون موجبةً ـ بحسب المناسبات العرفية ـ لرفع اليد عن الحكم بالنجاسة إلّا في الأحكام التنزيهية، ممّا يجعل الأمر بالغسل عن البول ظاهراً في التنزّه.

وأمّا على الثاني فبعد البناء المتشرّعيّ والتسالم فتوىً ونصّاً على طهارة الروث من الحيوانات المذكورة لا يبقى للأمر بالغسل من البول ـ الذي هو أقلّ محذوراً من الروث ـ دلالة على غير التنزّه والاستحباب.

---

(١) المصدر السابق: ٤٠٩، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق: ٤٠٨، الحديث ٨.

(٣) المصدر السابق: ٤٠٩ ـ ٤١٠، الحديث ١٣.

ومثلهما أيضاً رواية محمد بن مسلم التي جاء فيها: «فإن لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كلّه، وإن شككت فانضحه»[١].

حيث قد يقال: إنّ المستفاد من أمره بالنضح في فرض الشكّ أنّ المحذور المراد التخلّص عنه ليس محذور النجاسة اللزومية، فإنّها لا ترتفع بالنضح، بل تزداد وتتّسع، وباعتبار وحدة السياق يفهم أنّ الأمر بالغسل في فرض العلم أيضاً ليس لزومياً، ولا أقلّ من صلاحيته للإجمال وعدم ظهوره في اللزوم.

وعلى أيّ حالٍ ففي الروايات الأُولى الواضحة في الدلالة على نجاسة البول كفاية.

غير أنّ المشهور ذهبوا إلى القول بالطهارة، حيث لم ينقل القول بالنجاسة عن غير ابن الجنيد[٢] رحمه الله، والشيخ[٣] رحمه الله في بعض كتبه من المتقدّمين، وصاحب الحدائق[٤]، والمحقّق الأردبيلي[٥] رحمهما الله من المتأخّرين.

وما يمكن أن يذكر لتخريج فتوى المشهور أحد طريقين:

الأوّل: ما أفاده السيد الأُستاذ[٦] ـ دام ظلّه ـ بعد أن ناقش في سند بعض الروايات التي استدلّ بها لإثبات الطهارة، من دعوى قيام السيرة القطعية على معاملة أبوال هذه الحيوانات وأرواثها معاملة الطاهر، فلابدّ من حمل ما يأمر

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٣، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٢) نقله عنه في مختلف الشيعة ١: ٤٥٧.

(٣) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥١.

(٤) الحدائق الناضرة ٥: ٢١.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٠١.

(٦) التنقيح ١: ٤٥٦ ـ ٤٥٧ و ٤٥٩.

بالغسل منها على التنزّه.

والتحقيق: أنّ السيرة المدّعاة في المقام بالإمكان تقريبها بأحد أنحاء:

النحو الأوّل: أن يراد بها السيرة العملية لدى المتشرّعة بما هم متشرّعة، ويستند في ثبوت هذه السيرة في عصر الأئمّة عليهم السلام إلى قيامها في العصور المتأخّرة التي تعلم حالها مباشرةً، فيستكشف من قيامها في هذه العصور أنّها كانت قائمةً منذ عصر الأئمّة عليهم السلام، وعمل المتشرّعة في ذلك العصر يكشف إنّاً عن الدليل على الطهارة.

وهذا الطريق في إثبات السيرة عهدته على مدَّعيه؛ لأنّ تَكَوُّن السيرة في زمانٍ متأخّرٍ بمجرّده وبدون ضمّ نكتةٍ خاصّةٍ لا يكشف عن ذلك، إذ قد يكون متأثّراً بعوامل حادثةٍ، كانتشار الفتوى بالطهارة تدريجاً، ونحو ذلك، لا إلى انعقادها منذ عصر الأئمّة عليهم السلام.

وممّا يؤيّد ذلك: ذهاب بعض العلماء المتقدّمين إلى النجاسة كما أشرنا إليه، فإنّه لا يناسب استقرار السيرة القاطعة منذ ذلك الزمان على الطهارة.

النحو الثاني: أن يقال: إنّ مقتضى الطبع العقلائيّ أو مقتضى شدّة ابتلاء الناس بأبوال الدوابّ وصعوبة التحرّز عنها هو مساورتها، وكلّما توفّرت الدوافع النوعية على الإقدام عليه لو كان ممنوعاً شرعاً لحصل الردع عنه، وحيث لم يحصل ردع عن ذلك في المقام فيستكشف إمضاء ما يقتضيه طبع القضية من مساورة[١] تلك الأبوال.

وهذا استدلال بالسيرة العقلائية، ولهذا يحتاج إلى ضمّ دعوى عدم الردع،

---

(١) السَوْرَة: الحِدَّة، وساوره مساورةً: واثبه. لسان العرب (مادة سَوَر).

بينما التقريب السابق استدلال بسيرة المتشرّعة التي هي بنفسها دليل إنّيّ على الطهارة.

والجواب عليه: أنّ أوامر الغسل الواردة في الروايات صالحة للردع لو سلّم اقتضاء طبع القضية للإقدام على مساورة تلك الأبوال.

النحو الثالث: أن يُدَّعى ثبوت سيرة المتشرّعة في عصر الأئمّة عليهم السلام على الطهارة، ولكن لا يستدلّ على هذه السيرة بقيامها في العصور المتأخّرة، كما هو الحال في النحو الأوّل، بل ببيانٍ آخر، وحاصله: أنّ هذه المسألة حيث إنّها كانت محلّ ابتلاء المتشرّعة آنذاك كثيراً فلابدّ وأن يكون الحكم فيها واضحاً عندهم، كما هي العادة في المسائل التي يعمّ فيها الابتلاء ويكثر التعرّض لها.

وعليه نتساءل: ما هو الحكم الذي كان واضحاً عندهم وثابتاً في ارتكازهم؟ فإن كان هو الطهارة ثبت المطلوب، وإن كان هو النجاسة فكيف نفسّر ذهاب مشهور فقهاء الإمامية إلى الحكم بالطهارة رغم تظافر الروايات الآمرة بالغسل والمطابقة لارتكاز النجاسة المفترض؟

وبقدر ما يضعف احتمال ذهاب المشهور إلى خلاف ارتكازٍ متشرّعيٍّ عامٍّ متطابقٍ مع رواياتٍ عديدةٍ يقوى الظنّ بأنّ الارتكاز كان منعقداً على الطهارة.

ولكن في قبال ضعف احتمال ذهاب المشهور إلى خلاف ارتكازٍ متشرّعيٍّ عامٍّ مطابقٍ لعددٍ من الروايات يوجد استبعاد آخر، وهو استبعاد قيام ارتكازٍ متشرّعيٍّ عامٍّ على الطهارة، مع أنّ الارتكازات تعتمد في نشوئها عادةً على بيان الأئمّة عليهم السلام، وما وَصَلَنا من بياناتهم ممّا يدلّ بظاهره على النجاسة لعلّه أضعاف ما وصل ممّا يدلّ على الطهارة.

ولكنّ هذا ـ على أيّ حالٍ ـ إن أزال وثوقنا بانعقاد الارتكاز المتشرّعيّ المعاصر للنصوص على الطهارة بنحوٍ يمتنع الاستدلال بالسيرة مباشرةً فلا يزيل احتمال ذلك بنحوٍ معتدٍّ به.

وهذا الاحتمال ينفع حينئذٍ لا في تتميم الاستدلال بالسيرة، بل في إيجاد الإجمال في البيانات الآمرة بالغسل المرويّة؛ لأنّ الارتكاز المذكور على تقدير ثبوته يصلح أن يكون بمثابة القرينة اللبّية المتّصلة للحمل على التنزّه والاستحباب، فيكون احتماله من احتمال القرينة المتّصلة، واحتمال القرينة المتّصلة كاحتمال قرينية المتّصل يوجب الإجمال عندنا حيث لا يكون المحتمل من سنخ القرائن اللفظية ونحوها ممّا تدخل في نطاق تعهّد الراوي بنقلها، ويعتبر عدم نقله لها شهادةً بعدمها، وذلك كما في القرائن اللبّية الارتكازية التي لا يوجد من الراوي تعهّد بالتعرّض لها ليكون سكوته شهادةً بعدمها.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ بعض الروايات الدالّة على النجاسة قويّة الظهور في ذلك، على نحوٍ لا يصلح الارتكاز المفترض أن يكون قرينةً على تأويل ظهورها أو إسقاط صراحتها، من قبيل ما يأتي ممّا دلّ على أنّ أبوالها كبول الإنسان، فإنّ حمل مثل هذا اللسان على التنزّه بعيد جدّاً.

الثاني: تصحيح بعض ما يدلّ على الطهارة من الروايات، من قبيل رواية أبي الأغرّ النخّاس، قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: إنّي أُعالج الدوابّ، فربما خَرَجتُ بالليل وقد بالت وراثت فيضرب أحدها برجله فينضح على ثيابي، فأُصبح فأرى أثره فيه، فقال: «ليس عليك شيء»[1].

وهي واضحة الدلالة في نفي المحذور عن أبوالها وأرواثها، والإشكال

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٧، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

في سندها بأبي الأغرّ النخّاس يمكن دفعه بالتوثيق العامّ لمن يروي عنه أحد الثلاثة، فإنّه قد روىٰ عنه ابن أبي عمير، وصفوان، والطريق صحيح. فتتمّ الرواية سنداً ودلالةً، وبها يحمل الأمر بالغسل في الروايات الأُخرى على التنزّه والاستحباب.

ومنها: رواية عبد الله بن أبي يعفور، قال: كنّا في جنازةٍ وقدّامنا حمار، فبال، فجاءت الريح ببوله حتّى صكّت وجوهنا وثيابنا، فدخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فأخبرناه، فقال: «ليس عليكم بأس»[١].

وهي كسابقتها في الدلالة. كما أنّ الإشكال في سندها بِالحَكَم بن مسكين يندفع برواية ابن أبي عمير، والبزنطيّ عنه، فتصحّ، وتكون قرينةً على حمل الأمر بالغسل على الاستحباب.

نعم، هنا إشكال، وهو: أنّ هاتين الروايتين إذا صحَّتا لا تصلحان قرينةً في مقابل رواية سماعة، قال: سألته عن أبوال السِنَّور والكلب والحمار والفرس؟ قال: «كأبوال الإنسان»[٢].

لقوّة ظهورها في النجاسة على نحوٍ يكون حَمل تشبيه بول الحمار ببول الإنسان على مجرّد التنزّه غير عرفي. وحينئذٍ تحصل المعارضة بين رواية سماعة وما دلّ على الطهارة، وبعد التساقط يمكن الرجوع إلى الأوامر بالغسل في سائر الروايات؛ لأنّ تلك الأوامر لا تقع طرفاً في هذه المعارضة؛ لصلاحية ما دلّ على الطهارة للقرينية بالنسبة إليها، فتكون بمثابة العامّ الفوقيّ فتثبت النجاسة.

---

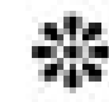
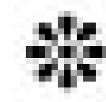
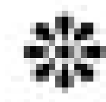
(١) المصدر السابق: ٤١٠، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٦، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

وكذا من حرام اللحم الذي ليس له دم سائل، كالسمك المحرَّم ونحوه(١).

---

وقد يمكن التخلّص عن ذلك بدعوى عدم تسليم التساقط، ولزوم ترجيح روايات الطهارة؛ لأنّها مخالفة للعامّة، ومع وجود المرجِّح العلاجيّ لا تصل النوبة إلى التساقط.

(١) ممّا استثني عن كبرى نجاسة بول ما لا يؤكل ما لا نفس سائلة له.

والبحث فيه يقع: تارةً بلحاظ مقتضي النجاسة وإطلاقه له في نفسه، وأخرى بلحاظ ما نخرج به عن ذلك.

أمّا البحث عن المقتضي فالظاهر تمامية الإطلاق في روايات «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل» فإنّه شامل لكلّ حيوانٍ لحميٍّ محرَّم الأكل شرعاً. ولا وجه لدعوى الانصراف عمّا ليس له نفس سائلة منه.

نعم، الحيوان غير اللحميّ قد أشرنا في ما سبق[1] إلى أنّه لا يبعد انصراف العنوان المذكور عنه، فالمقتضي لنجاسة بول مثل السمك المحرّم تامّ. وأمّا الخرء منه فنجاسته مبنية على دعوى الملازمة المتقدّمة، أو عدم القول بالفصل.

وأمّا البحث عن المانع الذي نرفع اليد به عن إطلاق دليل النجاسة فيتمثّل في إحدى روايتين:

الأُولى: رواية حفص بن غياث، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال:

---

(١) راجع الصفحة ٣٥.

«لا يُفسِد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»[١].

وتقريب الاستدلال بها: هو دعوى إطلاقها لما إذا لاقىٰ الماء مع بولٍ أو خرءِ ما ليس له نفس سائلة.

وفيه ـ بقطع النظر عن الإشكال في سند الرواية الذي سوف يأتي[٢] حلّه في بعض الأبحاث المقبلة ـ: أنّها لا تدلّ على المدَّعىٰ، فإنّ تمام النظر فيها إلى حيثية فساد الماء بالحيوان أو بميتته من حيث كونه حيواناً ذا نفس، أو ليس ذا نفس، فلا تكون الرواية في مقام بيان فساد الماء بنجاسة حيثيات الحيوان ذي النفس، وعدم فساده بشيءٍ من حيثيات الحيوان غير ذي النفس كي يتمسّك بالإطلاق فيها.

ثمّ لو فرضنا إطلاقها تقع طرفاً للمعارضة مع عموم نجاسة بول الحيوان غير المأكول بنحو العموم من وجه، فهل تقدّم الرواية أو ذاك العموم؟

الصحيح: أنّ تقديمها على ذلك العموم موقوف على تمامية أحد وجهين:

الوجه الأوّل: دعوى حكومتها عليه بملاك النظر المستفاد من ظهور سياقها في الاستثناء، بعد الفراغ عن ثبوت النجاسة في الجملة بنحو القضية المهملة.

الوجه الثاني: دعوى أنّ هذه الرواية أخصّ مطلقاً من مجموع أدلّة نجاسة الميتة وأدلّة نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه؛ لأنّ تقديم هذا المجموع عليها يوجب إلغاءها.

وحينئذٍ فتارةً نقول: بأنّ أخصّية دليلٍ من مجموع دليلين توجب صلاحيته للقرينية عليهما وتقدمه عليهما معاً، بلحاظ أنّ الأخصّ من مجموع الدليلين

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) في الصفحة ١٥٨ وما بعدها.

لو فرض اتّصالهما واتّصاله بهما لكان صالحاً للقرينية على تقييد كلٍّ منهما، وكلّ ما كان كذلك في فرض الاتّصال فهو موجب لهدم الحجّية والتقدّم بالقرينية في فرض الانفصال.

وأُخرى نقول: بأنّ الدليل الأخصّ من مجموع دليلين يستحقّ التقدّم بملاك الأخصّية على المجموع بما هو مجموع، لا على الجميع، وبعد التقديم على المجموع يحصل التعارض بين إطلاق الدليلين المكوِّنين للمجموع الأعمّ.

فعلى الأوّل تقدّم الرواية على كلٍّ من دليلَي نجاسة الميتة ونجاسة البول ابتداءً.

وعلى الثاني تقدّم الرواية على مجموع الدليلين، لا جميعهما، وتقع المعارضة بعد ذلك بين إطلاق دليل نجاسة الميتة وإطلاق دليل نجاسة البول، فيتساقطان، وتكون النتيجة هي الطهارة أيضاً.

إلّا أنّ جعل المعارضة بين الرواية ومجموع دليلي نجاسة الميتة ونجاسة البول يتوقّف:

أوّلاً: على افتراض وجود إطلاقٍ في كلٍّ من الدليلين، مع إمكان نفي الإطلاق في أدلّة نجاسة الميتة لمثل ميتة السمك ونحوها ممّا لا نفس له سائلة، كما سيأتي.

وثانياً: ـ بعد فرض تسليم الإطلاق في كلٍّ منهما ـ على أن تكون نسبة الرواية إلى كلٍّ من الإطلاقين على حدٍّ واحد، مع أنّ الرواية صريحة في نفي نجاسة الميتة، فإطلاق دليل نجاسة الميتة ساقط على كلّ حال، وليس الأمر دائراً بين سقوطه وسقوط إطلاق دليل نجاسة البول.

الرواية الثانية: موثّقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن

وشبهه ؟ قال : «كلّ ما ليس له دم فلا بأس»[١].

وتقريب دلالتها : أنّها نفت البأس عن موت ما ليس له نفس وتفسّخه في شبه الزيت والسمن من المائعات، فتدلّ على طهارته وطهارة ما في جوفه من البول أو سائر الفضلات.

ويرد عليه : أنّ المنفيّ عنه البأس في قوله : «كلّ ما ليس له دم فلا بأس» : إمّا أن يكون هو الميّت من الحيوان، بمعنى أنّ كلّ ما ليس له دم فلا بأس بميتته. وإمّا أن يكون هو موت الحيوان في الزيت والسمن، بمعنى أنّه لا بأس بموت الحيوان الذي ليس له دم في الزيت ونحوه.

فعلى الأوّل تكون الرواية بمدلولها المطابقيّ دالّةً على نفي النجاسة عن الميتة الواقعة في الزيت التي ليس لها دم، ولا تكون ناظرةً إلى نفي النجاسة عن بولها وخرئها. ولا معنى للتمسّك بإطلاقها لصورة تفسّخ الميتة واشتمالها على البول والخرء؛ لأنّ الإطلاق إنّما يقتضي تعميم ما هو المنظور والمقصود بالإفادة في الرواية، وهو طهارة الميتة، لا طهارة شيءٍ آخر.

نعم، لو ثبتت الملازمة العادية أو الغالبية بين اشتمال الزيت على الميتة وتفسّخها وظهور مدفوعها بولاً وخرءاً أمكن جعل الرواية دليلاً بالالتزام على طهارة المدفوع؛ لئلّا يلزم كون الحكم بالطهارة ونفي البأس جهتيّاً محضاً. ولكنّ هذه الملازمة غير ثابتة، خصوصاً أنّ مورد الرواية هو الذباب والجراد ونحوهما.

وأمّا على الثاني فمن الواضح أنّ موت ما ليس له دم في الزيت بما هو ليس ممّا يحتمل كونه محذوراً، وإنّما يحتمل كونه منشأً للمحذور، فنفي البأس يعني

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مسألة (١) : ملاقاة الغائط في الباطن لا توجب النجاسة، كالنَوىٰ الخارج من الإنسان، أو الدود الخارج منه إذا لم يكن معه شيء من الغائط وإن كان ملاقياً له في الباطن.

نعم، لو أُدخل من الخارج شيئاً فلاقىٰ الغائط في الباطن ـ كشيشة* الاحتقان إن علم ملاقاتها له ـ الأحوط الاجتناب عنه، وأمّا إذا شكّ في ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة، فلو خرج ماء الاحتقان ولم يعلم خلطه في الغائط ولا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته[1].

---

نفي نشوء محذورٍ منه، فإن ادّعي انصراف هذا المحذور المنفيّ إلى محذور الميتة فالأمر كما تقدّم. وإن أنكرنا هذا الانصراف وتمسّكنا بالإطلاق أمكن تتميم الاستدلال في المقام.

وهكذا يتّضح عدم وجود ما يمكن أن يخرج به عن إطلاق دليل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير ذي النفس السائلة، وإن كانت الشهرة منعقدةً على الطهارة فيكون الحكم بالنجاسة هو الأحوط.

**[فروع وتطبيقات:]**

(١) بعد الفراغ عن تنجّس الملاقي مع النجس في الخارج يقع البحث عن النجاسة الداخلية والملاقاة في الداخل.

---

(*) كلمة «الشيشة» ليست عربيّة، بل هي فارسية تعطي معنى الزجاج عموماً ومعنى القنّينة خصوصاً، ولكنّها لهجة عاميّة عراقية. والقنّينة في اللغة ـ بالكسر والتشديد ـ من الزجاج: الذي يُجعل الشراب فيه. لاحظ الصحاح ولسان العرب وغيرهما (مادة قَنَن).

وتحقيق هذه المسألة يقع في جهات :

الأُولى : فيما إذا كان النجس الملاقَى ـ بالفتح ـ داخلياً بالمعنى الأخصّ ، أي على نحوٍ لا يمكن إدراكه والوصول إليه عادةً ، كالبول في المثانة ونحو ذلك.

والظاهر في مثل ذلك عدم انفعال الملاقي ـ بالكسر ـ ، سواء كان داخلياً أو خارجياً ؛ وذلك لعدم ثبوت نجاسة تلك الأعيان في حالة كونها داخليةً لكي يترتّب على ذلك انفعال الملاقي لها ؛ لأنّ أدلّة نجاسة النجاسات ـ كالبول والغائط والدم وغيره ـ لم تدلّ عليها بعناوينها المطلقة المنطبقة على مصداقها في الداخل أيضاً ، وإنّما هي روايات خاصّة واردة كلّها في موارد النجاسات في الخارج ، وليس لها إطلاق للمصداق الداخليّ المذكور ، ولا يقتضي الارتكاز العرفيّ التعدّي وإلغاء الخصوصية ؛ لاحتمال الفرق عرفاً بين الداخليّ والخارجيّ على حدّ الفرق بين ماء الريق والبصاق ، وعليه فلا مقتضيَ لنجاسة الملاقي في مثل ذلك ، بل مقتضى القاعدة الطهارة ، سواء كان الملاقي داخلياً أو خارجياً .

وقد يستدلّ على طهارة الملاقي الداخليّ بالخصوص بتقريباتٍ أُخرى ، كما في كلمات السيّد الأُستاذ دام ظلّه :

منها : الاستناد إلى ما دلّ على طهارة المذي أو البلل الخارج من فرج المرأة[1] فإنّه يلاقي مجرى البول والدم والمنيّ ، فلو كانت ملاقاة شيءٍ من ذلك موجبةً لنجاسة مواضعها الداخلية لكان البلل الملاقي لتلك المواضع محكوماً عليه بالنجاسة لا محالة .

ومنها : الاستناد إلى ما دلّ على عدم وجوب غسل ما عدا الظاهر في

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٦ ـ ٤٢٧ ، الباب ١٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ و ٥ و ٤٩٨ ، الباب ٥٥ من الأبواب ، الحديث ٣ .

الاستنجاء، وفي دم الرعاف، ففي رواية إبراهيم بن أبي محمود «إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منه»[١]، مع أنّ البواطن ملاقية للدم والغائط، وهذا يدلّ على عدم انفعالها.

ومنها: أنّ النجاسة تستفاد من الأمر بغسلها، ولم يرد أمر بغسل البواطن، فيستكشف من ذلك عدم انفعالها بالملاقاة[٢].

أمّا التقريب الأوّل فهو لا يثبت عدم انفعال الملاقي الداخلي، وإنّما يثبت ـ على أفضل تقديرٍ ـ أنّه على فرض انفعاله ليس ممّا تبقى نجاسته بعد انفصاله عن عين النجاسة وزوالها عنه. وهذا متيقّن على أيّ حال، سواء قيل بالنجاسة أوْ لا؛ للفراغ عن أنّ البواطن إذا لاقت مع النجاسة لا تحتاج إلى غسلٍ لكي تطهر، فأيّ محذور في فرض نجاسة المجرى بالملاقاة للبول وارتفاع النجاسة عنه بزوال عين النجاسة عنه؟ بل في فرض نجاسة الرطوبة الخارجة نفسها عند ملاقاتها للبول، وزوال النجاسة عنها بانفصالها عن البول.

والحاصل: أنّ تنجّس الباطن بالملاقاة شيء وعدم بقاء النجاسة بعد انفصال عين النجاسة شيء آخر، وما يثبت بالتقريب المذكور الثاني، وما يراد نفيه الأوّل.

فإن قيل: إنّ مقتضى إطلاق دليل طهارة البلل الخارج من فرج المرأة

---

(١) والصحيح أنّ ما في المتن «إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منه» هو رواية عمار الساباطي في دم الرعاف. وأمّا الاستنجاء فهي رواية إبراهيم بن أبي محمود «يستنجي ويغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل فيه الأنملة». أنظر وسائل الشيعة ٣: ٤٣٧ و ٤٣٨، الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٥.

(٢) التنقيح ١: ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

طهارته ولو كان المجرى متلوّثاً بالبول فعلاً، وهذا يعني عدم انفعاله بملاقاة البول، وهو المراد.

قلنا: إنّ الإطلاق المذكور لو سلّم لا ينفي انفعال البلل عند ملاقاته للبول، غاية الأمر أنّه يطهر بانفصاله عن عين النجاسة باعتباره شيئاً باطنياً ما لم يخرج، فيكون زوال العين عنه من المطهّرات، وهذا غير عدم الانفعال رأساً.

هذا، على أنّ دليل طهارة البلل المذكور ناظر مطابقةً إلى نفي النجاسة الذاتية، ولا ينفي فرض النجاسة العَرَضية أحياناً.

نعم، لو التزم بنجاسته العرضية غالباً للزم حمل دليل الطهارة على أمرٍ جهتيٍّ وحيثيٍّ غير مفيدٍ في مقام العمل، وهو خلاف ظاهر الدليل، فبدلالة الاقتضاء العرفية تنفى النجاسة العَرَضية أيضاً بمقدارٍ يخرج به مفاد الدليل عن كونه مجرّد أمرٍ جهتيٍّ غير عملي، ويكفي في ذلك الالتزام بعدم النجاسة العَرَضية في موارد عدم العلم بالملاقاة مع البول في الداخل وإن علم بالملاقاة مع المجرىٰ؛ لأنّ المجرى لو تنجّس يطهر بزوال العين.

وأمّا التقريب الثاني فيرد عليه: أنّ نفي الأمر بغسل البواطن كما قد يكون بنكتة طهارة تلك الأشياء الداخلية وعدم تنجّس البواطن كذلك قد يكون بنكتة أنّ نجاسة البواطن غير مضرّةٍ بالوظائف العملية الشرعية؛ لأنّ المطلوب في الصلاة طهارة الظاهر فقط.

وأمّا التقريب الثالث ففيه: أنّ نجاسة الباطن ـ على تقدير ثبوتها ـ لا إشكال في عدم احتياجها في مقام التطهير إلى الغسل؛ لكفاية زوال العين في طهارتها، فلا يمكن أن يستكشف من عدم ورود أمرٍ بغسل البواطن أنّها لا تتنجّس أصلاً.

فالعمدة في إثبات عدم النجاسة الرجوع إلى الأصل، بعد قصور أدلّة

النجاسات عن الشمول للبول والدم الداخليّين وأمثالهما.

الجهة الثانية: فيما إذا كان النجس داخلياً بالمعنى الأعمّ، من قبيل الدم المتكوّن في فضاء الفم، أو في داخل الأنف، وكان الملاقي داخلياً أيضاً كالأسنان الملاقية لذلك الدم، وفي مثل ذلك إذا منعنا من إطلاق أدلّة نجاسة الدم ونحوه لمثل هذا المصداق الداخليّ أيضاً فلا إشكال في عدم الانفعال.

وإذا سلّمنا بالإطلاق المذكور فلا موجب أيضاً للحكم بانفعال الملاقي؛ لأنّ الحكم بانفعاله إنّما يثبت بإطلاقات الأمر بالغسل، وحيث إنّ من المفروغ عنه في البواطن عدم توقّف طهارتها على الغسل، وكفاية زوال العين في ارتفاع النجاسة عنها على تقدير انفعالها فلا تشملها الإطلاقات المزبورة، ومع عدم الشمول لا يبقى دليل على انفعال البواطن بالملاقاة، فيرجع إلى القاعدة المقتضية للطهارة.

الجهة الثالثة: فيما إذا كان النجس خارجيّاً وكان الملاقي باطنياً ولو بالمعنى الأعمّ، وفي مثل ذلك لا إشكال في نجاسة الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ، لِفَرْضِ كونه خارجياً، ولكن لا دليل على انفعال الباطن بملاقاته لنفس التقريب السابق، حيث إنّ دليل الانفعال هو إطلاقات الأمر بالغسل، وهي غير شاملةٍ للبواطن حتّى لو قيل بانفعالها بالملاقاة، فلا يبقى دليل على تنجّس الباطن بالملاقاة.

الجهة الرابعة: فيما إذا كان النجس داخلياً بالمعنى الأعمّ ـ كما فرض في الجهة الثانية ـ. وكان الملاقي خارجياً، كما إذا أدخل الإنسان إصبعه إلى فمه فلاقى مع الدم في الداخل، ولم يعلق به شيء منه عند إخراجه، وثبوت التنجيس هنا موقوف على أمرين:

أحدهما: شمول دليل نجاسة الدم للدم الداخليّ بالمعنى الأعمّ.

والآخر: عدم الفرق في الملاقاة المنجّسة بين الملاقاة الواقعة في الخارج

والملاقاة الواقعة في الداخل.

والأمر الثاني تامّ على ما يأتي، وإنّما الكلام في الأمر الأوّل.

إذ قد يقال: إنّ دليل نجاسة الدم كما يكون قاصراً عن الشمول للدم الداخليّ بالمعنى الأخصّ كذلك يقصر عن الشمول للدم الداخليّ بالمعنى الأعمّ.

وقد يقال: بأنّ إطلاقات روايات الأمر بغسل ما أصابه الدم كافية لإثبات نجاسة الدم المفروض في المقام، وانفعال الأمر الخارجيّ بملاقاته، إذ يصحّ أن يقال حين يدخل الشخص إصبعه في فمه فيلاقي الدم: إنّ إصبعه أصابه الدم، فتشمله إطلاقات الأمر بالغسل.

ولكنّ الإنصاف أنّ الحصول على إطلاقاتٍ تشمل محلّ الكلام في غاية الإشكال، لأنّ الروايات التي فرض فيها أنّ الثوب ونحوه أصابه الدم مسوقة على الأكثر لبيان حكمٍ طوليٍّ بعد الفراغ عن النجاسة، من قبيل الحكم بوجوب الإعادة على من صلّىٰ في ذلك الثوب وعدم وجوبها.

ويأتي في بحث نجاسة الدم[1] الاستشكال في أصل وجود إطلاقٍ يدلّ على نجاسة كلّ دم، فضلاً عن أن يشمل الدم الداخلي.

ولعلّ أحسن ما يُدَّعىٰ هناك من إطلاقٍ قوله في موثّقة عمّار: «إلّا أن ترى في منقاره دماً فلا تتوضّأ ولا تشرب»[2].

ومن الواضح أنّ هذا الإطلاق لو تمّ شموله لكلّ دمٍ خارجيٍّ فلا يشمل محلّ الكلام.

**الجهة الخامسة:** فيما إذا كان الملاقي والملاقَىٰ معاً خارجيّين، غير أنّ

---

(١) يأتي في الصفحة ٢٠٧ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

ظرف ملاقاتهما كان في الباطن، كما لو أدخل الإنسان إصبعه النجس إلى فمه فلاقى مع إصبعه الآخر داخل فضاء الفم.

والحكم بعدم التنجيس هنا موقوف على أن تتمّ دعوى احتمال الفرق عرفاً بين الملاقاة بين شيئين في الخارج والملاقاة بينهما في الداخل، بعد افتراض عدم الإطلاق اللفظيّ في أوامر الغسل.

وكلا المطلبين محلّ تأمّل، بل منع، إذ لا وجه للمنع عن إطلاق الأمر بالغسل في رواية عمّار لكلّ ما أصابه ذلك الماء من الأُمور الخارجية، سواء كانت الإصابة في الخارج أو الداخل.

كما أنّ دعوى إلغاء العرف خصوصية الخارج وكون الملاقاة في هذا المكان أو ذاك لا غبار عليها.

لا يقال: هذا الارتكاز مناقض بارتكاز عدم الفرق بين ملاقاة الخارجيّين في الباطن، كملاقاة الإصبع مع دمٍ محمولٍ إلى جوف الفم من الخارج، وبين ملاقاة الخارجيّ مع الدم الداخليّ في جوف الفم التي حكم فيها بعدم الانفعال، كالدم الخارج من الأسنان، فإنّ كليهما بحسب النظر العرفّي من سنخٍ واحد، ولعلّه إليه استند من أفتىٰ بالطهارة في هذه الجهة.

فإنّه يقال أوّلاً: إنّه يوجد احتمال الفرق بينهما؛ لِمَا تقدّم من اختلاف النظر العرفيّ في باب الاستقذارات بين المادة الخارجة عن موطنها وغير الخارجة.

وثانياً: لو سلّم ارتكاز عدم الفرق فهو يقتضي الحكم بالنجاسة في الصورتين، لا الطهارة؛ لوضوح أنّ الحكم بالطهارة في المسألة الثانية لم يكن من جهة قيام الدليل عليه، وإنّما كان من جهة عدم الدليل المثبت للنجاسة، فلو فرضت الملازمة عرفاً بينهما كانت أوامر الغسل دالّةً على النجاسة في المسألتين معاً، كما هو واضح.

مسألة (٢) : لا مانع من بيع البول والغائط من مأكول اللحم[١]. وأمّا بيعهما من غير المأكول فلا يجوز[٢]. نعم، يجوز الانتفاع بهما في التسميد ونحوه[٣].

---

(١) تمسّكاً بإطلاقات أدلّة حلّية البيع بعد فرض وجود المالية بلحاظ بعض المنافع المحلّلة، أو فرض إنكار دخل المالية في مفهوم البيع.

أو تمسّكاً بإطلاقات صحّة العقود والتجارات لو سلّم تقوّم عنوان البيع بالمالية وعدمها في المقام، ولا مقيّد لكلّ تلك الإطلاقات إلّا النبويّ المرسل «إذا حرّم الله أكل شيءٍ حرّم ثمنه»[١] وهو ساقط عن الحجّية.

وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

(٢) إمّا للإجماع، أو لعدم المالية، أو لقيام دليلٍ على عدم جواز بيع النجس بعنوانه، أو للملازمة بين تحريم الشيء وتحريم ثمنه المستفادة من النبويّ المرسل، أو للروايات الخاصّة المانعة في العذرة[٢] المبتلاة بالمعارض، وكلّ هذه الوجوه لا يمكن التعويل عليها، كما حقّقناه في محلّه، فالظاهر جواز بيعهما.

(٣) لعدم تمامية ما استدلّ به المانعون على عدم جواز الانتفاع بالنجس، ولو تمّ الدليل على ذلك لاقتضىٰ سلب المالية عنه وبطلان بيعه.

والصحيح: عدم وجود دليلٍ يقتضي المنع من سائر الانتفاعات بالنجس

---

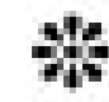
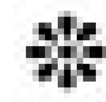
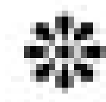
(١) مستدرك الوسائل ١٣ : ٧٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨، باختلافٍ في اللفظ.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٧ : ١٧٥، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢.

مسألة (٣) : إذا لم يعلم كون حيوانٍ معيَّنٍ أنّه مأكول اللحم أوْ لا، لا يحكم بنجاسة بوله وروثه[١].

---

على نحوٍ يحتاج جواز الانتفاع إلى مخصِّص، بل الأصل جواز الانتفاع إلّا حيث يقوم دليل على حرمته، ولم يقم دليل على ذلك في المقام. وتفاصيل هذه المسائل موكولة إلى محلّها.

(١) تارةً يكون الشكّ في نجاسة البول والخرء من جهة الشكّ في كون الحيوان شاةً فيكون مأكول اللحم، أو ذئباً فلا يكون مأكولاً، وهذه شبهة موضوعية.

وأُخرى يكون من جهة الشكّ في أنّ الحيوان المتولّد من أبوين حلال وحرام هل يلحق بالحرام أو الحلال ؟ وهذه شبهة حكمية من حيث حلّية اللحم وحرمته، وإن كانت بلحاظ النجاسة قد يتراءىٰ أنّها شبهة موضوعية دائماً ؛ لدليل نجاسة بول غير المأكول، غير أنّه سوف يتّضح أنّه ليس بصحيح على إطلاقه.

وتفصيل الكلام في هذا الفرع : أنّا تارةً نفترض أخذ عنوان غير المأكول في دليل النجاسة بنحو المعرّفية إلى العناوين التفصيلية من الحيوان المحرّم، وأُخرى نفترضه بنحو الموضوعية. فالبحث يقع على تقديرين :

الأوّل : ما لو كان عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو المعرّفية إلى العناوين التفصيلية للحيوان، فوقع الشكّ في حلّية لحم حيوانٍ وحرمته بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية. والبحث على هذا التقدير على مستوى الأصل اللفظيّ تارةً، والأصل العمليّ أخرى.

أمّا الأصل اللفظيّ ففيما إذا كانت الشبهة موضوعيةً من جهة تردّد الحيوان

بين الشاة والذئب ـ مثلاً ـ لا يوجد أصل لفظيّ يمكن أن يثبت به النجاسة أو الطهارة؛ لأنّ الشكّ في موضوع دليل النجاسة فلا يمكن التمسّك به.

وأمّا إذا كانت الشبهة حكميةً من جهة تردّد الحيوان بين اللحوق بالحرام أو الحلال من أبويه فالشبهة تكون حكميةً أيضاً بلحاظ دليل نجاسة غير المأكول؛ لأنّ موضوعه واقع الحيوان غير المأكول من الذئب والسبع ونحوه، كما إذا قال: اغسل من أبوال الكلب والذئب والسبع.

وحينئذٍ إن تمّ مطلق فوقانّي على نجاسة كلّ بولٍ وخرج عنه بول المأكول كان المقام من موارد الشكّ في التخصيص الزائد بعد إجمال المخصِّص المنفصل، فيتمسّك فيه بالعامّ لإثبات النجاسة.

وإذا منعنا عن وجود مطلقٍ فوقانيٍّ وكان المطلق الثابت في حدود غير المأكول من الحيوان أصبح المقام من موارد الشكّ في شمول العامّ وإجماله بالنسبة للمشكوك، فلا يمكن التمسّك به لإثبات النجاسة.

وأمّا الأصل العمليّ فلا يفيد لإثبات الطهارة أو نفي النجاسة إجراء استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الأزلي، الثابت قبل وجود الحيوان ـ على القول به في الأعدام الأزلية ـ أو إجراء أصالة الحلّ، إذ المفروض عدم ترتّب الحكم على عنوان الحرام أو الحلال.

بل التحقيق أن يقال: إنّ الشكّ إن كان من جهة الاشتباه الخارجيّ وتردّد الحيوان بين أن يكون ذئباً أو شاةً أمكن إجراء استصحاب عدم كونه ذئباً لنفي موضوع النجاسة لو كان دليل نجاسة البول موضوعه ما يحرم أكله بالخصوص، أو استصحاب عدم كونه شاةً لإثبات موضوع النجاسة لو كان موضوعه مطلق البول خرج منه ما يحلّ أكله.

وقد يتوهّم عدم جريان هذه الاستصحابات للأعدام الأزلية في المقام،

على أساس أنّ المشكوك عنوان ذاتيّ وليس عَرَضياً، بناءً على التفصيل في جريان استصحاب العدم الأزليّ بين العناوين الذاتية وغيرها.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ موضوع الحكم هو العنوان العرفيّ للذئب والشاة مثلاً، ولاشكّ في تقوّمه بجملةٍ من الخصوصيّات العَرَضية القابلة لاستصحاب العدم الأزلي، حتّى عند من يقول بالتفصيل المذكور.

وأمّا إذا كانت الشبهة من جهة الشكّ في حلّية الحيوان المتولّد من أبوين مختلفين ـ والمفروض عدم تحصيل دليلٍ اجتهاديٍّ على الحلّية إثباتاً ونفياً ـ فبالإمكان إثبات الحكم بالطهارة باستصحاب عدم نسخها الثابت في أول عصر التشريع، حيث أمضىٰ ما كان عليه العرف والعقلاء أوّلاً، ثمّ استثنى عنه شيئاً فشيئاً، بناءً على أن لا يكون هنالك استقذار عرفيّ لبول الحيوان المتولّد، على نحوٍ يمنع عن استفادة إمضاء الحكم بالطهارة.

وأمّا التمسّك بأصالة الطهارة فسوف نبحث عن تماميّتها في التقدير الآتي.

التقدير الثاني: أن يكون عنوان غير المأكول مأخوذاً بنحو الموضوعية في دليل النجاسة، والبحث هنا أيضاً في ما تقتضيه الأدلّة الاجتهادية تارةً، والأصل العمليّ أخرى.

أمّا الدليل الاجتهادي فقد يقال فيه: بأنّ التمسّك بمطلقات نجاسة البول الفوقانية ـ بناءً على القول بها ـ متعذّر، حتّى لو كانت الشبهة في حلّية الحيوان وحرمته حكميةً؛ لأنّ الشبهة بلحاظ ما هو موضوع نجاسة البول وطهارته مصداقية بين العامّ ومخصّصه؛ لأنّ الحرمة والحلّية موضوعان للنجاسة والطهارة.

ولكنّ الصحيح: إمكان التمسّك بعموم نجاسة البول ـ لو تمّ في نفسه ـ إذا كانت الشبهة في حرمة الحيوان وحلّيته حكمية، كما في المتولّد من أبوين

مختلفين؛ وذلك بناءً على ما سلكناه وحقّقناه في الأُصول[١] من جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لمخصّصه فيما إذا كانت شبهةً حكميةً في نفسها. وفي المقام الشكّ في حلّية الحيوان وحرمته شبهة حكمية في نفسها، وإن كانت مصداقيةً بلحاظ العامّ المخصّص فيجوز التمسّك فيها بالعامّ.

غير أنّ هذا البيان موقوف على أن يكون دليل نجاسة البول قد دلّ على ذلك بالعموم، لا بالإطلاق، فإنّا إنّما صحّحنا التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لمخصّصه في العمومات دون المطلقات.

مع أنّك عرفت عدم تمامية ما يدلّ على نجاسة البول بالإطلاق فضلاً عن العموم. وعليه فلا أصل على مستوى الأدلّة الاجتهادية يمكن التمسّك به لإثبات النجاسة أو الطهارة في المقام.

وأمّا الأصل العمليّ فإن كانت الشبهة حكميةً ـ كالحيوان المتولّد من حلالٍ وحرامٍ ـ فإن فرض وجود عمومٍ يدلّ على حلّية كلّ حيوانٍ أو حرمته إلّا ما خرج بالتخصيص كان هو المرجع، وبه يتنقّح موضوع دليل الطهارة أو النجاسة.

وإن لم يكن هناك عموم من ذلك القبيل فالمرجع استصحاب عدم الحرمة الثابت ولو في صدر التشريع، بناءً على جريان استصحاب عدم النسخ، وبه يتنقّح موضوع نفي النجاسة أو الحكم بالطهارة.

ولو لم نَبْنِ على جريان استصحاب عدم النسخ كان المرجع أصالة الحلّ، وحيث إنّها أصل تنزيليّ فيترتّب عليها آثار الحلّية الواقعية التي منها طهارة المدفوع.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٢٥.

نعم، لو لم نَبنِ على تنزيليّتها، أو بنينا على أصالة الاحتياط في اللحوم تعذّر تنقيح موضوع الحكم بالطهارة بالأصل، وتعيّن الرجوع إلى أصلٍ حكميٍّ، كأصالة الطهارة على تقدير جريانها في أمثال المقام على ما سنشير إليه.

وإن كانت الشبهة موضوعيّةً: فإن فرض وجود عمومٍ يدلّ على حرمة كلّ حيوانٍ وخرج منه بالتخصيص ما خرج أمكن إجراء استصحاب العدم الأزليّ لعنوان المخصِّص، كاستصحاب عدم الغنمية مثلاً، وبذلك يثبت موضوع الحرمة، وفي طول ذلك يثبت موضوع النجاسة.

وإن فرض وجود عمومٍ يدلّ على حلّية كلّ حيوانٍ خرج منه بالتخصيص ما خرج أمكن إجراء استصحاب العدم الأزليّ لعنوان المخصّص، كاستصحاب عدم السبعية مثلاً، وبذلك يثبت موضوع الحلّية، وفي طول ذلك تثبت الطهارة.

وإن فرض عدم العموم من الطرفين وإنّما دلّ الدليل على حلّية بعض الحيوانات وحرمة بعضها فالمرجع حينئذٍ استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الأزليّ، أو أصالة الحلّ. وفي كيفية إثبات الطهارة ونفي النجاسة بهما إشكال، حتّى مع فرض أصالة الحلّ أصلاً تنزيلياً؛ لأنّ إجراءهما في شخص هذا الفرد المشكوك يثبت حلّيته الواقعية تعبّداً، فإن كان موضوع نفي النجاسة عدم حرمة الحيوان شخصاً ثبت هذا الموضوع.

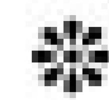
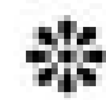
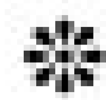
وأمّا إذا كان الموضوع عدم حرمته نوعاً ـ أي عدم كونه من نوعٍ محرّم ـ فلا يثبت هذا الموضوع بإجراء الأصل في شخص هذا الحيوان، بل لابدّ من محاولة إجرائه حينئذٍ في نوع هذا الفرد المردّد، على إجماله وتردّده بين ما هو معلوم الحلّية وما هو معلوم الحرمة، فإن منع عن مثل ذلك في أصالة الحلّ أيضاً، كما يمنع عن استصحاب الفرد المردّد تعيّن الرجوع إلى الأُصول الحكمية،

وإن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل (١)

---

كاستصحاب عدم النجاسة الأزلي، وكأصالة الطهارة في مدفوع الحيوان المشكوك، بناءً على جريان القاعدة في موارد الشكّ في النجاسة الذاتية، وفي حالة كون المشكوك النجاسة من أول الأمر.

وقد مرّ تحقيق ذلك مفصّلاً في مباحث قاعدة الطهارة في الجزء الثاني من هذا الشرح[١].

(١) لأنّ الأصل سواء أُريد به أصالة الاحتياط في اللحوم أو استصحاب الحرمة الثابتة قبل الذبح لا يثبت الحرمة الذاتية الواقعية ولو تعبّداً؛ لكي يكون منقحاً لموضوع الحكم بالنجاسة.

أمّا أصالة الاحتياط فواضح؛ لأنّ مفادها وجوب الاحتياط، وهو لا يثبت الحكم الواقعيّ ولو تعبّداً.

وأمّا الاستصحاب المذكور فلأنّه يثبت الحرمة الفعلية بعد ذبح الحيوان، ولا يثبت كونها حرمةً بعنوانه الذاتيّ إلّا من باب الملازمة والأصل المثبت.

وتحقيق الكلام في حكم أكل لحم الحيوان المشكوك: أنّه لو أُحرز قابليّته للتذكية وشكّ في حلّيته وحرمته الذاتية فالمرجع العمليّ أصالة الإباحة، سواء كانت الشبهة حكميةً أو موضوعية. والمرجع الاجتهاديّ عمومات وإطلاقات الحلّ إذا كانت الشبهة حكمية، من قبيل قوله تعالى: ﴿ قُلْ لا أَجِدُ في ما أُوحِيَ

---

(١) راجع أوائل فصل الماء المشكوك.

إِلَيَّ...﴾ إلى آخره[١].

ولا يوجد في مقابل الرجوع إلى أصالة الإباحة إلّا دعوى تخصيص أدلّتها بأصالة الحرمة في اللحوم، أو دعوى حكومة استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل تذكيته، فإنّه كان محرّماً قبل التذكية على أيّ حال، ويشكّ في زوال تلك الحرمة بالتذكية فتستصحب حرمته.

أمّا الدعوى الأُولى فلا دليل عليها؛ لعدم ثبوت أصالة الحرمة في اللحوم بدليلٍ معتبرٍ ليخصّص به عموم أصالة الحلّ.

وأمّا الدعوى الثانية فقد يورد عليها بوجوه:

الأوّل: أنّ الحرمة المعلومة حال حياة الحيوان كانت بعنوان عدم التذكية، والمفروض قابلية الحيوان لها ووقوعها، ومعه يقطع بارتفاع تلك الحرمة بارتفاع موضوعها، فيمتنع استصحابها.

والتحقيق: أنّ حيثية عدم التذكية المأخوذة في موضوع الحرمة المجعولة على هذا العنوان: إمّا أن تكون حيثيةً تعليليةً عرفاً غير مكثّرةٍ للموضوع، وإمّا أن تكون حيثيةً تقييديةً وموجبةً لتعدّد الموضوع.

فعلى الثاني يمتنع جريان الاستصحاب؛ لأجل عدم وحدة الموضوع.

وعلى الأوّل يكون الموضوع واحداً، وبوحدته تعتبر الحرمة المشكوكة بقاءً للحرمة المعلومة، وإن كان كلّ منهما مجعولاً بجعلٍ مغايرٍ لجعل الآخر؛ لأنّ مناط الحدوث والبقاء في استصحاب المجعول إنّما هو الموضوع الذي له حدوث وبقاء، ويكتسب المجعول بتبعه الحدوث والبقاء، فالمجعول إذا لوحظ في

(١) الأنعام: ١٤٥.

عالم وجود الموضوع فلا يتعدّد بتعدّد الجعل، بل بتعدّد الموضوع، والجعل يُرىٰ عرفاً كحيثيةٍ تعليليةٍ لوجوده على موضوعه، والمفروض وحدة الموضوع في المقام.

وإذا لوحظ في عالم الجعل فليس له حدوث وبقاء أصلاً في هذا العالم، ولا معنى لإجراء استصحابه بلحاظ هذا العالم.

وبتعبيرٍ آخر: أنّ المجعول إذا لوحظ وجوده الحقيقيّ بالذات الثابت بنفس الجعل فلا محالة يتعدّد ويتغاير بتعدّد الجعل وتغايره، ولكنّه بهذا اللحاظ لا يتصوّر له حدوث وبقاء، فلا يمكن إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية بهذا اللحاظ.

وإذا لوحظ ما للمجعول من نحو ثبوتٍ تابعٍ لفعلية وجود موضوعه فهذا النحو من الثبوت يتّصف بالحدوث والبقاء تبعاً لاتّصاف الموضوع بذلك، وهذا النحو من الثبوت يكون الجعل بالنسبة إليه بمثابة الحيثية التعليلية، فلا يتغاير ويتعدّد بتعدّد الجعل، بل بتعدّد الموضوع، فمع تعدّد الجعل تنحفظ الوحدة في الحرمة المجعولة ويجري استصحابها، كما هو الحال فيما إذا كان بياض جسمٍ ثابتاً حدوثاً بعلّةٍ واحتمل بقاؤه بعلّةٍ أُخرى فيجري استصحابه.

الثاني: أنّ الاستصحاب المذكور من القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ وذلك لأنّ الحرمة المحتملة التي يراد تنجيزها بالاستصحاب هي الحرمة الذاتية، ومن الواضح أنّها ـ علىٰ تقدير ثبوتها ـ تكون موجودةً من أول الأمر مع وجود الحرمة الأُخرى التي كانت ثابتةً بعنوان عدم التذكية، ومتى كان المشكوك ـ على تقدير وجوده ـ ثابتاً من أول الأمر على نحوٍ يكون معاصراً للمتيقّن السابق فيمتنع إجراء استصحاب شخص الحرمة السابقة المتيقّنة، ويتعيّن إجراء استصحاب

جامع الحرمة، وهو من القسم الثالث من استصحاب الكلّي؛ لأنّه جامع بين فردٍ معلوم الارتفاع وفردٍ مشكوك الوجود من أول الأمر.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه: أنّ نكتة امتناع استصحاب شخص الحرمة المتيقّنة سابقاً في ذلك الوجه هو تعدّد الجعل، بقطع النظر عن المعاصرة بين المجعولين، والنكتة هنا: أنّ المعاصرة بين المشكوك والمتيقّن تمنع عن صدق كون أحدهما بقاءً للآخر.

ويرد عليه: أنّ هذا مبنيّ على أن يكون دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية شاملاً للحيوانات المحرّمة ذاتاً أيضاً، وأمّا إذا قيل باختصاصه بالحيوان الذي يحلّ بالتذكية لوروده في ذلك المورد فلا تحتمل المعاصرة بين الحرمتين، بل يعلم إجمالاً بثبوت إحدى حرمتين على الحيوان المشكوك قبل الذبح: إمّا حرمة بملاك العنوان الذاتي، وإمّا حرمة بملاك عنوان عدم التذكية، وهذا المعلوم الإجماليّ يحتمل بقاؤه؛ لأنّه على تقديرٍ باقٍ، وعلى تقديرٍ مرتفع فيجري استصحابه.

هذا، مضافاً إلى أنّنا لو التزمنا بشمول دليل الحرمة الثابتة بعنوان عدم التذكية للحيوانات المحرمة ذاتاً فهذا لا يقتضي ثبوت الحرمة المتيقّنة والحرمة المشكوكة في وقتٍ واحدٍ قبل الذبح على الحيوان المشكوك لو كان حراماً ذاتاً في الواقع؛ لكي يمتنع أن يكون المشكوك بقاءً للمتيقّن، بل يلتزم بثبوت حرمةٍ واحدةٍ مؤكّدة، بناءً على التأكّد عند اجتماع فردين من حكمٍ واحدٍ.

وهذا يوجب بطلان النكتة التي كانت تسبب عدم صدق عنوان البقاء على الحرمة المشكوكة، إذ لا يكون في الحيوان المشكوك قبل الذبح إلّا حرمة واحدة، وهي: إمّا حرمة مؤكّدة إذا كان الحيوان محرّم الأكل ذاتاً، وإمّا حرمة غير مؤكّدةٍ

إذا لم يكن الحيوان كذلك، وتعتبر الحرمة المشكوكة بعد الذبح بقاءً لها وإن لم يكن لها ذلك التأكّد المحتمل في الحرمة المتيقّنة، فيجري الاستصحاب.

ودعوى: استحالة التأكّد بين الحرمتين في أمثال المقام؛ لأنّ الحرمة الناشئة من الخصوصيّة الذاتية ليست في رتبة الحرمة الناشئة عن الجهة العَرَضية، وهي عدم التذكية فلا يمكن تأكّدهما المساوق لوحدتهما مع تعدّد الرتبة مدفوعة: بأنّه لا موجب للطولية بين الحرمتين رتبةً لمجرّد الطولية بين الموضوعين، فإنّ كلّاً من الحرمتين في طول موضوعها، وفي طول ما يكون موضوعها متأخّراً عنه رتبةً، وليست في طول الحرمة الأُخرى.

الثالث: أنّ الاستصحاب المذكور إنّما يجري لو سلّم في مقابل أصالة الحلّ، ولا يجري في الشبهة الحكمية في مقابل عمومات الحلّ، ولا في الشبهة الموضوعية في مقابل الاستصحاب الموضوعيّ المنقِّح لموضوع الحلّية؛ وذلك لأنّ كلّ حيوانٍ حكم عليه بالحلّية بمقتضى العمومات إلّا ما خرج، فيجري استصحاب العدم الأزليّ للعنوان المخصّص، ويكون هذا الاستصحاب موضوعياً وحاكماً على استصحاب الحرمة.

الرابع: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من إنكار الحالة السابقة رأساً؛ لعدم قيام الدليل على حرمة أكل الحيوان الحي، وإنّما الثابت حرمة أكل الميّت إلّا ما ذكّي، فالحرمة بملاك عدم التذكية موضوعها ليس مطلق الحيوان، بل موضوعها الحيوان الميّت غير المذكّىٰ، فلا علم بالحرمة السابقة لكي تستصحب.

وهذا اعتراض متين، ومعه يسقط الاستصحاب المذكور.

---

(١) التنقيح ١: ٤٨٦.

هذا كلّه فيما إذا كان الشكّ في حلّية الحيوان وحرمته بعد إحراز قابليته للتذكية فقد اتّضح أنّ المرجع في الشبهة الحكمية عمومات الحلّ، وفي الشبهة الموضوعية أصالة الحلّ، وكذلك يجري أيضاً الاستصحاب الموضوعيّ المثبت للحلّية واستصحاب عدم الحرمة، بناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

وأمّا إذا كان أصل قابلية الحيوان للتذكية مشكوكةً: فتارةً تكون الشبهة موضوعيةً، كما إذا شكّ في أنّ الحيوان غنم أو خنزير، وأُخرى تكون حكمية.

ففيما إذا كانت الشبهة موضوعيةً إن قلنا: بأنّ التذكية عبارة عن نفس فعل الذابح بلا قيدٍ فهو خلف الفرض؛ لأنّ معناه إحراز القابلية للتذكية والشكّ في الحرمة من غير تلك الناحية، فيدخل في الكلام المتقدم.

وإن قلنا: بأنّ التذكية عبارة عن فعل الذابح المقيّد بخصوصيّةٍ في الحيوان، أو عن اعتبارٍ شرعيٍّ مترتّبٍ على ذلك الفعل مع تلك الخصوصيّة كان استصحاب عدم تلك الخصوصيّة ـ ولو بنحو العدم الأزليّ ـ تامّ الأركان في نفسه، وكذلك استصحاب عدم ذلك الاعتبار الشرعيّ المسبّب، ونسبة الاستصحاب الثاني إلى الاستصحاب الأوّل نسبة الاستصحاب الحكميّ إلى الموضوعي.

ولكنّ الكلام في أنّ هذا الاستصحاب الموضوعيّ أو الحكميّ النافي للتذكية هل تترتّب عليه الحرمة، أو لا أثر له فيلغو جريانه؟

وتفصيل ذلك: أنّ موضوع الحكم بالحرمة: إن أُخذ مركّباً من موت الحيوان وعدم تذكيته أمكن إثبات الحرمة في المقام بإجراء الاستصحاب المذكور، إذ يحرز به الجزء الثاني، والجزء الأوّل محرز وجداناً، ويكون الاستصحاب الحكميّ ـ أي استصحاب عدم المسبّب ـ جارياً حتّى عند من لا يقول بإجراء

الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

نعم، الاستصحاب الموضوعيّ ـ وهو استصحاب عدم الخصوصيّة الدخيلة في التذكية ـ يكون من استصحاب العدم الأزليّ إذا كانت الخصوصيّة المشكوكة من الخصوصيات المحتمل حدوثها مع الحيوان.

وإذا كان موضوع الحرمة عدم تذكية الميّت ـ أي عدم التذكية المضافة إلى الميّت بما هو ميّت ـ جرى الاستصحاب أيضاً وثبت به الحرمة، غير أنّه يكون من استصحاب العدم الأزليّ على أيّ حال؛ لأنّ عدم تذكية الميّت غير محرزٍ إلّا بانتفاء الموت.

وإذا كان موضوع الحرمة عدم التذكية المضاف إلى الميّت بما هو ميت ـ أي العدم النعتيّ للتذكية الملحوظ بما هو وصف للميّت ـ فلا يمكن إثبات الحرمة باستصحاب عدم التذكية؛ لأنّه من إثبات العدم النعتيّ باستصحاب العدم المحموليّ، وهو متعذّر.

وعلى جميع هذه المحتملات لا يمكن إثبات النجاسة بالاستصحاب المذكور؛ لأنّ موضوعها في أدلّتها عنوان الميتة، لا مجرّد عدم التذكية، ولا يثبت عنوان الميتة باستصحاب عدم التذكية.

ولاشكّ أنّ الأخير من الاحتمالات المذكورة ساقط جدّاً؛ لأنّ لسان «إلّا ما ذكّيتم» لا يقتضي أخذ العدم النعتيّ للتذكية في موضوع الحكم بالحرمة، بل غاية ما يقتضيه الاستثناء أخذ نقيض المستثنى في موضوع حكم العامّ، فيكون المأخوذ العدم المحموليّ للتذكية، وحينئذٍ إن كانت التذكية المأخوذ عدمها المحموليّ في الموضوع قد لوحظت مضافةً إلى الميّت بما هو ميّت تعيّن الاحتمال الثاني. وإن كانت قد لوحظت مضافةً إلى ذات الحيوان تعيّن الاحتمال الأوّل.

وهناك تتمّة تفصيلٍ وتحقيقٍ سوف تأتي[١] الإشارة إليها في أبحاث الميتة.

وأمّا إذا كانت الشبهة حكميةً، كما إذا شكّ في قابلية نوعٍ مخصوصٍ من الحيوان للتذكية ـ بناءً على أنّ التذكية ليست مجرّد فعل الذابح الذي لا شكّ في قابلية الحيوان له ـ فإن كانت هناك عمومات دالّة على قابلية الحيوان للتذكية إلّا ما خرج فهي المرجع، وإلّا فإن كانت التذكية اعتباراً مسبّباً عن فعل الذابح جرى استصحاب عدم التذكية، مع أخذ الاحتمالات السابقة في دليل حرمة غير المذكّى بعين الاعتبار.

وإن كانت التذكية نفس فعل الذابح مع الخصوصية امتنع إجراء استصحاب عدم التذكية، إذ لا شكّ في خصوصيات الحيوان، وإنّما الشكّ في تقيّد التذكية شرعاً بغيرها، فالمتعيّن حينئذٍ هو الرجوع إلى أصالة الحلّ.

وأمّا تحقيق الحال في وجود عموماتٍ دالّةٍ على قابلية الحيوانات للتذكية:

فقد استدلّ السيّد الاُستاذ ـ دام ظلّه ـ على وجود عمومٍ كذلك برواية عليّ بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: «لا بأس بذلك»[٢].

بتقريب أنّ معنى نفي البأس في جميع الجلود: أنّه لا مانع من لبسها مطلقاً ولو في حال الصلاة، فتدلّ بالدلالة الالتزامية على تذكيتها، إذ لو لم تكن كذلك لم يجز لبسها: إمّا مطلقاً لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة، أو في خصوص حال الصلاة. وكلّ ما ثبت من الخارج عدم قابليته للتذكية يكون خارجاً بالتخصيص

---

(١) تأتي في الصفحة ١٦٥ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٥٢، الباب ٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

عن العموم المذكور[١].

ويرد على ذلك:

أوّلاً: أنّه إذا بني على عدم حرمة الانتفاع بالميتة في غير حال الصلاة لا يتمّ هذا الاستدلال؛ لوضوح أنّ النظر في السؤال والجواب إلى لبس تلك الأشياء من حيث الجواز التكليفيّ والحرمة، ولا نظر إلى الجواز الوضعيّ لاستعمالها في الصلاة، ولهذا حكم الإمام عليه السلام بنفي البأس، مع أنّ جملةً من العناوين المأخوذة في مورد السؤال ممّا لا يؤكل لحمه، وهو ممّا لا تجوز الصلاة فيه ـ على أيّ حالٍ ـ ولو كان قابلاً للتذكية.

فحال الرواية حال ما لو سأل شخص عن شرب الحليب فأُجيب بالجواز، فإنّه لا يستفاد من ذلك جوازه وضعاً في الصلاة أيضاً وإن كانت الاستفادة في المقام أقلّ غرابةً منها في هذا المثال، لأنّ من يلبس الشيء يصلّي فيه عادةً فقد يقال على هذا الأساس: إنّ النظر المطابقي وإن كان إلى الحكم التكليفيّ ولكن يدلّ بالملازمة العرفية على عدم بطلان الصلاة في تلك الملابس أيضاً.

وثانياً: أنّ الرواية المذكورة تدلّ على جواز استعمال كلّ الجلود، ولا شكّ في أنّ دليل عدم جواز استعمال غير المذكّى يكون مخصّصاً لذلك العموم، فإذا شكّ في كون حيوانٍ مذكّىً أوْ لا ـ للشكّ في قابليته للتذكية ـ كان شبهةً مصداقيةً لذلك العموم، فمن يقول بعدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية مطلقاً لا يمكنه أن يتمسّك في المقام بالعامّ لنفي عنوان المخصّص عن الفرد المشكوك.

---

(١) التنقيح ١: ٤٨٨.

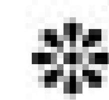
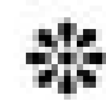
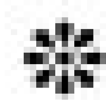
وكذا إذا لم يعلم أنّ له دماً سائلاً أم لا[1].

---

نعم، من يرى جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية فيما إذا كانت الشبهة المصداقية للعامّ شبهةً حكميةً في نفسها جاز له التمسّك المذكور؛ لأنّ الشكّ في قابلية الحيوان للتذكية في المقام شبهة حكمية في نفسها وإن كان شبهة مصداقية بلحاظ العامّ المخصّص.

والأوْلى اقتناص عمومٍ دالٍّ على قابلية الحيوان للتذكية من مثل موثّقة سماعة، قال: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: «إذا رَمَيتَ وسمَّيتَ فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا»[1].

غير أنّ هذا العموم مخصوص بالسباع، ويتعدّى منه بمقدار ما تساعد عليه القرائن المتّصلة أو المنفصلة، فإنّ ظاهر جواب الإمام عليه السلام بقرينة المقابلة بين الرمي والتسمية وبين الميتة أنّ الحكم بعدم البأس في الانتفاع بالجلد في فرض الرمي والتسمية إنّما هو بلحاظ حصول التذكية بذلك، وهذا هو المطلوب، ولا يؤثّر فيه أن يكون النهي عن الانتفاع في غير فرض الرمي والتسمية إلزامياً أو تنزيهياً.

(١) لقاعدة الطهارة إذا قيل بجريانها في أمثال المقام من موارد الشكّ في النجاسة الذاتية للشيء، أو لاستصحاب عدم النجاسة الأزلي، أو لاستصحابٍ موضوعيٍّ هو استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفسٍ سائلة؛ نظراً إلى أنّ موضوع

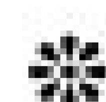
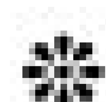
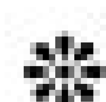
---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

كما أنّه إذا شكّ في شيءٍ أنّه من فَضلة حلال اللحم أو حرامه(١)، أو شكّ في أنّه من الحيوان الفلاني حتّى يكون نجساً، أو من الفلاني حتّى يكون طاهراً، كما إذا رأى شيئاً لا يدري أنّه بعرة فأرٍ أو بعرة خنفساءٍ(٢) ففي جميع هذه الصور يبني على طهارته.

---

النجاسة أمر وجوديّ وهو كونه ذا نفسٍ سائلة، كما يتحصّل من ضمّ عموم نجاسة البول إلى المخصّص الذي حصر النجاسة بعنوانٍ وجوديٍّ ـ هو عنوان ذي النفس السائلة ـ فمع الشكّ يجري استصحاب عدمه الأزلي، وتنفى بذلك النجاسة. وكلّ ذلك بناءً على عدم شمول أدلّة النجاسة لمدفوع ما لا نفس له، وإلّا فلا مجال لفرض المسألة.

(١) كما إذا شكّ في أنّه من فضلة الغنم أو الهرّة فتجري قاعدة الطهارة، بناءً على شمولها لأمثال المقام. كما يجري استصحاب عدم النجاسة الأزليّ الثابت قبل صيرورة الشيء المشكوك فضلةً.

(٢) فتجري قاعدة الطهارة، أو استصحاب العدم الأزليّ للنجاسة، ويشكُل في المقام الاستصحاب الموضوعيّ الذي أشرنا إليه فيما إذا شكّ في كون الحيوان ذا نفسٍ سائلةٍ أم لا، إذ لا شكّ هنا في كون الفأر ذا نفس، والخنفساء ليست كذلك، وإنّما الشكّ في انتساب العذرة إلى أحدهما، فيكون إجراء الاستصحاب المذكور في الحيوان هنا من استصحاب الفرد المردّد، بخلافه في الفرض الأوّل من فروض المسألة الذي يتعيّن فيه انتساب الفضلة إلى حيوانٍ ويشكّ في حاله.

مسألة (٤) : لا يحكم بنجاسة فضلة الحيَّة ؛ لعدم العلم بأنّ دمها سائل (٣).

نعم، حكي عن بعض السادة[١] : أنّ دمها سائل، ويمكن اختلاف الحيّات في ذلك.

وكذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح ؛ للشكّ المذكور، وإن حكي عن الشهيد[٢] أنّ جميع الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلّا التمساح، لكنّه غير معلوم، والكلّية المذكورة أيضاً غير معلومة.

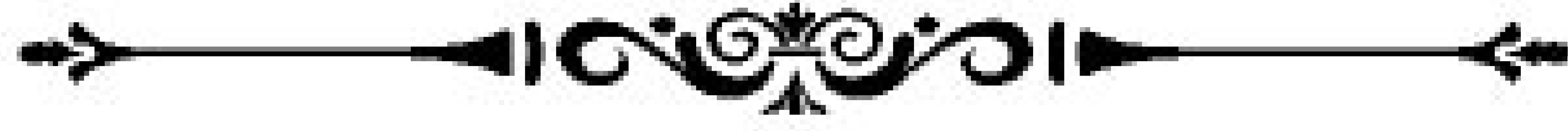
---

(٣) يندرج الشكّ المذكور في الفرض الأوّل من الفروض المتقدّمة في ذيل المسألة السابقة.

---

(١) حكاه في مدارك الأحكام (١ : ٩٣) عن المعتبر.

(٢) الدروس الشرعية ١ : ١٢٣، بعد أن عدّ النجاسات قال : «والدم من ذي النفس وإن كان بحرياً كالتمساح».



النجاسات

٣

# المني

- إثبات النجاسة في الجملة.
- حكم أقسام المني.
- طهارة المذي وأشباهه.

الثالث : المنيّ من كلّ حيوانٍ له دم سائل، حراماً كان أو حلالاً، برّياً أو بحريّاً (١).

---

(١) تارةً يتكلّم في نجاسة المنيّ بنحو القضية المهملة، وأُخرى يبحث عن حدودها، فهنا مقامان :

**[ إثبات النجاسة في الجملة : ]**

المقام الأوّل : في إثبات نجاسته في الجملة، وهو ما لا إشكال فيه فتوىً بين الأصحاب. وقد استدلّ عليه بعدّة روايات :

كرواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «ذَكَرَ المنيَّ وشدّده وجعله أشدّ من البول»، ثمّ قال : «إن رأيت المنيّ قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيته بعد فلا إعادة عليك، وكذلك البول»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٤، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وهي باعتبار تشبيهها للمنيّ بالبول، بل جعله أشدّ منه تكون واضحة الدلالة على نجاسته.

وفي قبال هذه الروايات طائفة أُخرى يظهر منها عدم نجاسة المنيّ.

ففي صحيحة زرارة أنّه قال: سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفّف فيه من غسله؟ فقال: «نعم، لا بأس به، إلّا أن تكون النطفة فيه رطبةً، فإن كانت جافّةً فلا بأس»[(١)].

فإنّه يستفاد من نفي البأس عن التجفيف مع افتراض رطوبة البدن عدم نجاسة الثوب الملاقي مع المنيّ، وأمّا استثناؤه صورة رطوبة النطفة في الثوب فلعلّه للتنزّه عن علوقها؛ لوضوح عدم الفرق في السراية بين فرضي رطوبة الملاقي أو الملاقىٰ.

وحملها على ما إذا لم يكن التنشّف بموضع المنيّ ـ كما فعله الشيخ[(٢)] ﷺ ـ في غاية البعد، إذ يأباه تفصيل الإمام ؑ بين صورتي جفاف النطفة ورطوبتها.

ومثلها أيضاً رواية أبي أُسامة، قال: قلت لأبي عبد الله ؑ: تصيبني السماء وعليّ ثوب فتبلّه وأنا جنب، فيصيب بعض ما أصاب جسدي من المنيّ أفاُصلّي فيه؟ قال: «نعم»[(٣)].

وهي أيضاً واضحة الدلالة على نفي البأس عن الصلاة في ملاقي المنيّ مع

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٦، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) الاستبصار ١: ١٨٨، ذيل الحديث ٦٥٧.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٥، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

الرطوبة، فتدلّ على عدم نجاسته.

وكذلك أيضاً روايتا الشحّام وأبي أُسامة، عن أبي عبد الله عليه السلام : عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتّى يبتلّ عَلَيّ؟ قال: «لا بأس»[١].

وحمل قوله: «يكون فيه الجنابة» على وقوع الجنابة فيه، لا وجود أثر الجنابة عليه فعلاً، فيكون محطّ النظر فيها الحزازة النفسيّة في ذلك بعيد؛ لظهور قوله: «يكون فيه الجنابة» في فعلية الجنابة في الثوب، لا مجرّد حدوثها فيه، وذلك لا يكون إلّا بأن يراد بالجنابة الأثر الذي يتقذّر به الثوب، لا حدث الجنابة.

وكذلك يبعد حملها على أنّ نفي البأس بملاك تطهير المطر للثوب، باعتبار أنّ الجنابة في الثوب من البعيد زوالها بمجرّد الابتلال بالمطر من دون فرض شيءٍ من الفَرْك[٢] والعناية في مقام التطهير.

والتحقيق: أنّ في الروايات المذكورة جميعاً توجد قرينة عرفية على أنّ النظر سؤالاً وجواباً ليس إلى الحكم بنجاسة أصل المنيّ وطهارته.

وتفصيل ذلك: أنّ السائل قد فرض المنيّ في ثوبه تارةً كما في الأُولى والثالثة، أو في بدنه أُخرى كما في الثانية، وبعد ذلك فرض ملاقاة الجسد للثوب الذي فيه المنيّ، أو الثوب للجسد الذي عليه المنيّ. فلو كان نظر السائل إلى الاستفهام عن أصل حكم المنيّ لمَا احتاج التعبير عن هذا الاستفهام إلى فرض

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٥ و ٤٤٦، الباب ١٦ و ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٧ و ٦.

(٢) فَرَكْتُ المنيّ عن الثوب: وهو أن تحرّكه بيدك حتّى يتفتّت ويتقشّر. مجمع البحرين (مادة فَرَكَ).

ملاقاة الجسد للثوب، أو الثوب للجسد وراء فرض ملاقاة المنيّ لأحدهما مباشرةً، بل يكفي للتعبير عن ذلك نفس الفرض الأوّل؛ لوقوع المنيّ على أحد الأمرين؛ لأنّ المكلّف بحاجةٍ إلى طهارة بدنه وثوبه معاً، وإنّما تصحّ الاستعانة بفرض ملاقاةٍ أُخرى في مقام الاستفهام فيما إذا كانت الملاقاة الأُولى مع شيءٍ لا يدخل في محلّ الابتلاء طهارته ونجاسته.

فلو قال السائل: «أصاب البول الأرض فوقع ثوبي عليها» أمكن أن يكون النظر إلى استعلام حال أصل البول من حيث الطهارة والنجاسة، ويفسّر افتراضه للملاقاة الثانية وعدم اكتفائه بفرض ملاقاة البول للأرض بأنّه يقصد إيصال الملاقاة إلى ما يلزم طهارته وهو الثوب والبدن.

وأمّا لو قال: «أصاب البول بدني فأصاب بدني الثوب» لم يفهم منه عرفاً كون النظر إلى استعلام حال أصل البول، إذ يكفي في ذلك فرض الملاقاة الأُولى، بل يكون ضمّ فرض الملاقاة الثانية في كلام السائل قرينةً على أنّ المقصود استعلام حيثيةٍ كانت تتوقّف على فرض الملاقاة الثانية، من قبيل حيثية أنّ المتنجّس بالبول ينجس أو لا؟

ومقامنا من هذا القبيل، فيكون ما ذكرناه قرينةً على الفراغ في تلك الروايات عن أصل نجاسة المنيّ، وكون النظر إلى حيثيةٍ أُخرى كحيثية أنّ الثوب المتنجّس بالمنيّ ينجس أوْ لا؟ أو حيثية تشخيص الوظيفة عند الشكّ في الملاقاة مع فرض الرطوبة ونحو ذلك.

وعليه فإن تمّت هذه القرينة ولو بنحوٍ توجب الإجمال على أقلّ تقديرٍ فلا إشكال، وإلّا وقعت المعارضة بين روايات النجاسة وروايات الطهارة، والتخلّص من مأزق هذه المعارضة يكون بأحد وجوه:

الأوّل: حمل روايات الطهارة على التقية، باعتبار موافقتها مع فتاوىٰ الشافعية[١] والحنابلة[٢].

وفيه: أنّ هذين المذهبين قد نشآ في زمانٍ متأخّرٍ عن صدور هذه الروايات، حيث إنّها صادرة عن الصادق عليه السلام، بينما نشأة المذهبين متأخّرة عن زمانه عليه السلام.

وأمّا احتمال كون الفتوى المتأخّرة بالطهارة امتداداً لشيوع ذلك بين فقهاء العامّة المعاصرين للإمام الصادق عليه السلام على نحوٍ يصحّ حينئذٍ معه حمل روايات الطهارة على التقية فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ الأمر كان على العكس في أيام الإمام الصادق عليه السلام، فإنّ الحنفيّ والمالكيّ معاً كانا يفتيان بالنجاسة[٣].

وثانياً: أنّه لو لم يمكن التأكّد من واقع الحال في أيام الإمام الصادق عليه السلام لم يكفِ مجرّد احتمال ذلك لإسقاط أخبار الطهارة عن الحجّية؛ لإمكان إجراء استصحاب عدم كونها موافقةً للعامّة ولو بنحو العدم الأزلي.

الثاني: سقوط روايات الطهارة عن الحجّية في نفسها، باعتبار حصول الظنّ الاطمئنانيّ ولو نوعاً على خلافها من اتّفاق علماء الإمامية في تمام العصور والأزمنة على النجاسة، ولم يشذّ عنهم أحد في حدود المنظور من كلماتهم. وكذلك الاتّفاق العمليّ من المتشرّعة على الاحتراز من المنيّ والتجنّب عنه، حتى

---

(١) الأمّ ١: ٥٥.

(٢) المحلّى ١: ١٢٦ والمغني لابن قدامة ١: ٧٣٦ وراجع المجموع ٢: ٥٥٤.

(٣) المحلّى لابن حزم ١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

عدّ نجاسة المنيّ من ضروريات المذهب.

وقد حقّقنا في الأُصول[١] سقوط الخبر عن الحجّية إذا ما حصل الوثوق ولو نوعاً بوجود خللٍ فيه. ومعه تبقى روايات النجاسة بلا معارض، فَيُعَوَّل عليها وإن كان الاتّفاق المذكور قولاً وعملاً قد يكفي بنفسه للقطع أو الاطمئنان الشخصيّ بنجاسته أيضاً بنحو القضية المهملة.

الثالث: إيقاع المعارضة بين روايات الطهارة الصريحة في نفي النجاسة مع الصريح من روايات النجاسة، كرواية محمد بن مسلم التي ورد فيها التشديد على المنيّ وأنّه أشدّ من البول، فإنّها لا تقبل الحمل على التنزّه، ويرجع بعد التساقط إلى سائر روايات النجاسة، الظاهرة فيها ظهوراً قابلاً للحمل على التنزّه في نفسه بقرينية روايات الطهارة لولا ابتلاؤها بالمعارض، تطبيقاً للقاعدة التي استخلصناها من الرجوع إلى العامّ الفوقانيّ بعد تساقط الأدلّة الخاصّة على ما تقدم توضيحها مراراً[٢].

وهكذا يثبت نجاسة المنيّ بنحو القضية المهملة التي قَدَرُها المتيقّن منيّ الإنسان.

### [حكم أقسام المني:]

المقام الثاني: في تشخيص حدود تلك القضية، ويقع البحث عنه ضمن جهات:

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٤٢٦.

(٢) في الصفحة ٢٧ ـ ٢٨ و ٤٧ و ٦١.

الجهة الأُولى : في شمولها للحيوان ذي النفس غير المأكول.

ولا إشكال في أنّ أكثر روايات الباب منصرفة إلى المنيّ من الإنسان، بقرينة ما ورد فيها من فرض الإصابة للثوب أو البدن أو نحو ذلك ممّا لا يكون عادةً بغير منيّ الإنسان.

غير أنّ رواية محمد بن مسلم المتقدّمة ـ حيث لم يفرض في صدرها الملاقاة مع الثوب أو البدن، وإنّما ذكر المنيّ فشدّده وجعله أشدّ من البول ـ قد يُدَّعى إطلاقها للمنيّ من غير الإنسان أيضاً، وكون الحكم بالنجاسة المستفاد من قوله : «ذَكَرَ المنيّ فشدَّده» من شؤون طبيعة المنيّ بما هو.

وقد منع عن الإطلاق المذكور المحقّق الهمدانيّ[1] رحمه الله باعتبار ما ورد في ذيل الرواية «إن رأيت المنيّ قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيته بعد فلا إعادة عليك، وكذلك البول»، حيث يكون قرينةً على أنّ النظر فيها أيضاً إلى منيّ الإنسان، كما هو الحال في سائر الروايات.

ويرد عليه : أنّه فرق بين أن يأتي الحكم بالنجاسة على فرض إصابة المنيّ للثوب وبين أن يأتي على طبيعيّ المنيّ، ثمّ يفرّع عليه أنّه إن أصاب الثوب فالصلاة فيه حكمها كذا.

ففي الأوّل لا يكون للحكم بالنجاسة إطلاق لغير المنيّ الذي يتعارف إصابته للثوب، وهو منيّ الإنسان.

وأمّا في الثاني فلا يكون فرض الإصابة بلحاظ حكمٍ آخر مترتّبٍ على

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الطهارة : ٥٢١، ط حجري.

النجاسة ـ وهو البطلان ـ قرينةً على اختصاص موضوع الحكم الأوّل ـ وهو النجاسة ـ بمنيّ الإنسان.

وهكذا يثبت بمثل هذا الإطلاق في الأدلّة اللفظية على نجاسة المنيّ الشمول لمنيّ الحيوان غير المأكول إذا كان ذا نفسٍ سائلة.

الجهة الثانية : في حكم منيٍّ ما يؤكل لحمه من الحيوانات ذات النفس السائلة، والبحث فيه : تارةً يقع بلحاظ المقتضي للحكم بالنجاسة إثباتاً، وأُخرى بلحاظ المانع عن ذلك.

أمّا البحث باللحاظ الأوّل فأكثر روايات الباب وإن كان من الممكن دعوى انصرافها عن منيّ غير الإنسان ـ كما عرفت ـ إلّا أنّ إطلاق رواية محمد بن مسلم لا بأس به للشمول لمنيّ ما يؤكل لحمه أيضاً؛ لأنّ موضوع التشديد هو طبيعيّ المنيّ الشامل بإطلاقه لذلك.

ودعوى : اختصاص نجاسة المنيّ المستفادة من هذه الرواية بمنيّ الحيوان الذي يكون بوله نجساً؛ لأنّ ذلك مقتضى الأشدّية، وأمّا حيث يكون البول طاهراً فأشدّية المنيّ منه لا تقتضي نجاسته مدفوعة : بأنّ الرواية لم تقتصر على الحكم بأشدّية المنيّ من البول، بل شدّدته وجعلته أشدّ من البول، والنجاسة تستفاد من التشديد المذكور أوّلاً، والذي موضوعه طبيعيّ المنيّ، والأشدّية من البول التي بيّنت ثانياً وإن كانت لا تقتضي نجاسة منيّ حيوانٍ طاهر البول ولكنّها لا تأبىٰ عن نجاسته أيضاً، إذ لا يستفاد منها الملازمة بين النجاستين، فيبقى إطلاق التشديد الدالّ على النجاسة على حاله.

وأمّا البحث عن وجود المانع على تقدير تمامية الإطلاق فقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في المقام روايتين، اعترف بمعارضة إحداهما مع الإطلاق،

ومنعها في الأُخرى[١].

أمّا التي قبل معارضتها فهي ما تقدم في بحث نجاسة البول، ممّا دلّ على أنّ ما يؤكل لحمه لا بأس بما يخرج منه، كرواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كُلُّ ما أُكِلَ لحمه فلا بأس بما يخرج منه»[٢]، وهي شاملة بإطلاقها للمنيّ الذي يخرج منه أيضاً، فيقع التعارض بينها وبين إطلاق رواية محمد بن مسلم في نجاسة المنيّ بنحو العموم من وجه، ويرجع بعد التساقط إلى الأُصول العملية.

وفيه: أنّ هذه الرواية حاكمة بإطلاقها على إطلاق دليل النجاسة، باعتبار ما أشرنا إليه في ما سبق من أنّ لسانها لسان الاستثناء عن المحذور المفروغ عن ثبوته في ما يخرج من الحيوان بنحو القضية المهملة، ودليل الاستثناء يكون ناظراً إلى دليل المستثنى منه فيتقدّم عليه بالحكومة.

وأمّا الرواية التي لم يقبل معارضتها مع دليل النجاسة فصحيحة ابن بكير المتقدّمة في أنّ «ما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وشعره وبوله وكلّ شيءٍ منه جائز»[٣]، حيث يشمل عمومها المنيّ أيضاً، وإنّما منع عن إيقاع المعارضة بينها وبين دليل النجاسة بدعوى أنّها ناظرة إلى حيثية المانعية ونفيها، فلا يستفاد منها نفي النجاسة.

والصحيح: أنّ هذه الرواية أيضاً معارضة مع دليل النجاسة، فإنّ المحذور

---

(١) التنقيح ١: ٤٩٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٩، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٨، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

المنظور إليه في الرواية وإن كان هو المانعية في الصلاة إلّا أنّ تجويز الصلاة في كلّ شيءٍ ممّا يؤكل لحمه يدلّ بالالتزام على نفي محذور النجاسة فيها أيضاً، إذ لولا ذلك لكان الحكم بالجواز جهتيّاً، وهو خلاف ظاهر حال المولى وتصدّيه بنفسه بالعموم؛ لبيان جواز الصلاة في كلّ شيءٍ منه.

نعم، لو كان الجواز معلّقاً على عنوان ما يخرج من المأكول من دون استعمال أدوات العموم لم يكن يستفاد منه ذلك، إذ لا يقتضي أكثر من الجواز وعدم المانعية من ناحية ذلك العنوان.

وهكذا يتلخّص تمامية المانع إثباتاً عن الحكم بنجاسة المنيّ ممّا يؤكل لحمه على تقدير تمامية المقتضي.

الجهة الثالثة: في حكم منيّ ما لا نفس له من الحيوانات.

والبحث فيه من ناحية المقتضي هو البحث في الجهة السابقة، إذ لا بأس بالإطلاق في رواية محمد بن مسلم، إلّا إذا شكّك في أصل صدق عنوان المنيّ حقيقةً على ماء الحيوانات التي ليس لها نفس سائلة، وهو تشكيك ليس بالبعيد.

وأمّا البحث من ناحية المانع فالمقيِّد للإطلاق: إمّا الإجماع المدّعىٰ على الطهارة، وإمّا مثل قولهم عليهم السلام: «لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»[1]، حيث يتمسّك بإطلاق المستثنى منه للمنيّ من الحيوان غير ذي النفس، غير أنّه قد تقدّم النظر في الاستدلال به على طهارة بول ما لا نفس له، فراجع[2].

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) تقدّم في الصفحة ٤٩.

وأمّا المذي والوذي والودي فطاهر من كلّ حيوان، إلّا نجس العين (١).

---

[طهارة المذي وأشباهه:]

(١) المعروف بين فقهائنا هو الحكم بطهارة المذْي والوذْي والوذي الخارج من حيوانٍ طاهر العين، بل لا يبعد دعوى حصول الاطمئنان الشخصيّ بالطهارة، حيث لم نجد مخالفاً عدا ما نسب إلى ابن الجنيد من الحكم بنجاسة المذي إذا كان عن شهوة[١]، وهو غير ضائرٍ بحصول الوثوق أو الجزم من إجماع فقهاء الطائفة.

وبه يحمل بعض الروايات التي قد يستظهر منه نجاسة المذي ولزوم الغسل منه على التنزّه والاستحباب، وذلك من قبيل رواية الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن المذي يصيب الثوب؟ قال عليه‌السلام: «إن عرفت مكانه فاغسله، وإن خفي عليك مكانه فاغسل الثوب كلّه»[٢].

فإنّ الأمر بغسل الملاقي دالّ عرفاً على نجاسته ونجاسة الملاقي، ولو قطع النظر عن الإجماع يتعيّن أيضاً حمل الأمر بالغسل على التنزّه بقرينة الروايات الظاهرة في عدم وجوب الغسل ونفي النجاسة، كرواية محمد بن مسلم: عن المذي يصيب الثوب، فقال عليه‌السلام: «ينضحه بالماء إن شاء»[٣].

---

(١) نسبه العلّامة في تذكرة الفقهاء ١: ٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٦، الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٦، الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

ورواية الحسين بن أبي العلاء : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المذي يصيب الثوب ؟ قال : « لا بأس به »، فلمّا رددنا عليه فقال : « ينضحه بالماء »[١].

وأمّا دعوى حمل الرواية الآمرة بالغسل على فرض خروج المذي بشهوةٍ والروايات النافية على فرض خروجه بدون شهوةٍ فمدفوعة : بأنّ هذا الحمل إن كان بلحاظ تقييد كلٍّ من الإطلاقين بالمتيقّن من معارضه فهو جمع تبرّعيّ كما حقّق في محلّه[٢]، مضافاً إلى أنّ التقييد بعدم الشهوة تقييد بالفرد النادر.

وإن كان بلحاظ وجود مفصّلٍ بين الفرضين، وهو يوجب تقييد مطلقات الأمر بالغسل بفرض الشهوة، ومطلقات نفيه بفرض عدمها فيرد عليه ـ مضافاً إلى عدم صحّة التقييد الثاني لندرة فرض عدم الشهوة ـ : أنّ ما يتوهّم كونه مفصّلاً كذلك رواية أبي بصير، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المذي يخرج من الرجل ؟ قال : «أحدُّ لك فيه حدّاً ؟» قال : قلت : نعم جعلت فداك، فقال : «إن خرج منك على شهوةٍ فتوضّأ، وإن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء »[٣].

بعد حمل الوضوء فيها على الغسل، ولكنّه حمل بلا قرينة، ومع فرض إرادة الوضوء المقابل للغسل منها تكون الرواية أجنبيةً عن محلّ الكلام.

وأمّا الوذي والودي فلا يوجد ما يتوهّم دلالته على نجاستهما، فيكفي في نفي نجاستهما الأصل، مضافاً إلى ما دلّ على طهارة البلل المشتبه بالبول ؛

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٦، الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) راجع بحوث في علم الأُصول ٧ : ٢٣٠.

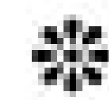
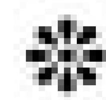
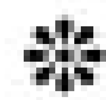
(٣) وسائل الشيعة ١ : ٢٧٩، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١٠.

وكذا رطوبات الفَرْج والدُبر، ما عدا البول والغائط (١).

---

الكاشف عن عدم نجاسة البديل المحتمل للبول واقعاً.

ورواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن سال من ذكرك شيء من مذي أو ودي أو وذي وأنت في الصلاة فلا تغسله، ولا تقطع له الصلاة، ولا تنقض له الوضوء، وإن بلغ عقبيك فإنّما ذلك بمنزلة النخامة، وكلّ شيءٍ خرج منك بعد الوضوء فإنّه من الحبائل، أو من البواسير، وليس بشيءٍ فلا تغسله من ثوبك إلّا أن تقذره»[١].

(١) كما دلّت على ذلك رواية زرارة المتقدّمة، ورواية إبراهيم بن أبي محمود: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأة عليها قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج وهي جنب أتصلّي فيه؟ قال: «إذا اغتسلت صلّت فيهما»[٢].

وقد يدّعى الإطلاق في هذه الرواية لمنيّ الرجل الذي يدخل إلى فرج المرأة بالجماع ثمّ يخرج بالتدريج، فتكون الرواية دليلاً على طهارة المنيّ المذكور إذا خرج من فرج المرأة، وقد يؤيّد ذلك فرض المرأة جنباً، الذي قد يكون إشارةً إلى ترقّب خروج منيّ الرجل من فرجها.

ولكنّ وجود مثل هذا الإطلاق محلّ إشكال؛ لاحتمال النظر في الرواية إلى رطوبات الفرج بما هي، لا إلى ما يدخل إليه من خارج، وفرض المرأة جُنُباً قد

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٧٦، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٨، الباب ٥٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

يكون لاحتمال الاختلاف في حكم رطوبات الفرج بين الجنب وغيرها. ولو سلّم الإطلاق فهو معارض بإطلاق ما دلّ على نجاسة المنيّ؛ لعدم حصول الاستحالة بمجرّد مكثه في فرج المرأة أو خروجه منه، ومع التساقط يرجع إلى استصحاب النجاسة.

النجاسات

٤

# الميتة

- الدليل على نجاسة الميتة.
- حكم الأجزاء المبانة من الميتة.
- حكم الأجزاء المبانة من الحيّ.
- حكم ميتة ما لا نفس له.
- أماريّة يد المسلم على التذكية.
- فروع وتطبيقات.

الرابع : الميتة من كلّ ما له دم سائل، حلالاً كان أو حراماً (١).

---

[ الدليل على نجاسة الميتة : ]

(١) قد اختلفت كلمات الأصحاب في مدرك الحكم بنجاسة الميتة بين من يقول باستفاضة الأخبار الدالّة عليها، وبين من ينكر وجود دليلٍ واحدٍ لفظيٍّ تامّ الدلالة على النجاسة، كصاحب المدارك، والمعالم[١] قدس سرهما، حيث ادّعيا انحصار مدرك القول بالنجاسة في الإجماع، والتسالم الفقهيّ الذي يكون دليلاً لبّياً.

ونحن نذكر فيما يلي الروايات التي استدلّ بها على النجاسة، ثمّ نذكر ما قد يجعل معارضاً لها. فالكلام في مقامين :

المقام الأوّل : في الروايات التي يستدلّ بها على النجاسة، وهي طوائف :

الأُولى : روايات النزح من البئر إذا وقعت فيه الميتة[٢]، وهي لو لاحظناها

---

(١) مدارك الأحكام ٢ : ٢٦٨. ومعالم الدين ٢ : ٤٨١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٩٥، الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق.

في نفسها لا ينبغي الارتياب في دلالتها عرفاً على نجاسة الميتة التي لاقت الماء، كما يدلّ الأمر بالغسل على نجاسة ملاقي المغسول.

ولا يصغىٰ إلى ما قد يقال من أنّ النزح الذي هو مجرّد تقليلٍ من الماء المتنجّس لا يكون تطهيراً كالغسل كي يرشد إلى نجاسة الملاقي، فإنّا قد أوضحنا في أبحاث ماء البئر: أنّ نزح البئر غير تقليل الماء، بل هو نوع تطهيرٍ للبئر بحسب النظر العرفي؛ لأنّ البئر لا يكون مجرّد مستودعٍ للماء، وإنّما هو منبع له بحيث كلّما نزح منه نبع فيه الماء النقي ثانياً، فيكون بهذا الاعتبار تنظيفاً.

غير أنّ الإشكال على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات معارضتها بما دلّ على اعتصام البئر من الروايات التي استعرضناها في أبحاث ماء البئر.

وهذه المعارضة إن فرض استحكامها بدرجةٍ تؤدّي إلى سقوط روايات النزح عن الحجّية سنداً - إمّا وحدها لمرجّحٍ في أخبار الاعتصام، أو معها - فلا إشكال حينئذٍ في عدم إمكان الاستدلال بها في المقام على نجاسة الميتة.

وإن فرض عدم سريان التعارض إلى سندها، بل غاية ما يلزم سقوط ظهور الأمر بالنزح فيها، وحمله على التنزه والاستحباب فينفتح حينذاك بحث في المقام عن إمكان الاستدلال بها على نجاسة الميتة، وعدمه.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ هناك وجوهاً ثلاثةً لتقريب دلالتها على نجاسة الميتة بعد سقوط دلالتها على نجاسة ماء البئر:

الوجه الأوّل: دعوى كفاية الأمر بنزح ماء البئر - ولو تنزّهاً - في الإرشاد إلى وجود محذور النجاسة في الملاقي، وأنّ النزح المذكور كان بملاكه وإن كان الماء معتصماً ممّا أدّى إلى عدم لزوم النزح.

وفيه : أنّ الأمر التنزيهيّ بالنزح لا يدلّ إلّا على وجود حزازةٍ تنزّهيةٍ في الملاقي دون اللزومية ، ومن هنا لم يستكشف من الأمر بالنزح فيما إذا لاقاه الجنب نجاسةُ بدنه .

الوجه الثاني : دعوى أنّ جهة السؤال في هذه الروايات لم تكن هي الشكّ في نجاسة الميتة وعدمها ؛ كي يقال بأنّ الأمر التنزيهيّ بالنزح لا يستلزم الإرشاد إلى نجاستها ، وإنّما السؤال عن ماء البئر واعتصامه ، وهذا لا يكون إلّا بعد فراغ السائل عن نجاسة الملاقي معه لاستكشاف اعتصام الماء وعدمه ، والإمام عليه السلام قد أمضى ما فرغ عنه السائل ارتكازاً من نجاسة الميتة الملاقية مع الماء ، فيكون ذلك دليلاً على النجاسة وإن لم تكن منجّسةً للبئر باعتبار اعتصامه .

والحاصل : أنّ في روايات النزح ظهورين عرضيّين : ظهور في إمضاء ما ارتكز في ذهن السائل وفرغ عنه من نجاسة الميتة ، وظهور للأمر بالنزح في انفعال ماء البئر ، والساقط من الظهورين هو الأخير بقرينة روايات الاعتصام دون الأوّل .

وفيه : أنّ استظهار كون جهة السؤال في هذه الروايات هو اعتصام البئر وعدمه مع المفروغية عن نجاسة الميتة يتوقّف على ثبوت ارتكاز نجاسة الميتة في ذهن المتشرّعة على حدّ بعض النجاسات الأُخرى المعروفة المركوزة لديهم . ومثل هذا الارتكاز المتشرّعيّ وإن لم يكن ببعيدٍ إلّا أنّه لو كان فهو بنفسه كافٍ للكشف القطعيّ عن الحكم بالنجاسة ، دون حاجةٍ إلى استئناف الاستدلال عليه بالروايات .

وأمّا حيث لا يدّعىٰ الجزم بثبوته فلا يبقى ما يعيّن جهة السؤال لروايات النزح في ما ذكر ، بل لعلّ السائل كان يسأل عن حكم الميتة بلسان السؤال عن ملاقياتها التي أحدها ماء البئر ، فلا يستفاد من النزح التنزّهيّ عندئذٍ محذور

النجاسة.

الوجه الثالث: أنّا نثبت نجاسة الميتة حتّى لو فرض أنّ حيثية السؤال، عن الميتة ونجاستها؛ وذلك بقانون حجّية الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية، فإنّ روايات النزح تدلّ بالمطابقة على لزوم النزح، وبالالتزام على نجاسة الميتة. والذي يسقط بأدلّة اعتصام البئر هو حجّية المدلول المطابقيّ مع بقائه ذاتاً، فيكون المدلول الالتزاميّ أيضاً باقياً ذاتاً، فيشمله دليل الحجّية بلا مانع.

وفيه: أنّا أوضحنا في محلّه من علم الأُصول: أنّ الدلالة الالتزامية كما هي تابعة للمطابقية ذاتاً كذلك هي تابعة لها حجّيةً.

وهكذا يتلخّص أنّ الاستدلال بروايات نزح البئر من الميتة على نجاستها غير تامٍّ.

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على نجاسة البئر بالتغيّر بالميتة. وتمتاز هذه الطائفة على سابقتها بعدم معارضتها مع أدلّة اعتصام البئر، فتكون حجّةً في كلا مدلوليها المطابقيّ والالتزامي، فتكون سليمةً عن الاعتراض السابق.

وربّما يناقش في الاستدلال بهذه الطائفة: بأنّ الأمر بالنزح في هذه الطائفة لم يرد منفصلاً عن الطائفة السابقة، وإنّما الروايات تكفّلت بيان حكم صورة الملاقاة من دون تغيّر، والملاقاة مع التغيّر معاً، مع التفريق بينهما في مقدار النزح. فإذا فرض أنّ الأمر بالنزح بلحاظ فرض الملاقاة من دون تغيّرٍ تنزيهي لا لزوميّ ـ بقرينة أدلّة الاعتصام ـ لا ينعقد للأمر بالنزح في فرض التغيّر ظهور في الإلزام كي يستفاد منه الإرشاد إلى نجاسة الميتة؛ لاتّحاد سياقه مع سياق الأمر بالنزح في

صورة عدم التغيّر.

وفيه: عدم انحصار روايات هذه الطائفة في ما يكون ظاهراً في وحدة سياق الأمر بالنزح للصورتين، بل هناك عدّة رواياتٍ يمكن الأخذ بظاهر الأمر فيها بالنزح لصورة التغيّر:

منها: ما ورد في فرض التغيّر فقط، كرواية محمد بن مسلم: أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن البئر يقع فيها الميتة؟ فقال: «إن كان لها ريح نزح منها عشرون دلواً»[1].

إذ هي مختصّة بصورة التغيّر، بناءً على رجوع الضمير في «لها ريح» إلى البئر لا إلى الميتة، كما هو الظاهر، ولو بقرينة قوله: «نزح منها» الظاهر في عود الضمير إلى البئر لا الميتة.

ومنها: ما تكفّل حكم الصورتين معاً، ولكن مع عدم اتّحاد السياق فيه، كرواية سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في البئر أو الطير؟ قال: «إن أدركته قبل أن ينتن نزحت منها سبع دلاءٍ، وإن كانت سنّوراً أو أكبر منه نزحت منها ثلاثين دلواً أو أربعين دلواً، وإن أنتن حتّى يوجد ريح النتن في الماء نزحت البئر حتّى يذهب النتن من الماء»[2].

بناءً على أنّه يستظهر من الترديد والتخيير في النزح بين الثلاثين والأربعين دلواً أنّ النزح في صورة عدم التغيّر تنزّهي، بخلاف صورة التغيّر فإنّه لابدّ من النزح حتّى يذهب النتن الظاهر في اللزوم.

ومنها: ما أُمر فيها بالنزح فيما إذا وقعت الميتة في البئر، من دون تفصيل

(١) وسائل الشيعة ١: ١٩٥، الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

بين ما إذا تغيّر الماء بها أم لم يتغيّر، وهي بعد تخصيصها بصورة التغيّر ـ بقرينة أدلّة الاعتصام ـ تكون دالّةً على النجاسة لا محالة.

الطائفة الثالثة ـ وهي أحسن الطوائف الثلاث في مقام الاستدلال على نجاسة الميتة ـ: ما دلّ على انفعال المائع غير المعتصم بملاقاة الميتة، من قبيل ما ورد من الروايات المتفرّقة الآمرة بإراقة المائعات الملاقية مع الميتة، وهي روايات عديدة تامّة الدلالة على نجاسة الميتة عرفاً[1].

لأنّ الأمر بإراقة مثل السمن والزيت والمرق ـ لو كان ذائباً ـ يفهم منه عرفاً بقرينة ارتكازية سراية النجاسة في فرض الذوبان أنّ الأمر المذكور من جهة النجاسة السارية، لا لجهةٍ تعبّديةٍ نفسية، كما هو واضح.

ومن جملة روايات هذه الطائفة: ما دلّ على إفساد الميتة للماء، من قبيل «لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»[2]. ودليل منجّسية شيءٍ يدلّ بالالتزام العرفيّ على نجاسته.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على تنجيس الميتة أو المائع الملاقي للميتة لما يلاقيه من الجامدات، من قبيل ما دلّ على الأمر بغسل كلّ ما أصابه الماء الذي وقعت فيه الميتة، وما دلّ على النهي عن الأكل في آنية أهل الكتاب إذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير، كما في رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن آنية أهل الكتاب؟ فقال: «لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

بناءً على ظهور النهي ـ سواء أكان إلزامياً أو تنزيهياً ـ في كونه بلحاظ الصفة المشتركة المنسبقة إلى الذهن من عناوين الميتة والدم ولحم الخنزير، وهي النجاسة.

وهناك طائفة خامسة ربما يستدلّ بها على النجاسة، وهي الروايات الناهية عن الصلاة في الميتة[١]، فيؤخذ ذلك إرشاداً إلى نجاستها.

غير أنّ الاستدلال المذكور غير وجيهٍ بعد وضوح احتمال أن يكون النهي المذكور بملاك المانعية النفسية في الصلاة في الميتة، كما هو كذلك في ما لا يؤكل لحمه ولو كان طاهراً؛ ولذلك ذهب بعض الفقهاء[٢] إلى المنع عن الصلاة في الميتة ولو كانت طاهرةً، كميتة ما لا نفس سائلة له.

وعليه ففي ما تقدّم من الطوائف الدالّة على النجاسة وغيرها من الروايات المتفرّقة التي لم نذكرها، علاوةً على التسالم الفقهيّ والارتكاز المتشرّعيّ على نجاسة الميتة كفاية لإثبات تمامية المقتضي للنجاسة.

المقام الثاني: في الروايات التي قد يدّعىٰ معارضتها لما تقدم، وهي روايتان:

الأُولى: مرسلة الصدوق التي ذكرها الفقهاء في المقام، وهي قوله في الفقيه: سئل الصادق عليه السلام عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه؟ قال: «لا بأس أن تجعل فيها ما شئت من ماءٍ أو لبنٍ أو سمنٍ وتتوضّأ منه وتشرب، ولكن لا تصلِّ فيها»[٣].

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٤: ٣٤٣، الباب ١ من أبواب لباس المصلّي.

(٢) وهو الشيخ البهائي في الحبل المتين: ١٨٠.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١١، الحديث ٥. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٣، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

وهي واضحة الدلالة على طهارة الميتة، خصوصاً وقد عطف فيها اللبن والسمن على الماء، ممّا يسدّ باب احتمال أن يكون الحكم بجواز الوضوء أو الشرب من الماء الملاقي مع الميتة باعتبار عصمة الماء ـ مثلاً ـ وعدم انفعاله حتّى بعين النجاسة لو احتمل ذلك في نفسه.

وقد ادّعىٰ صاحب المدارك[1]: أنّ نقل الصدوق لهذه الرواية ثلم للإجماع والتسالم على نجاسة الميتة؛ إذ قد تعهّد في صدر كتابه أنّه لا يروي إلّا ما يعتمد عليه في مقام الإفتاء، فيدلّ على أنّه كان يفتي بعدم النجاسة.

ومن هنا ينفتح البحث حول هذه المرسلة: تارةً من ناحية الاستدلال بها كروايةٍ معارضةٍ مع الروايات الظاهرة في نجاسة الميتة. وأُخرى من ناحية ثلمها للإجماع والتسالم الفقهي.

أمّا الاستدلال بها فيرد عليه:

أوّلاً: ضعف السند باعتبار الإرسال، والصدوق رحمه الله وإن كان يرويها بنحو الجزم حيث يقول: «سئل الصادق عليه السلام» إلّا أنّ ذلك لا يكفي في شمول دليل الحجّية له ما دام لا يحتمل في حقّ مثل الصدوق أن ينقل الرواية عن الصادق عليه السلام بالحسّ، أو ما يكون بحكمه، كأن تكون الرواية المذكورة متواترةَ النقل إلى زمانه، وأنّ النقل بالنحو المذكور يكشف عن تأكّد الصدوق من صدور الرواية، وهذا لا يكفي لحجّيتها.

ثانياً: لو فرض صحّة سندها لا تكون أيضاً مشمولةً لدليل الحجّية، باعتبار ما لدينا من الظنّ القويّ والوثوق بخلاف مضمونها على ضوء ملاحظة مجموعة الفتاوىٰ والنصوص الدالّة على النجاسة.

---

(١) مدارك الأحكام ٢: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

وأمّا ثلم نقل الصدوق لها ـ في كتاب من لا يحضره الفقيه ـ للإجماع فقد أُجيب عليه: تارةً بعدم قدح مخالفة الواحد، وأُخرى بأنّ نقل الصدوق له غاية ما يدلّ عليه أنّها لم تكن من الروايات الشاذّة الضعيفة، فإنّ المستفاد من تعهّده في أوّل كتابه أنّه لا يروي إلّا ما يكون صحيحاً في نفسه، وهذا لا يلزم أن تكون الرواية تامّةَ الجهات في نظره سنداً ودلالةً، مع عدم المعارض لها، ولا قرينة على خلافها كي يستفاد من ذلك إفتاؤه بمضمونها، فيلزم انثلام الإجماع.

والواقع أنّ كلا هذين الجوابين ممّا لا تقنع النفس به، بل يبقى لكلام صاحب المدارك شيء من الوجاهة، إذ دعوى عدم قدح مخالفة الواحد ليست صحيحةً في كلّ مقامٍ بحيث يمكن فرضه قاعدةً كلّية، بل لابدّ من ملاحظة خصوصيّات ذلك المخالف ومركزه وموقعه.

فمخالفة مثل الصدوق رحمه الله ـ القائم على رأس حوزةٍ يكثر فيها الفقهاء والمشايخ ـ قد تكشف عن عدم التسالم الارتكازيّ على النجاسة.

كما أنّ دعوى عدم إفتائه بمضمون ما يرويه في كتابه أيضاً خلاف ظاهر تعهّده في أول الكتاب بأنّه ينقل فيه ما يعتمد عليه في مقام الإفتاء. ويدلّ عليه: أنّه صنّف ذلك الكتاب لمن لا يحضره الفقيه من مقلّديه الّذين يبغون الاطّلاع على فتاواه.

نعم، ربّما يدّعىٰ عدم الجزم باعتماده على إطلاقها فلعلّه كان يحملها على فرض كون الميتة ممّا لا نفس سائلة له، وإن كان يوحي عدم تقييده بذلك اعتماده على إطلاقها.

وعلى أيّ حالٍ فلو فرض قدح مثل هذه العبارة في كتاب الصدوق في التسالم والإجماع يكفينا لإثبات النجاسة الأدلّة اللفظية المتقدّمة.

الثانية: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل

يقع ثوبه على حمارٍ ميّتٍ هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ قال : «ليس عليه غسله ، وليصلِّ فيه ولا بأس»[1].

فإنّ نفي الأمر بالغسل مع ضمّ ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة يدلّ عرفاً على عدم نجاسة الميتة.

ويمكن أن يدفع هذا الاستدلال : بأنّ مورد الرواية مطلق من حيث وجود الرطوبة وعدمها ، ونفي الأمر بالغسل إنّما يدلّ على عدم النجاسة بإطلاقه لفرض الرطوبة ، وعليه يتعيّن تقييد هذا الإطلاق بما دلّ على نجاسة الميتة وعلى انفعال المائعات بها ، فتختصّ هذه الرواية بفرض عدم الرطوبة.

ودعوى : أنّ هذه الرواية ليست مطلقةً ، بل هي منصرفة إلى فرض وجود الرطوبة ؛ لأنّ نفس ارتكاز عدم السراية بدون رطوبةٍ قرينة على أنّ استشكال السائل في لزوم غسل الثوب الداعي إلى سؤاله إنّما هو منصبّ على فرض الرطوبة ، ولا أقلّ من كون ذلك منظوراً إليه بصورةٍ أساسيةٍ على نحوٍ لا يمكن تقييد الجواب بفرض الجفاف الذي هو خارج عن معرض استشكال الإنسان العرفيّ في السراية . مدفوعة : بأنّ هذا إنّما يتمّ لو استظهر كون نظر الراوي إلى جهة سراية النجاسة بالملاقاة حسب قواعد السراية العرفية.

وأمّا لو افترضنا أنّ نفس الملاقاة مع الميتة ـ بما هي ملاقاة معها ـ كانت موضوع استشكالٍ لدىٰ المتشرّعة فلا يتّجه ما تقدم من دعوى اختصاص الرواية بفرض السراية.

وهكذا افتراضٌ يوجد عليه شاهد بلحاظ شخص عليّ بن جعفر راوي الرواية ، حيث جاء في صحيحةٍ أُخرى له : أنّه سأل عن الرجل وقع ثوبه على كلبٍ

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٤٢ ، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.

ميّت ؟ قال : « ينضحه بالماء ويصلّي فيه ولا بأس »[١].

فإنّه بعد استبعاد خفاء نجاسة الكلب على مثل عليّ بن جعفر يتعيّن أن يكون السؤال ناظراً إلى فرض عدم الرطوبة ؛ لاحتمال أن يكون مجرّد الملاقاة مع الميّت موضوعاً لأثرٍ شرعيٍّ بلحاظ خصوصيةٍ في الموت.

بقي الكلام في الميتة من الإنسان : فهل يحكم بنجاستها مطلقاً أيضاً ، أو بطهارتها كذلك ، أو فيهما تفصيل ؟

الحقّ هو التفصيل بين ميتته قبل الغسل وميتته بعده ، فيحكم بالنجاسة في الأوّل ، والطهارة في الثاني ؛ للروايات الآمرة بغسل ما يلاقي ميتة الإنسان إذا كان قبل الغسل ، كرواية إبراهيم بن ميمون ، عن أبي عبد الله عليه السلام : عن رجلٍ يقع ثوبه على جسد الميّت ، قال : « إن كان غُسّل الميّت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه ، وإن كان لم يُغسّل فاغسل ما أصاب ثوبك منه ، يعني إذا برد الميّت »[٢].

ويحمل عليه أيضاً ما ورد فيه الأمر بالغسل مطلقاً ، كرواية الحلبيّ ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميّت ؟ فقال : « يغسل ما أصاب الثوب »[٣].

وقد يشكّ في دلالة روايات الباب الآمرة بالغسل علىٰ النجاسة : إمّا بلحاظ ارتكازية أنّ نجس العين لا يطهر ، مع وضوح أنّ الميّت ليس بنجسٍ بعد التغسيل ، فيكون الارتكاز المذكور قرينةً على رفع اليد عن ظهور الأمر بالغسل في نجاسة الميّت ، وحمله على كونه حكماً تعبّدياً.

---

(١) المصدر السابق ، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦١ ، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق : ٤٦٢ ، الحديث ٢.

وإمّا باعتبار البناء على ثبوت الأمر بغسل الملاقي لميّت الإنسان مطلقاً مع الرطوبة أو الجفاف، فيكون ارتكاز عدم سراية النجاسة مع عدم الرطوبة قرينةً على أنّ الأمر بالغسل ليس بلحاظ نجاسة الميّت، وإلّا لاختصّ بحال الرطوبة.

وإمّا بدعوى: أنّ المراد بغسل الثوب غسل ما لصق به من رطوبة الميّت وقذارته، ولا يدلّ ذلك على النجاسة الحكمية.

وكل ذلك مدفوع.

أمّا الأوّل فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ ارتكاز عدم زوال النجاسة عن نجس العين إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ـ من قبيل طهارة الكلب بصيرورته ملحاً، أو طهارة الكافر بصيرورته مسلماً ـ إنّما يتمّ في الموارد التي تكون النجاسة الشرعية فيها بنكتة القذارة، لا بنكاتٍ معنوية، كما في المقام، وكما في نجاسة الكافر والخمر؛ لأنّ زوال تلك النكتة المعنوية بالتطهير ليس على خلاف الارتكاز، بخلاف خروج ما يكون بذاته قذراً عن القذارة.

وثانياً: أنّه كما ينافي مع الارتكاز ارتفاع النجاسة عن نجس العين كذلك ينافي مع الارتكاز حمل الأمر بالغسل على نجاسة الثوب الملاقي مع طهارة الملاقَى ـ بالفتح ـ؛ لأنّ الارتكاز يقضي بعدم منجّسية الطاهر. وكذلك يعتبر إيجاب غسل النظيف والطاهر تعبّداً على خلاف الارتكاز. فإذا كانت كلّ المحتملات على خلاف الارتكاز فليؤخذ بظهور الأمر بالغسل في النجاسة.

وأمّا الثاني فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما تقدّم من الروايات مشتمل على ما هو مختصّ بفرض الرطوبة، إذ قد فرض فيه أنّ شيئاً ما قد أصاب الثوب من الميّت، وهذا لا يتصوّر مع الجفاف. ووجود ما يدلّ على الأمر بالغسل مطلقاً لا يكون مضرّاً.

وثانياً : لو سلّم الإطلاق فظهور مادّة الغسل في ثبوت النجاسة في مورده مع ارتكاز عدم سراية النجاسة بلا رطوبةٍ يكون كالقرينة المتّصلة على تقييد الإطلاق .

وأمّا الثالث فيرد عليه : أنّ حمل الأمر بغسل الثوب على إرادة إزالة العين التي التصقت به من الميّت خلاف الظاهر ؛ لأنّ المفهوم عرفاً من الأمر بالغسل ملاحظة الغسل لا بوصفه مجرّد مزيل ، بل باعتباره منظِّفاً للمحلّ ، واعتباره كذلك يساوق النجاسة عرفاً .

ومن جملة ما يمكن أن يستدلّ به على النجاسة : موثّقة عمّار ، قال : سئل أبو عبد الله عليه‌السلام عن رجلٍ ذبح طيراً فوقع بدمه في البئر ؟ فقال : « ينزح منها دلاء ، هذا إذا كان ذكيّاً فهو هكذا ، وما سوى ذلك ممّا يقع في بئر الماء فيموت فيه فأكثره الإنسان ينزح منها سبعون دلواً ، وأقلّه العصفور ينزح منها دلو واحد ، وما سوى ذلك في ما بين هذين »(١) .

فإنّ هذه الرواية تفرّق بين جيفة المذكّى وجيفة الميتة ، والمنسبق إلى الذهن العرفيّ المتشرّعيّ من هذه التفرقة أنّها بلحاظ نجاسة الميتة ، بعد أن كان أهمّ فارقٍ مركوزٍ بين الجيفتين نجاسة الميتة وطهارة المذكّىٰ . وحيث جعلت ميتة الإنسان معطوفةً على ميتة غيره بل أشدّ منها استفيد من ذلك نجاستها ، سواء كان الأمر بالنزح إلزامياً أو تنزيهياً .

ومثل هذا التقريب لم يكن بالإمكان إجراؤه في ما تقدم عند محاولة الاستدلال بروايات النزح على أصل نجاسة الميتة ؛ لأنّ هذا التقريب يعتمد على افتراض المفروغية عن ارتكاز نجاسة ميتة الحيوان .

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٩٤ ، الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

وكذا أجزاؤها المبانة منها وإن كانت صغاراً(١).

---

[ حكم الأجزاء المبانة : ]

(١) قد يشكّ في الحكم بنجاسة الجزء المبان بدعوى : أنّ العنوان المأخوذ في موضوع روايات النجاسة هو الميتة ، والجزء من الحيوان الميّت لا يصدق عليه هذا العنوان فلا يشمله دليل النجاسة .

ويمكن دفع هذا التشكيك :

تارةً بأنّ اتّصال بعض الأجزاء ببعضٍ لمّا كان دخله في النجاسة على خلاف الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع فتُلغىٰ هذه الخصوصية ، ويكون للدليل إطلاق لفرض الانفصال .

وأُخرى بالتمسّك بمثل رواية قاسم الصيقل لو تمّ سندها ، قال : كتبت إلى الرضا عليه‌السلام : أنّي أعمل أغماد السيوف من جلود الحُمُر الميّتة ، فيصيب ثيابي ، أفأُصلّي فيها ؟ فكتب إليَّ : «اتّخذ ثوباً لصلاتك... إلى آخره»(١).

فإنّ النظر في الرواية إلى سراية النجاسة إلى الثوب بالملاقاة فهي تدلّ على أنّ الجلد المنفصل نجس ، فكذلك سائر الأجزاء المبانة .

وثالثةً بالتمسّك بظهور ما دلّ على طهارة الأجزاء التي لا تحلّها الحياة ، كرواية حريز ، قال : قال أبو عبد الله عليه‌السلام لزرارة ومحمد بن مسلم : «اللبن ، واللباء ، والبيضة ، والشَعر ، والصوف ، والقرن ، والناب ، والحافر ، وكلّ شيءٍ يفصل من الشاة والدابّة فهو ذكيّ ، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلِّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٢ ، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

فيه »[١].

فإنّ أمره بالغسل على تقدير الأخذ بعد الموت قرينة على النظر إلى الطهارة في قوله : « فهو ذكيّ »، وحينئذٍ يدلّ على أنّ الجزء المبان في الجملة محكوم بالنجاسة، وإلّا لم يكن هناك معنى للتنصيص على هذه الأجزاء فقط.

ورابعةً بالاستناد إلى ما دلّ على أنّ القطعة المبانة من الحيوان الحيّ ميتة، بدعوى التعدّي عرفاً، وكون ذلك الدليل قرينةً على أنّ الميتة عنوان لوحظ موضوعاً للحكم الشرعيّ بنحوٍ ينطبق على الجزء أيضاً.

وخامسةً بلحاظ ما دلّ على نجاسة الميتة معلّقاً للحكم على عنوان الجيفة، من قبيل قوله في رواية حريز : « كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضّأ منه ولا تشرب »[٢].

بدعوى : أنّ الجيفة كما تصدق على الكلّ تصدق أيضاً على القطعة المبانة من الميّت، فيتمسّك بإطلاقها.

وسادسةً بصحيحة محمد بن مسلم الناهية عن الأكل من آنية أهل الكتاب، معلّلة ذلك بأنّهم يأكلون فيها الميتة[٣]، مع وضوح أنّهم إنّما يأكلون فيها جزءاً من الميتة بعد اقتطاعه، فلو لم يكن نجساً لما تنجّس الإناء.

وسابعةً بالاستناد إلى استصحاب النجاسة الثابتة قبل فصل الجزء عن الميتة.

والمهمّ هو التقريب الأوّل. وأمّا التقريبات الأُخرى فأكثرها قابلة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨٠، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤ : ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

للمناقشة:

أمّا الثاني فلضعف سند الرواية.

وأمّا الثالث فلأنّ قوله: «فهو ذكيّ» لعلّه في مقام بيان التذكية في مقابل الميتة وآثارها، فلو التزم بأنّ القطعة المبانة طاهرةٌ مطلقاً لا يلزم من ذلك إلغاء خصوصية العناوين المذكورة في الرواية، إذ يكفي في خصوصيّتها جواز الصلاة فيها.

وأمّا الرابع فلإمكان منع التعدّي عرفاً من تنزيل القطعة المبانة من الحيّ منزلة الميتة إلى تنزيل القطعة المبانة من الميّت؛ لأنّ الموت بالنحو المناسب للجزء عَرَض على تلك القطعة مستقلّاً، وعرض على هذه ضمناً، فلا غرابة ـ بقطع النظر عن الارتكاز الملحوظ في التقريب الأوّل ـ في أن تكون النجاسة في القطعة المبانة من الحيّ استقلالية، وتكون النجاسة في القطعة من الميتة منوطةً باتّصالها.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ مثل ما جاء عن أبي عبد الله عليه السلام في رواية أبي بصير ـ لو تمّ سندها ـ من أنّه قال في أليات الضأن تقطع وهي أحياء: «إنّها ميتة» قد علّق فيه الحكم بالميتة وما تستتبع من نجاسةٍ على عنوان «أليات الضأن تقطع»، وهذا العنوان كما ينطبق على الألية المقطوعة حال اتّصالها كذلك ينطبق عليها بعد تقطعتها، فيثبت بالإطلاق أنّها ميتة ونجسة بعد التقطعة أيضاً، وإذا ثبت هذا في الألية المقطوعة يثبت في أصل الميتة أيضاً.

وأمّا الخامس فلأنّ تلك الروايات ليست في مقام البيان من ناحية أصل نجاسة الجيفة ليتمسّك بإطلاقها، بل هي في مقام بيان انفعال الماء، وعدم انفعاله.

نعم، لا بأس بالتقريب السادس.

وأمّا السابع ـ وهو الاستصحاب ـ فقد يستشكل في جريانه فيما إذا حصل

عدا ما لا تحلّه الحياة منها[١] كالصوف، والشعر، والوبر، والعظم، والقرن، والمنقار، والظفر، والمخلب، والريش، والظلف، والبيضة إذا اكتست القشر الأعلى.

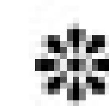
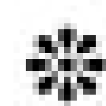
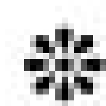
---

الانفصال والموت في آنٍ واحد، إلّا أن يتمسّك بالاستصحاب التعليقي، ويقال: بأنّ هذا لو مات قبل ساعةٍ لكان نجساً، فتستصحب هذه القضية التعليقية إلى حين الانفصال.

وهكذا نعرف أنّ أوضح التقريبات في دفع التشكيك هو الأوّل، أي: إلغاء خصوصيّة الاتّصال والهيئة التركيبية بالارتكاز العرفي.

بل يمكن أن يقال في دفع التشكيك: إنّ ميتة الحيوان إذا قسّمت إلى أجزاءٍ فكلّ جزءٍ وإن كان لا يصدق عليه عنوان الميتة فلا يكون فرداً مستقلّاً من موضوع دليل النجاسة، ولكنّ مجموع الأجزاء يصدق عليها أنّها ميتة ذلك الحيوان؛ لأنّ كونها كذلك غير موقوفٍ على اتّصال بعضها ببعض، فيثبت بإطلاق الدليل نجاسة المجموع، من دون حاجةٍ إلى الاستعانة بالارتكاز العرفيّ لإلغاء دخل الهيئة التركيبية في موضوع النجاسة، وإنّما نحتاج إليه لإلغاء دخل ما يكون دخله أوضح بطلاناً، وهو انحفاظ سائر الأجزاء وعدم تلفها، فإنّه بعد تجزئة الميتة إلى أجزاءٍ تثبت النجاسة للمجموع على تجزئته؛ لكونه ميتة.

ولا يحتمل عرفاً دخل بقاء جزءٍ وعدم تحلّله في بقاء النجاسة في الجزء الآخر المنفصل عنه، وبذلك يثبت المطلوب.

(١) دراسة حكم ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الميتة: تارةً يكون بلحاظ أدلّة نجاسة الميتة الأولية.

وأُخرى بلحاظ الروايات الخاصّة الواردة في ما لا تحلّه الحياة.

فهنا مقامان:

أمّا المقام الأوّل فقد يقال: بأنّ المستفاد من الأدلّة الأولية نجاسة الميتة، ومقتضى ذلك نجاستها بتمام أجزائها، فتثبت النجاسة بالإطلاق للصوف والشعر ونحوهما أيضاً.

ويمكن التشكيك في هذا الإطلاق بدعوى: أنّ نجاسة الميتة استفيدت من رواياتٍ، من قبيل: ما فرض فيه وقوع الميتة في الماء، أو تفسّخ الفأرة في الإناء، أو سقوط الحيوان وموته في السمن والزيت ونحو ذلك، وأُمر فيه بنزح الماء، أو إراقة المائع، أو غسل ما أصابه ذلك الماء، ونحو هذا. ومن الواضح أنّ ذلك لا يستكشف منه نجاسة تمام أجزاء الميتة حتّى صوفها وشعرها؛ لأنّ نجاسة ما عدا ذلك من أجزائها التي تحلّها الحياة تكفي لتصحيح الأمر بالنزح أو الإراقة أو الغسل؛ لأنّ المفروض وقوع الميتة في الماء أو السمن، لا وقوع شعرها أو صوفها خاصّةً.

نعم، لو تمّ ما كان بلسان الفقه الرضويّ «إن مسّ ثوبك ميّتاً فاغسل ما أصاب»[(١)]، و «إن مسستَ ميتةً فاغسل يديك»[(٢)] فقد يقال بإطلاقه لمسّ صوف الميتة؛ لأنّ مسّ صوفها مسّ لها، فيثبت بإطلاق الأمر بالغسل نجاسة الصوف أيضاً.

وكذلك لو قيل بالتوسعة في مفهوم جسد الميّت في قوله: «سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميّت»[(٣)] بدعوى: أنّ شعر الميّت من جسده.

---

(١) فقه الرضا: ١٦٩.

(٢) المصدر السابق: ١٧٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسة، الحديث ٢.

ولكنّ الرضويّ ساقط سنداً. والتوسعة المذكورة غير واضحةٍ عرفاً.

والروايات التي ذكرناها في المسألة السابقة لإثبات نجاسة جزء الميتة، والتي أُخذ في موضوعها عنوان الجلود، أو أليات الغنم المقتطعة من الحيّ، أو الجيفة، أو الميتة التي توجد في أواني أهل الكتاب لا تشمل مثل الصوف والشعر ممّا لا تحلّه الحياة، كما هو واضح.

ولا يمكن التعدّي من القدر المتيقّن لدليل النجاسة، وهو ما تحلّه الحياة إلى ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الميتة بعد فرض عدم وجود الإطلاق اللفظي؛ لأنّ الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع توجب احتمال الفرق وجداناً.

بل قد يدّعىٰ: أنّه لو تمّ دليل على نجاسة الميتة بعنوانها لمَا اتّجه الأخذ بإطلاقه لإثبات نجاسة مثل الصوف والشعر: إمّا لخروج مثل ذلك عن العنوان موضوعاً بعد عدم شمول الموت له في نظر العرف، وإمّا لخروجه حكماً لو سلّم شمول لفظ «الميتة» اصطلاحاً، حتّى لِمَا لا يشمله الموت، للتبعية؛ وذلك بمناسبات الحكم والموضوع.

فعلى أيّ حالٍ للتشكيك في وجود الإطلاق في نفسه ـ بقطع النظر عن الأخبار الخاصة ـ مجال، ومعه يكون المرجع الأُصول النافية للنجاسة.

المقام الثاني: في ما تقتضيه الروايات الخاصّة. والكلام في ذلك يقع في جهتين:

إحداهما: في الروايات التي يستدلّ بها على طهارة ما لا تحلّه الحياة من الميتة.

والأُخرى: في الروايات التي قد يستدلّ بها على نجاسة تلك الأجزاء: إمّا على نحو النجاسة العينية المطلقة، أو على نحو النجاسة العينية التي تزول بالغسل،

كنجاسة ميّت الإنسان.

أمّا الجهة الأُولى فروايات الطهارة طائفتان:

الأُولى: ما دلّت على طهارة العناوين المذكورة واستثنائها من حكم الميتة، بدون إعطاء العنوان الكلّي الجامع لها، من قبيل رواية الحسين بن زرارة، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام وأبي يسأل عن اللبن من الميتة، والبيضة من الميتة، وإنفحة الميتة، فقال: «كلُّ هذا ذكيّ»[١].

ورواية الصدوق: قال الصادق عليه السلام: «عشرة أشياءٍ من الميتة ذكيّة: القرن، والحافر، والعظم، والسنّ، والإنفحة، واللبن، والشعر، والصوف، والريش، والبيض»[٢].

وهذه الطائفة ـ التي فيها ما هو معتبر السند ـ لا إشكال في دلالتها على الطهارة.

ولكن قد يستشكل في دلالتها على الضابطة الكلّية ـ وهي طهارة كلّ ما لا تحلّه الحياة ـ ويقال بلزوم الاقتصار على العناوين المذكورة فيها، غير أنّه لا يبعد دعوى استفادة قاعدةٍ كلّيةٍ منها بحمل ما ورد فيها من العناوين على المثالية، واقتناص الجامع المنتزع منها بحسب فهم العرف والمناسبات التي يراها للحكم المذكور وجعله هو موضوع الحكم بالطهارة.

فمن القريب أن يقال: إنّ العرف يفهم من العناوين المذكورة أنّها كلّها بنكتةٍ مشتركةٍ قد حكم عليها بالطهارة، وهي كونها ممّا لا تحلّها الحياة، ولم تكن مصبّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٣، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٧، الحديث ٤٢١٧، وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٢، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٩.

الروح الحيوانية وإن كانت بالنظر العقليّ الدقيق فيها شيء من الحياة، وبذلك يستفاد من هذه الطائفة ما يستفاد من الطائفة الثانية من الحكم بطهارة كلّ ما لا تحلّه الحياة من أجزاء الحيوان.

الثانية: ما دلّت على الطهارة بعنوانٍ كلّيٍّ ينطبق على ما ليس فيه روح ولا تحلّه الحياة من الأجزاء، من قبيل رواية الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «لا بأس بالصلاة في ما كان من صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»[1].

ودلالتها على القاعدة الكلّية واضحة. كما أنّ المقصود من الروح فيها الحياة الحيوانية، لا مجرّد النموّ ونحوه، كما هو واضح عرفاً، فيشمل كلّ جزء غير لحميٍّ من الحيوان؛ لأنّه ليس فيه روح: إمّا بالإطلاق اللفظيّ لو قيل بأنّ ما فيه الروح تعبير عرفيّ عن اللحم، أو بالإطلاق المقاميّ باعتبار أنّ العرف يفهم أنّ ما فيه الروح والحياة الحيوانية هو اللحم فقط، وقد أمضى ذلك في الرواية ولم ينبّه على خلافه.

ومن جملة روايات هذه الطائفة أيضاً: صحيحة حريز، قال: قال أبو عبد الله عليه‌السلام لزرارة ومحمد بن مسلم: «اللبن، واللباء، والبيضة، والشَعر، والصوف، والقرن، والناب، والحافر، وكلّ شيءٍ يفصل من الشاة والدابّة فهو ذكيّ، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلِّ فيه»[2].

فإنّها تدلّ على طهارة عنوانٍ كلّيٍّ هو: «كلّ ما يفصل عن الدابّة»، أي ما يعتاد فصله عنه خارجاً، أو ما يكون من شأنه ذلك، كنايةً عن كلّ ما كان عاريةً في جسم الحيوان بحسب الفهم العرفي، وهو ضابط قريب عرفاً مع عنوان

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٣، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٠، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

ما لا تحلّه الحياة من الحيوان، وإن كانا يفترقان في صدق الأخير على العظم دون الأوّل.

ولا يقدح في الاستدلال بها اختصاص صدرها بحال الحياة، فإنّ ذيلها قد دلّ على عدم النجاسة بعد الموت أيضاً، وإن أمر فيها بالغسل بلحاظ النجاسة العَرَضية التي سوف يقع الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

كما أنّ ورود عنوان الشاة في موردها لا يضرّ بالاستدلال أيضاً، إذ يتعدّى منها ـ عرفاً ـ إلى غيرها إمّا بقرينة عطف الدابّة عليها بعد حملها على مطلق ما يدبّ على الأرض، أو بالفهم العرفيّ وارتكازهم عدم الفرق المستوجب لحمل المورد على المثالية.

ولكن قد يستشكل في دلالة هذه الرواية: بأنّ صدرها وارد في ما أُخذ من الحيوان وهو حيّ، وما هو محلّ الكلام ـ وهو المأخوذ من الميّت من الأجزاء التي لا تحلّها الحياة ـ تعرّضت له الرواية في الفقرة الأخيرة في قوله: «وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلِّ فيه»، وهذه الفقرة ـ بقرينة افتراضها للصلاة في المأخوذ ـ تختصّ بمثل الصوف والشعر، فلا يستفاد منها طهارة جميع الأشياء المذكورة.

وهذا الإشكال يمكن دفعه: بأنّ ظاهر قوله: «وإن أخذته» كون مرجع الضمير تمام ما ذكر في الفقرة الأُولى. وإرادة خصوص الصوف والشعر ممّا ذكر قبله وبعده أشياء أُخرى في صدر الرواية، خلاف المتفاهم العرفيّ جدّاً، على نحوٍ لا يصحّ قوله: «وصلِّ فيه» قرينةً عليه، بل يكون ظهور الضمير قرينةً على أنّ المراد بالصلاة المثال للانتفاع به على نحو ما ينتفع بالطاهر، فيتمّ الاستدلال.

ومن جملة روايات هذه الطائفة أيضاً: الرواية التي ينقلها الشيخ، بإسناده عن صفوان، عن الحسين بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «العظم والشعر

والصوف والريش كلّ ذلك نابت لا يكون ميّتاً»[١].

وقد أرسلها الكلينيّ عن صفوان، غير أنّه ورد فيها عنوان أنّ «كلّ نابتٍ لا يكون ميتاً»[٢]، وهو أظهر في الدلالة على الضابط العامّ وهو: أنّ «كلّ نابتٍ ليس بميتة» ممّا ورد في نقل الشيخ، إذ قد يمنع دلالته على ذلك حيث لم ينفِ الميتة عن كلّ نابت، وإنّما نفى عن العناوين المذكورة.

إلّا أنّ الصحيح: استفادة العموم منه أيضاً بحسب المتفاهم العرفي، حيث يفهم منه أنّ النابتيّة هي علّة الحكم عليها بأنّها ليست بميتة.

الجهة الثانية: في الروايات التي قد يستدلّ بها على النجاسة، فمن تلك الروايات: رواية الحلبيّ، قال: سألته عليه‌السلام عن الثنية تنفصم وتسقط، أيصلح أن تجعل مكانها سِنّ شاة؟ قال: «إن شاء فليضع مكانها سِنّاً بعد أن تكون ذكيّة»[٣].

فقد اشترط عدم كون السِنّ من الميتة، فلو كان السِنّ من الميتة طاهراً لَما وجد مبرر لهذا الاشتراط.

ويرد عليه: أنّ الاشتراط ليس له ظهور في كونه ناظراً إلى ناحية النجاسة، فلعلّه بلحاظ وجود حزازةٍ في الانتفاع بسنّ الميتة، أو حزازة في الصلاة معه، ولا يكفي ذلك لإثبات النجاسة.

---

(١) تهذيب الأحكام ٩: ٧٨، الحديث ٣٣٢. وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٣، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١٢.

(٢) الكافي ٦: ٢٥٨، الحديث ٣. وسائل الشيعة ٣: ٥١٤، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٥١٤، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

وغاية الأمر: أنّ ذلك يكون مقيّداً لعموم التعليل في مثل رواية الحلبيّ المتكفّلة لتعليل جواز الصلاة في الصوف بأنّه ليس فيه روح، بإخراج السنّ من عموم التعليل فيه دون أن تثبت النجاسة، بعد قصور أدلّة النجاسة في نفسها كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى أنّ الناب صرّح به في رواية حريز، ومعه يتعيّن حمل الاشتراط في رواية الحلبيّ على الاستحباب.

ومن تلك الروايات: رواية مسعدة بن صدقة، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام قال: قال جابر بن عبد الله: «إنّ دباغة الصوف والشعر غسله بالماء، وأيّ شيءٍ يكون أطهر من الماء؟»[1].

فإنّ التعبير بالدباغة إنّما هو انسياق مع ما اشتهر من مطهّرية الدباغة للجلود. ومفاد الرواية هو: أنّ الصوف والشعر يطهر بالغسل بالماء، وحيث لم تفرض نجاسةً عرضيةً للصوف والشعر كانت الرواية دالّةً على النجاسة الذاتية، ولكنّها سنخ نجاسةٍ ترتفع بالغسل، كنجاسة الميّت من الإنسان التي ترتفع بتغسيله.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ضعف سند الرواية، حيث لم تثبت وثاقة مسعدة بن صدقة، وغرابة رواية الأئمّة عن جابر ـ: أنّ الرواية في مقام بيان المطهّر للصوف والشعر، وليست في مقام البيان من ناحية أصل نجاستهما ليتمسّك بالإطلاق لفرض عدم الملاقاة مع الرطوبة، فلعلّ النجاسة الملحوظة هي النجاسة العَرَضية الحاصلة من الملاقاة بالرطوبة في فرض النتف.

ولكنّ هذا لا يخلو من تأمّل؛ لأنّ الظاهر من الرواية كونها في مقام دفع استغراب مطهّرية الماء، ولهذا تقول: «وأيّ شيءٍ يكون أطهر من الماء؟».

---

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

ولا غرابة في مطهّرية الماء من النجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة، فنفس ذلك قد يكون قرينةً على أنّ النظر إلى ارتفاع النجاسة الذاتية بالماء ـ وهو أمر غريب ـ يناسب سياق الرواية الوارد في مقام دفع الاستغراب. غير أنّ المتعيّن حينئذٍ الحمل على المطهّرية التنزيهية جمعاً بينها وبين روايات الطهارة.

ومن تلك الروايات: رواية حريز المتقدّمة، التي ورد فيها قوله: «وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلِّ فيه» بدعوى: أنّ الأمر بالغسل حيث لم يفرض في موضوعه الملاقاة مع الرطوبة يدلّ على النجاسة الذاتية للصوف ونحوه.

ويرد عليه: أنّ ارتكازية عدم ارتفاع النجاسة الذاتية بالغسل تكون بنفسها قرينةً على أنّ الأمر بالغسل إنّما هو في مورد الملاقاة مع ما تحلّه الحياة من أجزاء الميتة بالرطوبة، لا مطلقاً.

هذا، مضافاً إلى تعيّن الحمل على الاستحباب والتنزّه في مقام الجمع مع مثل رواية الحلبيّ؛ لأبعديّة الجمع بينهما بحمل رواية الحلبيّ على ما بعد الغسل. وإن فرض تساوي الجمعين في نظر العرف كفى ذلك في الحكم بعدم النجاسة؛ لعدم الدليل.

وهكذا نعرف أنّ العناوين التي ذكرها السيّد الماتن ﷺ من أجزاء الميتة التي لا تحلّها الحياة كلّها محكوم عليها بالطهارة. غير أنّه ينبغي البحث في خصوص البيضة منها، حيث إنّهم اشترطوا في الحكم بطهارتها اكتسابها القشر الأعلى.

فنقول: أمّا وجه الحكم بالطهارة فيها:

فأوّلاً: عدم تمامية مقتضي النجاسة، حيث ناقشنا في تمامية الإطلاق في دليل نجاسة الميتة كي يشمل البيضة.

وثانياً : أنّه لو سلّم الإطلاق لكلّ جزءٍ من الميتة فالبيضة خارجة عن أجزائها عرفاً، خصوصاً بعد اكتساب القشرة.

وثالثاً : الروايات التي استثنت البيضة عن الميتة تفصيلاً، أو باعتبار اندراجها في الضوابط العامّة المستثناة فيها.

والمهمّ من البحث في البيضة يقع في جهتين :

الأُولى : في حكمها قبل اكتساب القشرة.

الثانية : في شمول الحكم المذكور للبيض من الحيوان حرام اللحم.

أمّا الجهة الأُولى : فلا إشكال في نجاسة البيضة قبل اكتساب القشر ولو من جهة الملاقاة مع النجس من أجزاء الميتة. وأمّا بعد اكتسابه بنحوٍ يمنع عن السراية فمقتضى ما ذكرناه الآن هو الحكم بطهارتها، دون فرقٍ بين أن تكون قد اكتسبت القشر الأعلى، أم لا.

والمشهور بين الفقهاء : اشتراط القشرة الصلبة، مستندين في ذلك إلى رواية غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام في بيضةٍ خرجت من است دجاجةٍ ميّتة، قال عليه السلام : «إن كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها»[١].

والاستدلال بها موقوف على تمامية سندها، وأن يكون البأس الملحوظ فيها هو النجاسة، لا حرمة الأكل قبل اكتساب القشر، ولو بملاك كونها من الخبائث كالميتة نفسها. ولا قرينة على أنّ الملحوظ في البأس هو النجاسة ؛ لأنّ حرمة الأكل نحو بأسٍ وشدّةٍ أيضاً. والنجاسة تستتبع حرمة الأكل، وبهذا كانت حرمة الأكل متيقّنة، فتنفى النجاسة بالأصل، أو بالفحوى من أدلّة طهارة ما ليس فيه روح.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨١، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام(١).

---

(١) هذه هي الجهة الثانية في شمول الحكم بالطهارة لِمَا إذا كانت من حرام اللحم الطاهر العين في حال الحياة؛ ذلك أنّه نُسب(١) إلى بعضٍ القول باختصاص الحكم بالبيض من حلال اللحم.

ويمكن توجيهه بدعوى: أنّ مدرك الحكم بالطهارة هو الروايات المخصِّصة لأدلّة النجاسة الواردة في البيض، أو في مطلق ما لا تحلّه الحياة، وهذه الروايات لا تشمل بيض حرام اللحم؛ لأنّه قد ورد بعضها في أكل بيض الدجاج(٢)، وبعضها في جواز الصلاة(٣)، وورد في بعضها التعبير بأنّ فيها منافع الخلق(٤)، المنصرفة عرفاً إلى منفعة الأكل، وعطف في بعضها البيض على اللبن واللباء(٥) ممّا قد يدّعى إيجابه للانصراف إلى البيض الذي يكون في معرض الاستعمال والغذاء.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذا لا يكفي للحكم بنجاسة البيضة من حرام اللحم الطاهر العين؛ وذلك:

أوّلاً: لعدم تمامية مقتضي النجاسة في نفسه؛ على ما مضى من عدم تمامية الإطلاق.

---

(١) نسبه السيّد العاملي في مدارك الأحكام ٢: ٢٧٣ إلى العلّامة.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٨١، الباب ٢٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٨.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

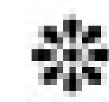
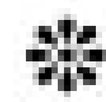
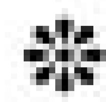
(٥) المصدر السابق: الحديث ٣.

وسواء أُخذ ذلك بجزٍّ أو نتفٍ أو غيرهما. نعم، يجب غسل المنتوف من رطوبات الميتة (١).

---

وثانياً: لأنّه لو فرض تمامية الإطلاق في روايات النجاسة لكلّ جزءٍ من الميتة فالبيضة ليست منها عرفاً.

وثالثاً: لتمامية الإطلاق في بعض روايات الاستثناء، كرواية الحسين بن زرارة المتقدّمة[1]، لخلوّها من تلك القرائن المدّعاة.

(١) يمكن أن يستدلّ على التفصيل بين النتفِ والجزِّ بوجوه:

الأوّل: أنّ الأخذ بالنتف يوجب قطع أُصول الشعر وهي ممّا تحلّه الحياة، فيتعيّن الحكم بالنجاسة.

وفيه أوّلاً: أنّ غايته الحكم بنجاسة أُصول الشعر المنتوف، كما هو واضح.

وثانياً: أنّ الصحيح هو الحكم بطهارة أُصوله أيضاً، إذ لو سلّمنا أنّها ممّا تحلّه الحياة في نظر العرف فلا يمكن إثبات نجاستها؛ لعدم وجود إطلاقٍ في دليل النجاسة على ما تقدم.

الثاني: الاستدلال برواية الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام قال: كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يُؤكل لحمها ذكيّاً؟ فكتب: «لا ينتفع من الميتة بإهابٍ ولا عصب، وكلّ ما كان من السخال الصوف إن جزّ، والشعر، والوبر، والإنفحة، والقرن، ولا يتعدّى إلى غيرها إن شاء الله»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٣، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٨١، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة، الحديث ٧.

ويلحق بالمذكورات الإنفحة (١).

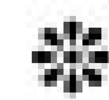
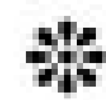
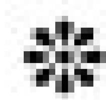
---

وهي المكاتبة التي يدَّعى وجود السقط فيها، حيث إنّها بعد أن استثنت «كلّ ما كان من السخال... إلى آخره» لم يصرّح بحكمها، وإن كان يفهم من السياق أنّ حكمها نقيض ما ذكر أوّلاً، أي جواز الانتفاع بها.

وتقريب الاستدلال بها: هو التمسّك بمفهوم قوله: «الصوف إن جزّ» لِمَا إذا نتف الصوف عن جلد الميتة، حيث يكون دالّاً على المنع من الانتفاع به، فيكون ظاهراً عرفاً في نجاسته، بناءً على انصراف دليل عدم جواز الانتفاع إلى النجاسة.

وفيه أوّلاً: ضعف سندها.

وثانياً: أنّها معارضة برواية حريز المتقدّمة[١]، التي جاء فيها قوله: «وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصلِّ فيه»، إذا فرض ظهور تلك الرواية في النظر إلى النجاسة العَرَضية الحاصلة بالملاقاة بالرطوبة لما تحلّه الحياة من الميتة على ما تقدم؛ لأنّ من الواضح حينئذٍ كون موردها هو النتف، إذ في حالة الجزّ لا توجد الملاقاة المزبورة عادةً، فيكون الأمر بالغسل بنفسه دليلاً على نفي النجاسة الذاتية.

(١) وذلك للروايات العديدة التي استثنت الإنفحة ضمن ما استثنت من العناوين لو فرض تمامية المقتضي للنجاسة فيها، كصحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الإنفحة تخرج من الجدي الميت؟ قال:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨٠، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

«لا بأس به»، قلت : اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت ؟ قال : «لا بأس به ...» الحديث[١].

فالحكم باستثناء الإنفحة عن الميتة ممّا لا ينبغي الإشكال فيه. ومهمُّ البحث في المقام عن جهتين :

الجهة الأُولى : في تشخيص الصغرى، فإنّ الإنفحة قد اختلف في أنّها اسم الظرف، أو المظروف، أو هما معاً.

وقد خرجت الكلمة المذكورة عن مجال المحاورات العرفية اليوم، وتحديدات اللغويّين لها أيضاً لا تخلو من تشويشٍ واختلاف، كما يظهر لمن راجع كلماتهم. فالمدلول اللغويّ للكلمة في عصر صدور هذه الروايات مجمل لدينا لا يمكن تحديده.

وبناءً على ذلك ينبغي أن يقال : إنّه تارةً يبنىٰ على إنكار وجود إطلاقٍ في دليل النجاسة يشمل كلّ جزءٍ جزءٍ من الميتة. وأُخرى يفترض تمامية الإطلاق.

فعلى التقدير الأوّل يكون الحكم هو طهارة الظرف والمظروف معاً، تمسّكاً بالأُصول المؤمِّنة.

وعلى الثاني : فإمّا أن يستفاد من روايات استثناء الإنفحة أنّ المظروف متيقّن الإرادة فيها ـ على كلّ حالٍ ـ باعتبار نظرها إلى ما فيه منافع الناس، ويستعمل في الجبن ونحو ذلك من التعبيرات الواضحة في النظر إلى المظروف.

أو يقال بالإجمال فيها أيضاً، واحتمال أن يكون نظرها إلى الظرف فقط.

فعلى الأوّل يقتصر في الحكم بالطهارة على المظروف فقط، ويبقى الظرف

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨٢، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١٠.

مشمولاً لإطلاق أدلّة النجاسة.

لا يقال: على هذا يمكن التمسّك بدليل تنجيس النجس لملاقيه؛ لإثبات نجاسة المظروف أيضاً.

فإنّه يقال: دليل استثناء الإنفحة وإن كانت ناظرةً إلى النجاسة الذاتية الناشئة من الميتة إلّا أنّه لا إشكال في ظهورها، بل صراحتها في الطهارة الفعلية المسوّغة للانتفاع بها، فلو كانت نجاسة الظرف تسري إلى المظروف لسقط عن الانتفاع الفعليّ بمجرّد موت الحيوان عادةً.

لا يقال: يقع التعارض بين دليل نجاسة الميتة ودليل تنجيس المتنجّس، حيث يكون دليل استثناء الإنفحة تخصيصاً لأحدهما، وبعد التساقط يحكم بطهارة الظرف أيضاً.

فإنّه يقال: دليل التنجيس نعلم بسقوط إطلاقه في المقام: إمّا تخصيصاً، أو تخصّصاً، فلا يمكن أن يعارض به الإطلاق من دليل نجاسة الميتة، إلّا بناءً على جواز التمسّك بأصالة عدم التخصيص لإثبات التخصّص، وهو باطل عندنا.

لا يقال: ارتكازية السراية بين المتلاقيين مع الرطوبة توجب ظهور روايات استثناء الإنفحة في طهارة الظرف والمظروف معاً.

فإنّه يقال: هذا الارتكاز وإن كان ثابتاً في ذهن العرف والمتشرّعة ـ وعلى أساسه نستفيد طهارة المتلاقيين في سائر الموارد ـ إلّا أنّه في خصوص المقام لا يمكن التعويل عليه؛ باعتبار أنّ ارتكازية السراية يقابلها ارتكاز عدم الفرق في نجاسة الميتة بين هذا الجزء وسائر الأجزاء.

وكما أنّ الالتزام بطهارة المظروف دون الظرف يعني تحديد الارتكاز الأوّل، كذلك الالتزام بنجاسة الظرف يعني تحديد الارتكاز الثاني.

وأمّا على التقدير الثاني ـ وهو إجمال روايات استثناء الإنفحة وتردّدها

بين الظرف والمظروف، وهذا ما لا نقول به ـ: فتارةً يفرض أنّ كلّاً من الظرف والمظروف جزء من الميتة مشمول لإطلاق دليل النجاسة.

وأُخرىٰ يفرض أنّ الجزء هو الظرف فقط، وأمّا المظروف فهو كالبيض ليس من أجزاء الميتة.

أمّا على الفرض الأوّل: فيمكن إثبات طهارة المظروف، بدعوى: أنّ العرف لا يحتمل نجاسة المظروف مع طهارة الظرف؛ باعتبار أنّ جزئية الظرف والتصاقه بالميتة، واقتضاء الموت لنجاسته بحسب المناسبات المركوزة لدى العرف آكد وأشدّ من المظروف، فتنعقد ببركة هذا الفهم العرفيّ دلالة عرفية في دليل الاستثناء لشمول المظروف، حتّى لو كان النظر فيه إلى الظرف خاصّةً.

ولو أنكرنا هذا الوجه اندرج المقام في موارد دوران أمر المخصّص المنفصل بين المتباينين، وهما الظرف والمظروف، فلو قيل في مثله بأنّ عموم العامّ لكلٍّ من الفردين يعارض عمومه للآخر فيسقطان معاً حكم بطهارة الظرف والمظروف معاً؛ رجوعاً إلى الأُصول العملية.

وإن قيل بسقوط أحد الإطلاقين وبقاء الآخر بإجماله على حجّيته لزم الاحتياط لا محالة؛ باعتبار العلم بالحجّية على النجاسة في أحدهما.

وأمّا على افتراض عدم جزئية المظروف للميتة فبالإمكان إثبات طهارته مع الاستغناء عمّا سبق بأحد وجهين آخرين:

الأوّل: التمسّك بإطلاق دليل النجاسة في الظرف لرفع إجمال دليل الطهارة وتعيينه في المظروف.

الثاني: التمسّك بالأُصول المؤمِّنة بعد عدم شمول دليل النجاسة له، فيحكم بعدم نجاسة المظروف ذاتاً وعَرَضاً، ونجاسة الظرف ذاتاً.

أمّا عدم نجاسة المظروف ذاتاً فللأصل. وأمّا عدم نجاسته عَرَضاً فلدليل

الاستثناء، فإنّه سواء كان شاملاً للظرف أو المظروف يدلّ على عدم النجاسة العرضية للمظروف، كما هو واضح.

وأمّا نجاسة الظرف فللتمسّك بإطلاق دليل النجاسة فيه.

الجهة الثانية من البحث: في شمول الحكم بالطهارة لإنفحة ما لا يؤكل لحمه، ويمكن تقريب الحكم بطهارتها بأحد وجوه:

الأوّل: أنّ الإنفحة بمعنى المظروف ليست جزءاً من الميتة، فلا مقتضى للحكم عليها بالنجاسة، فيرجع فيها إلى أصالة الطهارة.

وفيه: أنّه لو أُريد بهذا الوجه نفي النجاسة الذاتية عن الإنفحة من غير المأكول باعتبار قصور مقتضيها عنها فهو صحيح، غير أنّه لا ينتج الطهارة الفعلية.

وإن أُريد به نفي النجاسة العَرَضية أيضاً بدعوى: أنّ دليل انفعال ملاقي الميتة مخصوص بموارد الملاقاة الخارجية مع الميتة، فلا إطلاق له لمثل الملاقاة الداخلية في محلّ الكلام، فهو فاسد، إذ لو سلّم عدم وجود إطلاقٍ لفظيٍّ في أدلّة انفعال ملاقي الميتة فلا إشكال في أنّ العرف يلغي خصوصيّة الملاقاة مع النجس من خارجٍ أو من داخل، ويفهم من الدليل مدلولاً أوسع من مورد الملاقاة الخارجية.

الثاني: دعوى قصور دليل نجاسة الميتة في نفسه عن الإنفحة بكلا جزءيها الظرف والمظروف.

أمّا المظروف فلعدم كونه من أجزاء الميتة.

وأمّا الظرف فلأنّه وإن كان جزءاً منها غير أنّه لا يوجد في دليل النجاسة إطلاق لكلّ جزءٍ من الميتة كي يشمل مثل هذا الجزء أيضاً.

وهذا الوجه يتوقّف تماميته على قصور الإطلاق في أدلّة نجاسة الميتة

لأجزائها، وعدم كونه من القدر المتيقّن بضمّ ارتكاز عدم الفرق.

الثالث: بعد افتراض تمامية المقتضي للنجاسة في نفسه يتمسّك بعموم الضابط الكلّيّ الذي استثني من النجاسة في روايات الاستثناء، من قبيل ما ورد في رواية الحلبيّ المتقدّمة «لا بأس بالصلاة في صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»[1]، فإنّها مطلقة وغير مختصّةٍ بمأكول اللحم.

وفيه: أنّ روايات الاستثناء لا تنفي إلّا النجاسة الذاتية الناشئة من الموت، فهي تدلّ على أنّ النجاسة التي تحصل بالموت لا تكون إلّا في ما له روح من أجزاء الحيوان، وأمّا النجاسة العَرَضية الحاصلة بالملاقاة مع الميتة برطوبةٍ فلا نظر إلى نفيها، فلابدّ في نفي النجاسة العرضية للمظروف من التشبّث ببعض ما سبق.

الرابع: التمسّك بالإطلاق في بعض روايات استثناء الإنفحة، لِمَا إذا كانت من غير المأكول، فإنّ جملةً منها وإن كانت ناظرةً إلى الانتفاع بها ووضعها في الجبن ممّا يعني اختصاصها بالمأكول، غير أنّ هنالك ما يمكن دعوى الإطلاق فيه، من قبيل رواية الحسين بن زرارة المتقدّمة[2]، حيث كان السؤال فيها عن الإنفحة من الميتة بقولٍ مطلق.

وهذا الوجه يتوقّف على أمرين:

الأوّل: عدم استظهار انصراف عنوان الإنفحة إلى خصوص ما كان متعارفاً وضعه في الجبن، وهو الإنفحة من المأكول.

الثاني: أن يكون المراد من الإنفحة: الظرف، أو الظرف والمظروف معاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٣، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥١٣، الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٣.

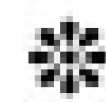
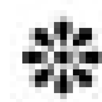
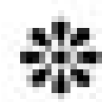
وكذا اللبن في الضرع، ولا ينجس بملاقاة الضـرع النـجس، لكـنّ الأحوط الاجتناب(١).

---

أمّا لو أُريد منها المظروف فقط فغاية ما يثبت بالإطلاق المذكور هو انتفاء النجاسة الذاتية التي تنشأ من الموت، ولا يثبت به الطهارة الفعلية.

والوجه في ذلك: هو أنّه وإن كان المستظهر دلالتها على الطهارة الفعلية لا الحيثية إلّا أنّ ذلك لم يكن باعتبار ظهور الخطاب لفظاً، وإنّما كان بـنكتة دفع اللغوية فيما لو كان الجواب حكماً جهتيّاً حيثياً لا ينفع السائل في وظيفته العملية.

ومن الواضح أنّ هذه النكتة لا تقتضي الإطلاق، إذ يكفي لدفع اللَغْوية المذكورة أن يكون الحكم فعلياً بلحاظ ما هو المتيقّن من الخطاب ومحلّ ابتلاء المكلّفين، وهو الإنفحة من مأكول اللحم، وعليه فلا بأس بالتمسّك بإطلاق أدلّة الانفعال في إنفحة غير المأكول.

(١) يقع البحث أوّلاً عن طهارة اللبن في ضرع الميتة من مأكول اللحم، وبعد الفراغ عن ذلك يبحث عن لبن الميتة من غير المأكول.

والبحث عن لبن الميتة من الحيوان المأكول: تارةً على مستوى القاعدة والروايات العامّة. وأُخرى على مستوى الروايات الواردة في لبن الميتة خاصّة.

أمّا على مقتضى القواعد العامة فالصحيح هو عدم ثبوت النجاسة الذاتية: إمّا لعدم الإطلاق في دليل نجاسة الميتة لكلّ جزءٍ منها، أو لعدم كون اللـبن من أجزائها، أو لشمول ضابطٍ ما ليس له روح المستثنى من دليل النجاسة للّبن أيضاً.

وأمّا النجاسة العَرَضية ـ باعتبار الملاقاة مع الضرع ـ فنفيها مبنيّ على الالتزام بأحد الأمرين :

من دعوى قصور دليل الانفعال للملاقاة الداخلية مع الميتة.

أو دعوى عدم نجاسة الضرع ؛ لقصور دليل نجاسة الميتة عن شمول كلّ جزءٍ منها. وكلاهما ممنوع.

وأمّا الروايات الخاصّة فهي متنافية فيما بينها، فمثل رواية الحسين بن زرارة المتقدّمة دلّت على طهارة اللبن، ومثلها رواية زرارة المتقدّمة وغيرها، ومفادها نفي النجاسة الذاتية والعَرَضية للَّبن معاً.

وهناك من الروايات الخاصّة ما قد يجعل معارضاً لذلك، من قبيل رواية وهب أنّ علياً عليه السلام سئل عن شاةٍ ماتت فحلب منها اللبن ؟ فقال عليه السلام : «ذلك الحرام محضاً»[1].

ودلالتها وإن كانت على الحرمة دون النجاسة غير أنّ هذا لا يرفع التعارض بينها وبين الطائفة الأُولى الدالّة على الطهارة ؛ وذلك باعتبار أنّ دلالتها على ذكاة اللبن في الضرع، وأنّه لا بأس به بلحاظ الحلّية وجواز الانتفاع به، لا مجرّد الطهارة المستوجبة لعدم غسل ملاقيه فحسب.

ورواية الجرجانيّ[2] المتقدّمة حيث حصرت المستثنى من الميتة في عناوين ليس اللبن منها، ثم ذيّلت بأنّه لا يتعدّى إلى غيرها ـ وهو ممّا يأبىٰ عن التخصيص عرفاً ـ فيكون دليلاً على عدم الانتفاع بغيرها، فيعارض أخبار الطهارة بالتقريب المتقدم.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨٣، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨١، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٧.

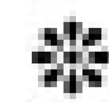
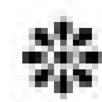
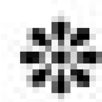
خصوصاً إذا كان غير مأكول اللحم(١).

---

ولكنّ رواية وهب ساقطة سنداً بوهب. وكذلك لا اعتبار برواية الجرجانيّ سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقته. وبهذا تبقى روايات الطهارة بلا معارض، فلا تصل النوبة إلى إيقاع التعارض بين الطائفتين من الروايات ليعالج التعارض: تارةً بالالتزام باستحكامه وترجيح روايات النجاسة؛ لموافقتها للسنّة القطعية الدالّة بالإطلاق على نجاسة اللبن باعتباره جزءاً من الميتة أو ملاقياً لها بالرطوبة.

وأُخرى بالالتزام بالجمع العرفيّ بحمل روايات المنع على التنزّه.

وثالثةً بالالتزام باستحكام التعارض بين دليل الحلّية ورواية وهب؛ لصراحتها في الحرمة على نحوٍ يأبىٰ عن الحمل على التنزّه، ويرجع بعد ذلك إلى إطلاق قوله في رواية الجرجاني: «ولا يتعدّى إلى غيرها»، بدعوى: أنّ هذا الإطلاق في نفسه قابل لأن يقيّد بروايات الطهارة، فيكون كالمرجع الفوقانيّ بعد تساقط الخاصّين.

(١) والحكم بطهارته على مقتضى القاعدة مبنيّ على نفي النجاسة الذاتية والعَرَضية فيه. والأوّل وإن كان ممكناً باعتبار قصورٍ في دليل النجاسة الذاتية في نفسه إلّا أنّ نفي النجاسة العَرَضية بحاجةٍ إلى ضمّ الضميمة المتقدّمة في لبن ميتة المأكول، وقد تقدم عدم تماميته.

وأمّا مقتضى الروايات الواردة في لبن الميتة فما ورد منها بعنوان جواز الشرب والانتفاع وإن كان خاصّاً بميتة المأكول إلّا أنّ مثل رواية الحسين بن زرارة المتقدّمة: يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وإنفحة الميتة؟ فقال: «كلّ هذا ذكيّ» يمكن دعوى إطلاقها للّبن من ميتة غير المأكول أيضاً.

ولابدّ من غسل ظاهر الإنفحة الملاقي مع الميتة (١).

هذا في غير نجس العين. وأمّا فيها فلا يستثنىٰ شيء (٢).

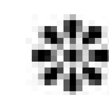
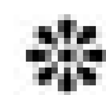
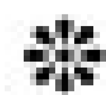
---

غير أنّه مع ذلك يمكن المنع عن الإطلاق المذكور من جهتين:

الأُولى: دعوى انصراف عنوان اللبن فيها إلى لبن المأكول، باعتبار أنّ النظر إلى حيثية الانتفاع باللبن، وليس النظر إلى الطهارة من حيث هي. ومن الواضح أنّ الانتفاع المتعارف باللبن يكون بالشرب ونحوه، وهو مخصوص بالمأكول.

الثانية: أنّ غاية ما يستفاد من الرواية هو طهارة اللبن في نفسه، أي عدم نجاسته ذاتاً، وأمّا نفي نجاسته العَرَضية من جهة ملاقاة الضرع فإنّما يكون بملاك دفع اللغوية عرفاً. ومن الواضح أنّ هذا لا يقتضي العموم، إذ يكفي في دفع ذلك نفي النجاسة العرضية في ما هو القدر المتيقّن وهو لبن المأكول، فيبقى دليل انفعال ملاقي النجس شاملاً له.

وهكذا يكون الحكم بالطهارة الفعلية في لبن الميتة من غير المأكول محلّ إشكال.

(١) باعتبار وجود الرطوبة عادةً.

(٢) على ما هو المشهور، بل المتفّق عليه بين الأصحاب، عدا ما ينسب إلى السيّد المرتضىٰ قدس سره (١).

وتفصيل البحث عن وجه عدم الاستثناء يقتضي أن يتكلَّم في جهتين:

الجهة الأُولى: أنّه لا إشكال في عدم اقتضاء أدلّة النجاسة العينية في الكلب

---

(١) الناصريات: ١٠٠ ـ ١٠١، المسألة ١٩.

والخنزير التي جاءت بلسان الأمر بإراقة ما ولغ فيه الكلب والخنزير؛ لنجاسة كلّ جزءٍ منهما بحيث يشمل مثل الشعر؛ لوضوح عدم انطباق ذلك العنوان على الملاقاة مع الشعر، واحتمال الفرق موجود عرفاً.

ولكنّه مع ذلك يمكن استفادة الإطلاق من مثل ما ورد بلسان الأمر بغسل ما أصابه الكلب أو الخنزير[1]، فإنّه صادق أيضاً فيما إذا أصابه بشعره ونحوه مع الرطوبة، فيدلّ على نجاسته أيضاً. ويلحق به مثل العظم أو غيره من الأجزاء الداخلية بالفهم العرفي، وارتكازية عدم الفرق، وأنّ الملاك كونه من الكلب.

وكذلك يمكن الاستدلال بمثل قوله في الكلب: «رجس نجس»، فإنّ مقتضى إطلاق كونه رجساً نجساً كونه كذلك بتمام أجزائه.

وهكذا يثبت نجاسة كلّ أجزاء الحيوان نجس العين في حال الحياة. وأمّا بعد الموت فحيث ثبتت نجاسة جميع أجزائه في حال الحياة بلا استثناءٍ تثبت نجاستها بعد الموت أيضاً، لا من جهة شمول عنوان الكلب أو الخنزير له كي يقال بأنّه متقوّم بالحياة، بل من جهة أنّ العرف لا يحتمل أن يكون الموت مطهّراً للنجس، وإنّما العكس هو المركوز عرفاً ومتشرّعياً، ممّا يجعلنا نفهم من دليل النجاسة العينية أنّ موضوع الحكم هو جسم الحيوان المذكور من دون دخل حياته فيه، فيكون باقياً بعد الموت أيضاً.

الجهة الثانية: أنّ روايات استثناء العناوين السابقة إنّما تنفي النجاسة الثابتة في الميتة بملاك الموت. وأمّا النجاسة العينية الثابتة للحيوان في نفسه فلا نظر فيها إلى نفيها. وعليه فحتّى لو تمّ الإطلاق في روايات الاستثناء للميتة من نجس العين لا يقتضي ذلك إلّا الحكم بارتفاع النجاسة عن المستثنيات من جهة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٤ و ٤١٧، الباب ١٢ و ١٣ من أبواب النجاسات.

الميتة، مع بقاء نجاستها العينية على حالها.

وهكذا يتّضح عدم تمامية الاستثناءات المذكورة في الميتة من نـجس العين، غير أنّه في خصوص شعر الخنزير ربما يستدلّ بروايتين على الطهارة:

الأُولى: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يُستقىٰ به الماء من البئر، هل يتوضّأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»[١].

وتقريب الاستدلال بها مبنيّ على أن يكون نظر السائل إلى الماء القليل في الدلو، بعد افتراض أنّ الماء يتقاطر عادةً من الحبل فيه، وافتراض ارتكازية سراية النجاسة وعدم اعتصام الماء القليل.

وقد تقدّمت الاحتمالات المتصوّرة في هذه الرواية، وما هو الظاهر منها في مباحث المياه، فراجع[٢].

الثانية: ذيل رواية الحسين بن زرارة المتقدّمة، حيث جاء فيها: قلت له: فشعر الخنزير يعمل حبلاً ويُستقىٰ به من البئر التي يشرب منها أو يتوضّأ منها؟ فقال: «لا بأس به»[٣].

وهي أظهر في أنّ حيثية السؤال فيها نجاسة الشعر، باعتبار وقوعه في سياق السؤال عن نجاسة شعر الميتة، فتكون دالّةً على طهارة شعر الخنزير، فإذا أمكن إلغاء خصوصيّة الخنزير والتعدّي منه إلى الكلب، بل إلى غير الشعر أيضاً من الأجزاء غير اللحميّة من الحيوان ثبت الحكم بطهارة المستثنيات من الحيوان

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) تقدّمت في الجزء الأوّل: ٤٠٦ وما بعدها.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٧١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

مسألة (١) : الأجزاء المبانة من الحيّ ممّا تحلّه الحياة كالمبانة من الميتة (١).

---

نجس العين أيضاً.

إلّا أنّ مثل هذا التعدّي مشكل، بل ممنوع في مثل الإنفحة واللبن واللباء ونحوها، لوضوح احتمال الفرق بينها وبين الشعر الخارجي للحيوان عرفاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذهاب الأصحاب ـ كلّاً أو جُلّاً ـ إلى عدم استثناء شيءٍ عن نجس العين يمنع عن الرجوع إلى هذه الرواية، إذ ربما يوجب الوثوق والاطمئنان بخلافها، فالاحتياط متعيّن.

**[حكم الأجزاء المبانة من الحيّ :]**

(١) وذلك لا لصدق عنوان الميتة بنحوٍ تشمله الإطلاقات لو تمّت ـ فإنّ الميتة عرفاً هي الحيوان الذي ذهبت عنه روحه، فلا تشمل الجزء المبان منه ـ بل للتمسّك بإطلاق دليل التنزيل المتمثّل في عدّة روايات :

منها : رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في أليات الضأن تقطع وهي أحياء : «إنّها ميتة»[1].

ورواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال : «قال أمير المؤمنين عليه السلام : ما أخذت الحبالة من صيدٍ فقطعت منه يداً ورجلاً فذروه فإنّه ميّت»[2].

وقد يستشكل في الاستدلال بهذه الروايات : تارةً بدعوى أنّ التنزيل

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٥٠٤، الباب ٦٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٣ : ٣٧٦، الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث ١.

منصرف إلى كونه بلحاظ الحكم بالحرمة، فلا تثبت به نجاسة المنزّل.

وأُخرى بدعوى أنّ هذا ليس تنزيلاً، بل تطبيقاً حقيقياً لِمَا يقصده الشارع من عنوان الميتة، ومعه يكون كلّ أثرٍ من آثار الميتة ثابتاً له بإطلاق دليله، لا بنفس تلك الروايات، وفي المقام لا إطلاق في دليل نجاسة الميتة يشمل هذا المصداق من الميتة، فلا موجب لنجاسته.

أمّا الدعوى الأُولى فتندفع: بأنّ ظاهر التعليل في قوله: «ذروه فإنّه ميّت» المغايرة بين العلّة والمعلول، فلو كان مفاد العلّة هو التنزيل بلحاظ الحرمة خاصّةً لمَا حفظ ظهور التعليل في المغايرة عرفاً، بخلاف ما إذا بني على كلّية التنزيل، فإنّ المغايرة بالجزئية والكلّية تكون محفوظةً بين المعلّل والعلّة.

هذا، مضافاً إلى أنّ مجرّد كون الحرمة أظهر من النجاسة بالنسبة إلى الميتة لا ينافي إطلاق التزيل؛ ما لم تكن الأظهرية بالغةً إلى درجةٍ توجب انصراف الذهن عن النجاسة إلى الحرمة رأساً.

وأمّا الدعوى الثانية فقد أُجيب عليها: بأنّ بيان الأفراد الحقيقية لمّا لم يكن من وظيفة الشارع فتعرّضه لذلك إنّما يكون لأجل تعميم الحكم، وليس الحال كما لو علم بفردية فردٍ له لا من قبل الشارع فإنّه لا يعمّه الحكم إلّا إذا كان الدليل في نفسه عامّاً له. فبيان الشارع للفرد الحقيقيّ كبيانه للفرد التنزيليّ يقتضي عموم الحكم له ولو كان الدليل قاصراً عن إثبات ذلك.

ولا يخلو هذا الجواب من تأمّل؛ لأنّ غاية ما يقتضيه هذا التقريب: أنّ بيان الشارع للفرد الحقيقيّ ظاهر عرفاً في كونه استطراقاً إلى إثبات الحكم، بنكتة أنّ بيان الأفراد الحقيقية بما هو ليس من وظيفة الشارع.

ولكنّ هذه الدلالة السياقية الحالية ليس لها إطلاق بلحاظ تمام الأحكام التي يترقّب ثبوتها للعنوان الذي تصدّىٰ الشارع لبيان مصداقه، فإنّ الظهور في

إلّا الأجزاء الصغار [١] كالثُؤلول، والبثور، وكالجلدة التي تفصل من الشَفة، أو من بدن الأجرب عند الحكّ، ونحو ذلك.

---

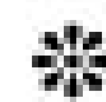
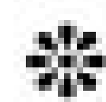
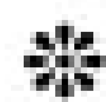
الاستطراقية يكفي في حفظه في المقام أن يكون بيان الفرد الحقيقيّ بقصد تعميم الحكم بالحرمة، ولا قرينة على كون تعميم النجاسة ملحوظاً أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا حملنا العبارة على التنزيل؛ لأنّ مفادها حينئذٍ أنّ حكم الميتة يجري عليه، فيتمسّك بإطلاقه لإثبات كلّ ما يصدق عليه أنّه حكم الميتة للمنزّل.

فالأحسن في دفع الدعوى الثانية: إنكار أصلها الموضوعي، واستظهار كون التطبيق تنزيلياً، فإنّ نفس عدم كون القطعة المبانة مصداقاً عرفاً لعنوان الميتة يوجب ظهور الدليل الشرعيّ في التنزيل، لا في التطبيق الحقيقيّ لمعنىً غير عرفيٍّ للكلمة على القطعة المبانة.

وممّا يؤيّد الحكم بالنجاسة: رواية الحسن بن عليّ، قال: سألت أبا الحسن عليه‌السلام فقلت: إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ قال: «هي حرام» قلت: فنصطبح بها؟ فقال: «أما تعلم أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟!»[١].

وهي بقرينة ما فرضه من محذورٍ في إصابة اليد والثوب يعلم أنّها تتكفّل الحكم بالنجاسة. وإنّما جعلناها مؤيّدةً لضعف سندها بالمعلّىٰ بن محمد.

(١) وذلك لقصور دليل النجاسة، وهو الروايات السابقة المتكفّلة لتنزيل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٧٨، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

القطعة المبانة من الحيّ منزلة الميتة؛ لورودها في اليد والرِجل وألية الغنم، ونحو ذلك.

ويؤيّد ذلك: رواية عليّ بن جعفر: عن الرجل يكون به الثُؤلول أو الجرح هل يصلح أن يقطع الثُؤلول وهو في صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه؟ قال عليه‌السلام: «إن لم يتخوّف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن تخوّف أن يسيل الدم فلا يفعله»[١].

وتقريب الاستدلال بالرواية: إمّا بدعوى: أنّها رخّصت في قطع الثُؤلول[٢] مع عدم التخوّف من خروج الدم، وقطع الثُؤلول يساوق عادةً حمله، فلو كان في نظر الشارع ميتةً لكان من حمل الميتة في الصلاة، وهو غير جائز.

وإمّا بدعوى: أنّ قطع الثُؤلول يعرّض المصلّي عادةً لمسّ الثُؤلول بيده، فلو كان الثُؤلول نجساً عند اقتطاعه لتنجّست يده مع الملاقاة بالرطوبة، فإطلاق نفي البأس يدلّ على عدم النجاسة.

ولا بأس بالاستعانة بهذه الرواية كمؤيّد، وأمّا جعلها كدليلٍ على نحوٍ يصلح لتقييد دليل النجاسة ـ لو تمّ إطلاقه ـ فهو محلّ إشكال؛ لإمكان المناقشة في الدعويين المذكورتين:

أمّا الدعوى الأُولى فيرد عليها:

أوّلاً: أنّها تتوقّف على الالتزام بقيام دليلٍ على عدم جواز حمل الميتة في الصلاة، وأمّا إذا قيل بأنّ الممنوع في الدليل الصلاة في الميتة ـ ولو في شسعٍ منها،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٠٤، الباب ٦٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الثُؤلول: واحد الثآليل، وهو الحبّة تظهر في الجلد كالحِمّصة فما دونها. لسان العرب (مادّة ثأل).

لا ما يشمل الحمل ـ فلا تتّجه الدعوى المذكورة.

وثانياً: أنّه لو سلّم قيام دليل لفظيٍّ على عدم جواز حمل الميتة فغاية ما تدلّ عليه الرواية جواز حمل الثُؤلول، وهذا لا يعارض دليل النجاسة لو فرض أنّه يقتضي بإطلاقه نجاسة هذا الثُؤلول؛ لأنّ الدليل المفترض للنجاسة إن كان هو نفس دليل نجاسة الميتة بدعوى انطباق عنوان الميتة حقيقةً على القطعة المبانة فلا بأس بالالتزام بإطلاقه إذا تمّت هذه الدعوى، مع البناء على جواز حمل الثُؤلول في الصلاة.

واستلزام الجمع بين النجاسة وجواز الحمل التخصيص في دليل عدم جواز حمل الميتة مندفع: بأنّ دليل عدم جواز الحمل: إن كان موضوعه طبيعيّ الميتة فالتخصيص معلوم ـ على كلّ حالٍ ـ بعد فرض أنّ الثُؤلول ميتة. وإن كان موضوعه الميتة النجسة فالأمر فيه بالنسبة إلى الثُؤلول يدور بين التخصيص والتخصّص، ولا معيِّن حينئذٍ للتخصّص المقتضي للطهارة.

وإن كان دليل النجاسة المفترض إطلاقه للثُؤلول روايات القطعة المبانة فمن الواضح أنّ الخروج عن إطلاق التنزيل فيها بلحاظ جواز الحمل في الصلاة لا يبرِّر رفع اليد عن اقتضائه للحكم بالنجاسة.

وأمّا الدعوى الثانية فيرد عليها:

أنّ الملاقاة مع الرطوبة ليست أمراً ملازماً عادةً لقطع الثُؤلول، وإنّما هو أمر اتّفاقي. والسؤال ليس ناظراً إلى ما قد يتّفق وقوعه من المحاذير المحتملة، بل إلى ما هو ملازم لعملية قطع الثُؤلول من إيقاع فعلٍ أجنبيٍّ في الصلاة، أو أمرٍ غالبِ الاتّفاق كخروج الدم، فنفي البأس لا يكون نافياً للمحذور من ناحية الأُمور الاتّفاقية التي قد تترتّب على قطع الثُؤلول، من قبيل سراية النجاسة بسبب الملاقاة مع الرطوبة رغم عدم خروج الدم.

مسألة (٢) : فأرة المِسك المبانة من الحيّ طاهرة على الأقوى (١).

---

(١) المِسك : اسم لمادّةٍ متجمّدةٍ من دم الغزال، يحوطها جلد يسمّىٰ بفأرة المِسك. وهي تؤخذ من الحيوان : تارةً بعد تذكيته، وأُخرى في حياته، وثالثةً حال كونه ميتةً.

فإذا أُخذت منه بعد التذكية فلا إشكال في طهارتها وطهارة المِسك داخلها أيضاً، حتّى لو كان دماً غير مستحيلٍ باعتباره من الدم المتخلّف.

وأمّا إذا أُخذت منه حيّاً فقد سبق[1] أنّ القطعة المبانة من الحيّ لا يشملها إطلاق أدلّة نجاسة الميتة، وإنّما حكم بنجاستها على أساس الروايات الواردة في أليات الغنم، وما قطعته الحبالة من يدٍ ورِجْل.

وعليه فقد يفصّل في المقام بين الفأرة التي يلقيها الغزال بطبعه، وما ينتزع منه انتزاعاً قبل أوانِ انفصاله.

فالأول غير مشمولٍ لمفاد تلك الروايات؛ لاحتمال الفرق عرفاً بينه وبين مواردها التي كانت القطعة المبانة فيها غير متهيّئةٍ بطبعها للانفصال ـ كالفأرة ـ فلا يبقى فيها دليل على النجاسة.

وأمّا الثاني فلا بأس بدعوى : أنّ تلك الروايات ـ بعد إلغاء ما يساعد العرف على إلغائه من خصوصيّات المورد فيها ـ شاملة له.

اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ تلك الروايات موردها هو الأجزاء التي تحلّها الحياة من الحيوان، وليست فأرة المسك كذلك : إمّا لأنّها ليست جزءاً من الحيوان رأساً، بل نسبتها نسبة البيضة إلى الدجاجة. وإمّا لأنّها ليست ممّا تحلّها الحياة من

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٣٥ وما بعدها.

أجزائها، فإنّها وإن كانت من قبيل الجلد ولكنّ تهيّؤها بحسب طبعها للسقوط تدريجاً يجعل نسبتها إلى الحياة أضعف من نسبة سائر الأجزاء.

وبتعبيرٍ آخر: أنّ روايات الحبالة وأليات الغنم ناظرة إلى الجزء الذي لو كان متّصلاً بالحيوان حين موت ذلك الحيوان يحكم بنجاسته، فتدلّ على نجاسته بفصله عنه حال الحياة أيضاً، فلابدّ في المرتبة السابقة من إثبات أنّ فأرة المسك ممّا يتنجّس إذا مات الغزال وهي متّصلة به، فإذا منع من ذلك لعدم الإطلاق في دليل نجاسة الميتة لمثل ذلك فلا تشملها روايات الحبالة أيضاً.

وأمّا طهارة المسك فيها فيمكن تقريبها من وجوه:

الأوّل: أنّه ليس بدمٍ عرفاً، سواء كان دماً بحسب تحليله العلمي، أو مادةً مغايرةً للدم حقيقة ـ كما هو كذلك عرفاً ـ على ما نقل عن بعض الخبراء بذلك.

الثاني: قصور مقتضي النجاسة لشمول المسك ولو فرض أنّه دم؛ لِمَا سوف يأتي من عدم تمامية مطلقٍ أو عمومٍ على نجاسة دم الحيوان، وإنّما الدليل قد دلّ على نجاسته في موارد مخصوصةٍ لا يمكن التعدّي منها إلى مثل هذا الدم الذي يحتمل فيه الفرق قوياً.

الثالث: أنّه لو فرض تمامية إطلاقٍ على نجاسة كلّ دمٍ من الحيوان يقال بعدم الشمول لهذا الدم؛ باعتباره متكوّناً من موادّ في داخل الفأرة ـ نظير الدم المتكوّن في البيضة ـ فلا يكون دم الحيوان.

الرابع: التمسّك بسيرة المتشرّعة على معاملة المسك بل وفأرته أيضاً معاملة الطاهر في استعمالاتهم الكثيرة، ممّا يكشف عن تجويز الشارع ذلك وإمضائه.

وهذا الوجه باعتباره دليلاً لبّياً يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو المتّخذ من الحيّ وكان منفصلاً بنفسه.

وأمّا فأرة المِسك من ميتة الغزال فقد يتمسّك لإثبات نجاستها بإطلاق دليل نجاسة الميتة، باعتبارها جزءاً من الميتة.

ويمكن التشكيك في ذلك: إمّا بتقريب: أنّ دليل نجاسة الميتة لا إطلاق فيه من ناحية الأجزاء على نحوٍ يشمل فأرة المسك، كما يظهر من مراجعة ما تقدم من الروايات[1]، إلّا إذا بني على أنّ الفأرة ممّا تحلّها الحياة، واستفيد المفهوم بنحو الموجبة الكلّية من أخبار استثناء ما لا تحلّه الحياة، بحيث كانت تدلّ على أنّ غيرها محكوم بالنجاسة مطلقاً، وهو في غاية الإشكال؛ لأنّ استثناء شيءٍ لا ينفي استثناء شيءٍ آخر.

وعليه فاحتمال الفرق بين فأرة المسك وغيرها من الأجزاء موجود عرفاً، ولو بعناية أنّ كونها متهيّئةً بطبعها للانفصال يجعل نسبتها إلى الحياة أضعف من نسبة سائر الأجزاء، بنحوٍ لا يلزم عرفاً من نجاسة سائر الأجزاء نجاستها، ولا إطلاق ينفي هذا الاحتمال.

وإمّا بتقريب: أنّ فأرة المسك ليست جزءاً من الميتة أصلاً، بل نسبتها إلى الحيوان نسبة البيضة إلى الدجاجة، فلا تثبت نجاستها ولو تمّ إطلاق على نجاسة الميتة.

وربّما يستدلّ على طهارتها بالمدلول الالتزاميّ العرفي؛ لِمَا دلّ على طهارة المسك الملاقي معها من الداخل بعد ظهوره في إثبات الطهارة الفعلية لا الجهتية، فلو كانت نجسةً لتنجّس المسك في داخلها بالعرض.

وفيه أوّلاً: ما تقدم في مسألة اللبن في الضرع وإنفحة الميتة من عدم تمامية مثل هذه الدلالة الالتزامية.

---

(١) راجع الصفحة ١١٢ وما بعدها.

وثانياً: أنّ روايات طهارة المسك تثبت طهارته الذاتية فعلاً، وأمّا عدم نجاسته بالسراية فليس مدلولاً لها، وإنّما تدلّ عليه لو فرض أنّ المسك كان كاللبن في الضرع مائعاً. وأمّا لو كان منجمداً حين الموت ـ إن كان مائعاً قبل ذلك ـ فلا تنعقد الدلالة المزبورة لنفي نجاسته العَرَضية لو لاقى النجس مع الرطوبة.

وأمّا المسك المتّخذ من الميتة فأيضاً يحكم بطهارته بالوجوه التي تقدمت في إثبات طهارة المسك المتّخذ من الحيّ، عدا الوجه الأخير، كما أشرنا سابقاً.

هذا كلّه على مقتضى القاعدة الأوّلية. وأمّا في ضوء الروايات الخاصّة فقد وردت عدّة رواياتٍ، أهمّها ثلاث:

الأُولى: رواية عليّ بن جعفر: سأل أخاه موسى عليه السلام عن فأرة المسك تكون مع من يصلّي وهي في جيبه أو ثيابه؟ فقال: «لا بأس بذلك»[1].

فإنّها تدلّ بالمطابقة على جواز حمل فأرة المسك في الصلاة، وبالملازمة على عدم نجاستها، حيث لا يجوز حمل النجس في الصلاة، وحيث أُطلق فيها فأرة المسك دون تفصيلٍ بين ما يتّخذ من الحيّ وما يتّخذ من الميتة، فيستفاد منها ـ لولا دعوى كون المتعارف خارجاً أخذها من الحيّ لا الميتة ـ طهارتها حتى لو كانت من الميتة.

وهذا الاستدلال في غير محلّه؛ ذلك أنّ الملازمة المذكورة بين جواز حمل شيءٍ في الصلاة وعدم نجاسته: إن أُريد بها الملازمة العرفية فهي ممنوعة، إذ لم يثبت مركوزية هذا الحكم عند العرف بدرجةٍ ينعقد ببركتها ظهور للّفظ في نفي النجاسة.

وإن أُريد بها الملازمة الثبوتية شرعاً: فإمّا أن يفترض ثبوتها بدليلٍ قطعيٍّ،

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٤٣٣، الباب ٤١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

أو يفترض ثبوتها بإطلاقٍ في دليلٍ لفظيّ.

فعلى الأوّل تقع المعارضة بين المدلول الالتزاميّ المذكور مع دليل نجاسة الميتة المفترض إطلاقه لفأرة المسك. وهذه المعارضة بين الرواية ودليل نجاسة الميتة بنحو العموم من وجه؛ لأنّ شمول الرواية للمتّخذ من الميتة إنّما كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، ومعه ربّما يرجّح دليل النجاسة: إمّا لكونه قطعيّ الصدور إجمالاً، أو لكونه أقوى دلالةً.

وعلى الثاني لا يثبت بهذه الرواية سوى جواز الحمل في الصلاة. وأمّا إثبات طهارتها فهو موقوف على التمسّك بإطلاق دليل عدم جواز حمل النجس في الصلاة للمقام أيضاً؛ كي نثبت به أنّها ليست من النجس، وهذا من التمسّك بالعام في مورد دورانه بين التخصيص والتخصّص، حيث يعلم بانتفاء هذا الإطلاق إمّا تخصيصاً أو تخصّصاً، وإثبات التخصّص بأصالة عدم التخصيص غير صحيح عندنا، على ما أشرنا إليه مراراً[1].

إلّا أنّ الصحيح: عدم ثبوت الملازمة الشرعية المذكورة في نفسها على ما يأتي تحقيقه في محلّه.

الرواية الثانية: ما في مكاتبة الحِميَري إلى أبي محمد عليه السلام: يجوز للرجل أن يصلّي ومعه فأرة المسك؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس به إذا كان ذكيّاً»[2].

وهي تفصّل بين فرض التذكية، وعدمها. ومن هنا وقع الاستدلال بها على نجاسة فأرة المسك من الميتة، بل من الحيّ أيضاً؛ تمسّكاً بإطلاق المفهوم.

غير أنّ الإنصاف: أنّ استفادة مثل هذا الإطلاق على خلاف الفهم العرفيّ

---

(١) راجع الصفحة ١٢٥ و ١٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ٤٣٣، الباب ٤١ من أبواب لباس المصليّ، الحديث ٢.

بحسب مناسبات الحكم والموضوع؛ لأنّ الذكاة بحسب الفهم العرفيّ ليست صفةً أوّليةً للحيوان في عرض صفة الموت والحياة، بل صفة ثانوية في طول زهاق روحه، ويقابلها في مرتبتها الميتة التي هي القسم الآخر للحيوان الذي زهقت روحه.

فالتعليق على مثل تلك الصفة الثانوية يكون ظاهراً عرفاً في افتراض الصفة الأوّلية في أصل الموضوع، واقتناص المفهوم في حقّ البديل المناسب للصفة الثانوية الواقع في مرتبتها، وهذا يعني أنّ مورد مفهوم قوله: «إذا كان ذكيّاً» هو فرض الموت، فلا يشمل الحيّ.

فالمهمّ ملاحظة دعوى دلالتها بالمفهوم على نجاسة المتّخذ من الميتة، بتقريب: أنّها تدلّ بالمفهوم على عدم جواز حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة، ولا وجه له إلّا كونها ميتةً نجسة، فتكون الرواية دليلاً على النجاسة.

غير أنّ هذا الاستدلال غير تامٍّ؛ لأنّ المنع عن حمل فأرة المسك من الميتة في الصلاة لا يلزم أن يكون من جهة نجاستها؛ لاحتمال أن يكون من جهة كونها من غير المذكّىٰ ولو كانت طاهرةً في نفسها؛ لإمكان أن يكون موضوع المانعية أوسع من الميتة النجسة.

والعنوان الوارد في هذه الرواية أيضاً مقتضى الأخذ به اعتبار عنوان التذكية في صحة الصلاة إيجاباً وسلباً، لا أنّه مشير إلى حيثية النجاسة والطهارة، وبناءً على هذا تكون الرواية دالّةً على عدم جواز حمل غير المذكّىٰ في الصلاة ولو لم يصدق عليه عنوان اللبس.

وربّما يناقش في الاستدلال بالرواية بوجهٍ آخر، حاصله: دعوى قوّة احتمال أن يكون المقصود من قوله: «إن كان ذكيّاً» أن يكون المسك ذكيّاً، أي طاهراً، وبناءً عليه لا تكون دليلاً على نجاسة الفأرة بوجهٍ من الوجوه، وإنّما تكون

من أدلّة عدم جواز حمل النجس في الصلاة.

وقد استقرب هذا التفسير في المستمسك[1]، باعتباره أوفق مع التذكير في اسم (كان) وخبره، دون أن نحتاج إلى تأويلٍ أو تقدير.

إلّا أنّ هذا الوجه للنقاش في الاستدلال بالرواية غير صحيح.

وتفصيل الكلام في ذلك: أنّ محتملات اسم (كان) ثلاثة:

أن يكون هو الظبي نفسه، فإنّه وإن كان غير مصرَّحٍ بذكره إلّا أنّه باعتبار ذكر أثرٍ من آثاره ومستلزماته يمكن إرجاع الضمير إليه.

أو فأرة المسك، وتذكير الضمير باعتبار ملاحظة عنوانٍ مذكّرٍ ينطبق عليه، كعنوان ما يكون معه في الصلاة.

أو المسك.

ومحتملات معنى الذكاة ثلاثة أيضاً: التذكية الشرعية المقابلة للموت حتف الأنف. والطهارة الذاتية في قبال النجاسة ذاتاً. والطهارة الفعلية.

والمستخلص من ذلك بدواً تسعة احتمالاتٍ في تفسير جملة: «إذا كان ذكيّاً». غير أنّ الاحتمال الأوّل في اسم (كان) ـ وهو إرادة الحيوان نفسه ـ لا ينسجم إلّا مع المعنى الأوّل للتذكية دون الأخيرين؛ لأنّ الظبي طاهر ذاتاً، وليس فيه نوعان: طاهر ونجس. والنجاسة العَرَضية وإن كانت قد تعرض على الحيوان بالملاقاة إلّا أنّها لا ربط لها بجواز حمل فأرته في الصلاة كي يعلّق ذلك على عدمها. فلا يبقى من الاحتمالات إلّا سبعة، لابدّ من ملاحظة النتيجة على كلٍّ منها:

الأوّل: أن يراد باسم «كان» الظبي، وبالذكاة ما يقابل الموت حتف الأنف،

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣١٦.

والمعنى : أنّه لا بأس بحمل فأرة المسك في الصلاة إذا كان الظبي المتّخذ منه الفأرة مذكّىً شرعاً .

ولا يبعد أن يكون هذا الاحتمال هو المستظهر عرفاً من الرواية ؛ لأنّ هذا هو المعنى المتبادر من الذكاة في عرف المتشرّعة وإن كان قد يطلق على الطهارة أيضاً ، وهو من صفات الحيوان حقيقةً بحيث يطلق عليه أوّلاً ، وإن كان قد يطلق على جزئه أيضاً بالعناية ، وهي عناية لا يبعد أن تكون أشدَّ عرفاً من عناية إرجاع الضمير إلى الظبي مع عدم ذكره صريحاً لو سلّمت العناية فيه .

وبناءً على هذا الاحتمال تكون دلالة مفهوم الجملة على عدم جواز حمل فأرة المسك المتّخذة من الميتة في الصلاة واضحة .

وحينئذٍ لو اعترف بالملازمة المدَّعاة بين ذلك وبين النجاسة لاستُفيد من الرواية نجاسة فأرة المسك من الميتة ذاتاً لا محالة ، فإنّ التعليق المذكور لا يمكن أن يصحّ إلّا بذلك .

ودعوى : أنّ الملحوظ في التفصيل بين ذكاة الحيوان وعدم ذكاته لعلّه كان تنجّس فأرة المسك بالملاقاة مع الميتة في فرض عدم التذكية ، ولو فرض طهارتها ذاتاً مدفوعة : بأنّها إلغاء لظاهر الجملة في أخذ عدم التذكية بنحو الموضوعية في المحذور ، وتحويل له إلى عنوانٍ آخر مفارق ، وهو عنوان النجاسة الحاصلة بالملاقاة التي قد تحصل في المتّخذ من المذكّىٰ أيضاً .

الثاني : أن يكون اسم «كان» فأرة المسك ، ويراد بالذكاة التذكية ، باعتبار أنّها وإن كانت صفةً للحيوان حقيقةً ، إلّا أنّها تطلق عرفاً على أجزائه أيضاً ، باعتبار ما يرى من أنّها صفة لبدنه ولحمه ، فتنحلّ بلحاظ كلّ جزءٍ منه . وبناءً على هذا الاحتمال أيضاً تكون النتيجة كما في الاحتمال السابق .

الثالث : أن يكون اسم «كان» فأرة المسك ، ويراد بذكاتها طهارتها ذاتاً ،

فيكون معنى الجملة : أنّه يجوز حملها في الصلاة إذا كانت طاهرةً ذاتاً . وبناءً على هذا الاحتمال وإن لم تكن الرواية ناظرةً إلى المتّخذ من الميتة إلّا أنّه مع ذلك يستفاد منها نجاسته ، باعتباره المتيقّن لو كان في فأرة المسك ما يكون نجساً ذاتاً .

بل لولا أنّ هذا الاحتمال خلاف ظاهر الرواية كان الاستدلال بها على النجاسة سالماً عمّا أوردناه عليه ، إذ على هذا لا يكون ثبوت النجاسة من ناحية ملازمتها مع عدم جواز الحمل في الصلاة ، وإنّما يكون بملاك ما يستبطنه تفصيل الإمام عليه‌السلام من وجود فأرة المسك النجسة ذاتاً ، بعد وضوح أنّ القدر المتيقّن لذلك هو المتّخذ من الميتة ، حيث لا يحتمل طهارتها ، وأن يكون غيرها نجساً .

الرابع : أن يكون الاسم فأرة المسك ، ويراد بالذكاة الطهارة الفعلية ، والمعنى : أنّه يجوز حملها في الصلاة لو كانت طاهرة . وبناءً على هذا لا يستفاد من مفهوم الرواية نجاسة المتّخذ من الميتة ، كما هو واضح .

الخامس : أن يكون الاسم المسك نفسه ، ويراد بالذكاة التذكية قبال الميتة ، باعتبار أنّ المسك أيضاً يتّصف بها لكونه جزءاً من الحيوان .

وهذا الاحتمال من حيث النتيجة كالاحتمال الثاني من حيث دلالة المفهوم على النجاسة الذاتية في المتّخذ من الميتة ، غاية الأمر أنّ ذلك الاحتمال لا يثبت فيه أكثر من نجاسة الفأرة نفسها ، بينما الثابت على هذا الاحتمال نجاسة المسك والفأرة معاً ؛ لعدم احتمال طهارة الفأرة مع نجاسة مسكها لكونه غير مذكّىٰ ، فإنّ عدم التذكية في الفأرة أوْلى منه في المسك ، فالدالّ على الثاني يدلّ بالأولوية على الأوّل .

إلّا أنّ هذا الاحتمال بنفسه بعيد غايته ، إذ السؤال عن حمل الفأرة ، فالأوْلى أن يعلّق الحكم على ذكاتها مباشرةً . مضافاً إلى أنّ الذكاة بالمعنى المقابل للميتة

أنسب عرفاً بالفأرة منها بالمسك.

السادس: أن يراد من اسم «كان» المسك، ومن الذكاة الطهارة الذاتية، والمعنى: أنّه يجوز حمل فأرة المسك لو كان مسكها طاهراً ذاتاً.

وعلى هذا الاحتمال: تارةً نفترض انحصار المسك في الطبيعيّ المتّخذ مع الفأرة من الحيوان. وأُخرى نفرض اتّخاذ المسك أيضاً عن طرقٍ أُخرى، كغمس الفأرة في دم الظبي وحفظ شيءٍ منه فيه، ثمّ وضعه حتّى ينجمد فيصبح مسكاً.

فعلى الأوّل: يكون هذا الاحتمال كالاحتمال الثالث من حيث دلالة التفصيل المذكور في الرواية على وجود النجس الذاتيّ في المسك، وقدره المتيقّن ما يتّخذ من الميتة.

نعم، هذا الاحتمال موهون في نفسه؛ لما قلنا في الاحتمال السابق من أنّ المناسب إسناد التذكية إلى الفأرة نفسها بعد أن كان السؤال عنها.

وعلى الثاني: يمكن أن يكون النظر إلى ذلك المسك المصنوع المتّخذ من دم الغزال، ويكون المقصود: أنّه لو كان المسك الموجود في الفأرة قد اتّخذ من دم الغزال النجس ذاتاً فلا يجوز حمله في الصلاة، وحينئذٍ لا يمكن أن يستفاد من الشرطية المذكورة نجاسة المتّخذ من الميتة، إلّا أنّ إرادة مثل هذا المعنى من الحديث في نفسه بعيد.

السابع: أن يراد من اسم «كان» المسك، ومن الذكاة الطهارة بالفعل؛ وبناءً عليه لا تثبت نجاسة فأرة المسك المتّخذ من الميتة، كما هو الحال مع الاحتمال الرابع المتقدم.

إلّا أنّ هذا الاحتمال موهون غايته، إذ لا وجه لاعتبار طهارة المسك في حمل فأرته أثناء الصلاة، والحال أنّ نفس الفأرة قد تبتلى بالنجاسة ولو كان

مسكها طاهراً.

الرواية الثالثة: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله مَمْسَكَة، إذا هو توضّأ أخذها بيده وهي رطبة، فكان إذا خرج عرفوا أنّه رسول الله صلى الله عليه وآله برائحته»[١].

ودلالتها على الطهارة باعتبار حجّية عمل النبيّ صلى الله عليه وآله، وظهور استشهاد الإمام عليه السلام، وعنايته في نقل عمل النبيّ صلى الله عليه وآله ـ مصرّحاً بأنّه كان يمسّه برطوبةٍ ـ في أنّ نظره إلى الطهارة ممّا لا ينبغي إنكاره، إلّا أنّ الكلام في نقطتين فيها:

الأُولى: في تشخيص المراد بالممسكة. فإن أُريد منها محلّ المسك الطبيعيّ ـ أي الفأرة ـ كانت الرواية دليلاً على طهارتها، فضلاً عن طهارة المسك فيها.

وإن أُريد منها الوعاء الذي يجعل فيه المسك ويحفظ فلا يكون فيها دلالة على طهارة الفأرة، وإنّما تدلّ على طهارة المسك نفسه، باعتبار أنّ المسك إنّما يراد من أجل الاستعمال والتطيّب به، وهو ملازم عادةً مع مساورته. فالرواية تدلّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقوم بذلك بعد الوضوء ممّا يدلّ على طهارته.

مضافاً إلى أنّ العناية التي جاءت في الرواية ـ من أنّه كان يأخذها بيده وهي رطبة ـ دليل على النظر إلى جهة المحذور، ومن الواضح أنّ ما يحتمل فيه المحذور لم يكن هو الممسكة بما هي وعاء، فإذا لم يكن النظر إلى فأرة المسك فيتعيّن أن يكون النظر إلى المسك الملوّث به الوعاء.

الثانية: أنّه هل يستفاد من الرواية طهارة الفأرة أو المسك مطلقاً، أم لابدّ من الاقتصار فيها على القدر المتيقّن، وهو المتّخذ من المذكّىٰ، باعتبار أنّ القضية المرويّة قضية خارجية لايمكن استظهار الإطلاق منها؟

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٠٠، الباب ٥٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وإن كان الأحوط الاجتناب عنها (١).

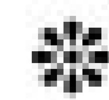
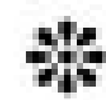
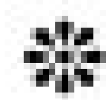
نعم، لا إشكال في طهارة ما فيها من المسك. وأمّا المبانة من الميّت ففيها إشكال، وكذا في مسكها (٢).

نعم، إذا اُخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها ولو لم يعلم أنّها مبانة من الحيّ أو الميّت (٣).

---

والصحيح: أنّ الرواية وإن كانت تنقل عملاً خارجياً للنبيّ ﷺ إلّا أنّ كون الراوي لها هو الإمام عليه السلام الذي ظاهر حاله أنّه في مقام بيان الحكم الشرعيّ، لا مجرّد نقل القصّة والتأريخ، وظهور سياق الرواية أيضاً في أنّه كان بصدد الاستشهاد بعمل النبيّ عليه السلام، واقتناص الحكم الشرعيّ منها ـ حيث فرض فيها عناية رطوبة يده حين استعماله للممسكة ـ يكسب الرواية ظهوراً ـ على أقلّ تقدير ـ في أنّ ما كان متعارفاً في زمان صدور هذا النصّ لدى الناس من المسك أو الممسكة ـ على تقدير إرادة الفأرة بها ـ كان طاهراً، فإذا استطعنا أن نثبت من الخارج أنّ المسك المتّخذ من الحيّ أيضاً كان متعارفاً في الاستعمالات العرفية آنذاك ـ كما هو الظاهر ـ كانت الرواية دليلاً على طهارته.

نعم، المسك وفأرته المتّخذ من الميتة إثبات طهارته بالرواية مشكل.

(١) قد ظهر خلال ما تقدّم من الأبحاث ما يمكن أن يكون وجهاً للاحتياط.

(٢) قد اتّضح ممّا سبق أنّ فأرة المسك ومسكها طاهرتان مطلقاً، فالاستشكال المذكور منحلّ.

(٣) لا موضوع للبحث عن فرض الشكّ في كون الفأرة متّخذةً من الحيّ أو الميّت، بناءً على القول بطهارتها مطلقاً، وإنّما يتأتّى هذا البحث إذا قيل بالتفصيل.

وهناك تفصيلان محتملان :

أحدهما : التفصيل بين المتّخذ من المذكّىٰ وغيره حتّى المتّخذ من الحيّ.

الثاني : التفصيل بين المتّخذ من المذكّىٰ أو الحيّ، والمتّخذ من الميّت.

فإذا اختير التفصيل الأوّل وأنّ موضوع الطهارة هو المتّخذ من المذكّىٰ ـ تمسّكاً بظاهر قوله في المكاتبة : «إذا كان ذكيّاً» ـ فعند الشكّ وفقدان أمارةٍ مثبتةٍ للتذكية من يدٍ أو سوقٍ يكون مقتضى الأصل هو النجاسة؛ تمسّكاً باستصحاب عدم التذكية، بناءً على أنّ نجاسة الفأرة مترتّبة على عدم تذكيتها، لا على عنوان الميتة الذي هو أمر وجوديّ لا يثبت باستصحاب عدم التذكية.

وتحقيق ذلك : أنّ نجاسة فأرة غير المذكّى : تارةً تثبت بلحاظ أدلّة نجاسة الميتة، وأدلّة نجاسة القطعة المبانة من الحيّ. وأُخرى بلحاظ مفهوم قوله : «إذا كان ذكيّاً» في رواية عليّ بن جعفر.

فعلى الأوّل تكون النجاسة مترتّبةً على عنوان الميتة، فلا تثبت باستصحاب عدم التذكية.

وعلى الثاني يكون العنوان المأخوذ في الدليل عدم التذكية، إلّا أنّ المفهوم في الرواية لا يدلّ بصورةٍ مباشرةٍ على النجاسة ليثبت ترتّبها على عنوان عدم التذكية، وإنّما يدلّ المفهوم مباشرةً على عدم جواز حمل الفأرة المأخوذة من غير المذكّى في الصلاة، فإن احتمل عدم الجواز ولو مع الطهارة فلا دلالة على النجاسة، وإن علم من الخارج بانتفاء هذا الاحتمال ـ كما هو المفروض ـ دلّ المفهوم بالالتزام على النجاسة.

ولكنّ الدلالة الالتزامية حينئذٍ لا تعيِّن أنّ موضوع النجاسة هل هو نفس العنوان الواقع موضوعاً لعدم جواز الصلاة؛ لأنّ غاية ما ثَبتَ : الملازمة بين ذاتَي الحكمين، لا تطابقهما في العنوان، وما لم يحرز كون النجاسة مترتّبةً على عدم

التذكية لا يمكن إثباتها باستصحاب عدم التذكية.

نعم، لو استظهر من رواية عليّ بن جعفر أنّها ناظرة ابتداءً ـ سؤالاً وجواباً ـ إلى النجاسة والطهارة، وأن الاستفهام عن الصلاة مع الفأرة تعبير عرفيّ في مقام السؤال عن النجاسة كان نفي البأس المعلّق على التذكية في منطوق الجواب، يعني الطهارة، ويدلّ المفهوم حينئذٍ على تعليق النجاسة على عنوان عدم التذكية.

وقد يوقع حينئذٍ نحو من التعارض بين ظهور رواية عليّ بن جعفر في موضوعية عدم التذكية للنجاسة ـ المساوق لعدم دخل عنوان الميتة الوجوديّ فيها ـ وبين ظهور أدلّة نجاسة الميتة في دخل هذا العنوان، بعد عدم وجود احتمال عرفيّ للتفكيك بين نجاسة الفأرة ونجاسة غيرها من أجزاء الميتة من حيث الموضوع، والفراغ عن وحدة النجاسة المجعولة في سائر تلك الأدلّة، ومع التعارض المذكور يتعذّر أيضاً إجراء الاستصحاب لإثبات النجاسة.

وإذا اختير التفصيل الثاني ـ كما هو مختار السيد الماتن ﷺ ـ فتارةً يعلم بأنّ الفأرة متّخذة من حيوانٍ زهق روحه ولكن يشكّ في كونه مذكّىً أو ميتة. وأخرى يشكّ في كونها من الحيّ أو من الميتة. وثالثةً يشكّ في كونها من الحيّ أو المذكّى أو الميتة.

وعلى كلِّ واحدٍ من هذه التقادير: تارةً يفترض وجود أمارةٍ في البين، كما لو اشتريت من السوق أو أُخذت من يد مسلم. وأخرى لا يوجد شيء من ذلك.

أمّا على تقدير وجود يد المسلم أو سوقه فلابدّ وأن ينظر إلى دليل الحجّية ليرى حدود مفاده، فاذا استفيد منه ـ ولو بمناسبات الحكم والموضوع العرفية ـ أنّ اليد أو السوق اعتبرت أمارةً على أنّ المشكوك ممّا لا محذور فيه شرعاً؛ لأنّ كونه ممّا فيه المحذور شرعاً خلاف ما يقتضيه إسلام صاحب اليد أو السوق فلا إشكال

في شيءٍ من الصور الثلاث للشكّ؛ حيث يكون قيام اليد أو السوق أمارةً على عدم المحذور في فأرة المسك.

وأمّا إذا استفدنا من دليل أمارية اليد والسوق أماريتهما في إثبات التذكية في قبال الميتة فقط فأيضاً لا إشكال في صحة الاستناد إليهما لإثبات الطهارة في الصورة الأُولىٰ، حيث يدور الأمر بين كون الحيوان المتّخذ منه الفأرة مذكّىً أو ميتة. كما لا إشكال في عدم إمكان الاستناد إليهما في الصورة الثانية، حيث يقطع بعدم التذكية فيها، وإنّما يحتمل أخذها من الحيّ أو أخذها من الميتة.

وأمّا الصورة الثالثة فالصحيح أيضاً إمكان الاستناد فيها إلى الأمارة لإثبات الطهارة، فإنّ الأمارية وإن كانت ثابتةً بمقدار إثبات التذكية في قبال الميتة ـ ممّا يعني أنّ موضوعها ما إذا أُحرز زهاق الروح وشكّ في كونها بنحو التذكية أو بغيرها ـ إلّا أنّ ذلك لا يقدح في المقام لإثبات الطهارة، حيث يقال: إنّ المشكوك لو كان متّخذاً من الحيّ فهو طاهر.

ولو فرض أنّه كان متّخذاً من حيوانٍ زهق روحه فأمارية اليد أو السوق تقتضي أن يكون مذكّىٰ، وبذلك يحرز موضوع الطهارة على كلّ تقدير.

لا يقال: المفروض استظهار اختصاص الأمارية بما إذا كان الشكّ في التذكية والموت مع إحراز زهاق روح الحيوان، فالتعدّي منه إلى مورد دوران الاحتمال بين ثلاثة أطرافٍ ـ كما في المقام ـ غير صحيح، حيث لا يحرز فيه أصل زهاق الروح.

فإنّه يقال: لا وجه لاستظهار الاختصاص المذكور، وإنّما غاية ما يثبت من الاختصاص أنّ الأمارية مجعولة في مورد الشكّ في التذكية وعدمها لإثبات التذكية قبال احتمال الموت. وفي المقام يوجد شكّ في التذكية،

فتثبت التذكية قبال احتمال الموت، وإن لم تثبت التذكية في قبال الحياة، كما هو واضح.

وأمّا على تقدير عدم وجود أمارةٍ في المقام من قبيل اليد والسوق فلابدّ من الرجوع إلى الأصل.

فنقول: تارةً يفرض أنّ الحكم بنجاسة المتّخذ من الميتة باعتباره بنفسه ميتةً، حيث يصدق عنوان الميتة والمذكّى على جزء الحيوان أيضاً بلحاظ الحياة الضمنية فيه.

وأُخرى يفرض أنّ ذلك باعتباره بنفسه غير مذكّى، كما لو أُرجع الضمير في قوله: «إذا كان ذكيّاً» إلى الفأرة نفسها.

وثالثة باعتبار كون الحيوان المتّخذ منه غير مذكّى، كما لو أُرجع الضمير إلى الحيوان لا الفأرة، أو باعتبار كون ذلك الحيوان ميتةً.

فعلى الأوّل لا إشكال في جريان استصحاب عدم كون المشكوك ميتة، باعتبارها عنواناً وجودياً.

وعلى الثاني يجري استصحاب عدم التذكية في المشكوك، بناءً على جريانه لإثبات آثار عدم التذكية ـ وسوف يأتي[1] تحقيق ذلك ـ فتثبت النجاسة حينئذٍ.

ولا فرق في حكم هذين الفرضين بين ما إذا علم اتّخاذه من حيوانٍ وشكّ في كونه ميتةً أم لا، وبين ما إذا شكّ في أخذه من الحيوان المعلوم كونه ميتةً أو من غيره.

وعلى الثالث لابدّ من إجراء الأصل في الحيوان المتّخذ منه الفأرة؛

---

(١) في الصفحة ١٦٥ وما بعدها.

لأنّ تذكيته أو موته موضوع للحكم بطهارة الفأرة أو نجاستها. وعليه فـهناك صور :

الأُولى : أن يعلم بكون الفأرة مأخوذةً من حيوانٍ معيّن ويشكّ في حال هذا الحيوان حين أخذ الفأرة منه، فلا يعلم هل كان حيّاً، أو مذكّى، أو ميّتاً، ولا يزال هذا الشكّ قائماً بشأن ذلك الحيوان حتّى الآن ؟ فيجري استصحاب حياة الحيوان لنفي نجاسة الفأرة.

الثانية : الصورة السابقة نفسها، ولكن يعلم بأنّ الحيوان ميتةٌ فعلاً، فيجري في نفسه استصحاب بقاء الحيوان حيّاً إلى حين أخذ الفأرة منه لنفي موضوع النجاسة.

وقد يعارض باستصحاب بقاء الفأرة على الحيوان إلى حين موته لإثبات النجاسة، وهذا إنّما يتمّ إذا كان موضوع النجاسة مركّباً من اتّصال الفأرة بحيوانٍ وعدم كونه حيّاً، وعدم كونه مذكّىً في ذلك الزمان، فإنّه ـ حينئذٍ ـ باستصحاب اتّصال الفأرة بالحيوان إلى زمان عدم حياته واستصحاب عدم تذكيته إلى ذلك الزمان يثبت موضوع النجاسة، وبعد التعارض بين الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الطهارة.

الثالثة : أن يعلم بأخذ الفأرة من حيوان معيّنٍ بعد موته ويشكّ في كونه مذكّى، فيجري استصحاب عدم التذكية إذا كانت نجاسة الفأرة مترتّبةً على عدم تذكية الحيوان، لا على كونه ميتة.

الرابعة : أن تتردّد الفأرة بين أن تكون مأخوذةً من هذا الحيوان أو من ذاك، وكلّ من الحيوانين لا يشكّ في حاله، وإنّما الشكّ في أخذ الفأرة من هذا أو ذاك، فلا يجري الاستصحاب في الحيوان الذي اتّخذت الفأرة منه؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردّد، فتجري قاعدة الطهارة.

مسألة (٣) : ميتة ما لا نفس له طاهرة[١].

---

**[حكم ميتة ما لا نفس له :]**

(١) المعروف بين الفقهاء استثناء ميتة ما لا نفس له من الحكم بالنجاسة، حتّى ادّعي الإجماع على ذلك في كثيرٍ من كلماتهم.

والبحث في ذلك : تارةً في ما تقتضيه عمومات النجاسة. وأُخرى في ما تقتضيه الروايات الخاصّة.

أمّا البحث الأوّل فروايات نجاسة الميتة وإن كان أكثرها وارداً في موارد ما له نفس سائلة غير أنّه بالإمكان دعوى الإطلاق في مثل روايات النهي عن أكل طعام أهل الكتاب وفي أوانيهم ؛ معلِّلةً ذلك بأنّ فيه الميتة[١]، مع وضوح أنّهم لا يقتصرون على أكل ميتة ما له نفس سائلة، بل يأكلون مثل السمك ممّا لا نفس سائلة له أيضاً. ومقتضى إطلاق التعليل ثبوت النهي حتّى في مورد أكلهم الميتة التي لا نفس لها، فيستفاد منه الإرشاد إلى نجاستها أيضاً.

اللهمّ إلّا أن يدَّعىٰ الفراغ في تلك الروايات عن كبرى نجاسة الميتة بنحوٍ لا تكون في مقام البيان من تلك الناحية ليتمسك بإطلاقها.

وأمّا البحث الثاني فالروايات الخاصّة التي قد تصلح لتقييد الإطلاق في دليل النجاسة ـ على فرض ثبوته ـ عدّة أخبار :

الأوّل : رواية حفص بن غياث، عن الصادق عليه‌السلام، عن أبيه أنّه قال : «لا يفسد الماء إلّا ما كان له نفس سائلة»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ودلالتها على طهارة ميتة ما لا نفس له واضحة، فإنّها بقرينة التفصيل بين ما له نفس وما ليس له نفس تكون ناظرةً إلى نفي النجاسة ممّا ليس له نفس، لا إلى اعتصام مطلق الماء، وإلّا لم يكن فرق بين ما ليس له نفس وغيره.

وهذه النجاسة المنفيّة ليس المراد بها النجاسة الذاتية للحيوان؛ لأنّ وضوح أنّ الحيوان الحيّ ليس نجساً ولا منجّساً حتّى في ما له نفس يصرف ظهور الرواية عن ذلك. وليس المراد بها نجاسة ما قد ينضمّ إلى الحيوان من فضلاته؛ لأنّ إضافة الإفساد المنفيّ إلى نفس الحيوان قرينة على كون المنظور بدن الحيوان، أو كونه على الأقلّ هو القدر المتيقّن على نحوٍ لا يمكن حمل الرواية على غيره، فيتعيّن اتّجاه نظر الرواية نحو نجاسة الحيوان باعتبار موته.

ولكنّ في الرواية إشكالاً من ناحية السند؛ لأنّ الشيخ ينقلها في التهذيب: عن المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد بن عيسىٰ، عن محمد بن عيسى، عن حفص[1].

وأحمد بن محمد الذي يروي عنه المفيد غير ثابت التوثيق.

وينقلها الشيخ في الاستبصار[2]: عن الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمد بن يحيىٰ، عن محمد بن يحيىٰ، عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ... إلى آخره.

وقد وقع فيه أحمد بن محمد أيضاً.

ولكنّ التحقيق: إمكان دفع هذا الإشكال السَنَدي، باعتبار أنّ الشيخ له ثلاث طرقٍ في الفهرست[3] إلى جميع كتب وروايات محمد بن أحمد بن يحيىٰ، الواقع بعد الضعف في سلسلة السند، وأحدها صحيح قد اشتمل بدلاً عن أحمد بن

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٣١، الحديث ٦٦٩.

(٢) الاستبصار ١: ٢٦، الحديث ٦٧.

(٣) الفهرست: ٢٢١، الرقم ٦٢٢.

محمد على الصدوق، فتصحّ الرواية.

فإن قيل: كيف نثبت أنّ الشيخ ينقل هذه الرواية بذلك الطريق الصحيح إلى محمد بن أحمد بن يحيىٰ ما دام قد صرحّ في كتابيه بطريقٍ معيّنٍ إليه في مقام نقل تلك الرواية؟

قلنا: إنّ الظاهر من عبارة الفهرست وحدة المنقول بالطرق الثلاثة، وحيث إنّ الطريق المصرّح به في الاستبصار هو أحد الطرق الثلاثة المذكورة في الفهرست ثبت أنّ رواية محمد بن أحمد بن يحيىٰ لخبر حفص واصلة إلى الشيخ بالطرق الثلاثة جميعاً. وهذا هو المقدار الذي نقبله من نظرية التعويض.

ومن جملة الروايات: موثّقة عمّار: سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه؟ فقال عليه السلام: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس»[1].

وقريب من مضمونها رواية أبي بصير: «كلّ شيءٍ وقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس»[2].

ودلالتها على طهارة ميتة ما لا دم له أوضح من سابقتها؛ لصراحة نظرها إلى محذور الميتة ونجاستها.

غير أنّه ربّما يقال بدلالتها ـ بمقتضى إطلاق المفهوم ـ على نجاسة ميتة ما له نفس غير سائلة، كالسمك ـ مثلاً ـ فتقع طرفاً للمعارضة مع رواية حفص المتقدّمة بنحو العموم من وجه، وبعد التساقط يرجع في ما له نفس غير سائلةٍ إلى عموم نجاسة الميتة باعتباره مرجعاً فوقانياً.

وفيه أوّلاً: أنّ الجملة التي استعملها الإمام عليه السلام غير مشتملةٍ على أدوات

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٤، الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٥، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١.

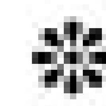
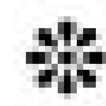
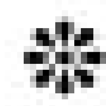
كالوزغ والعقرب والخنفساء والسمك(١).

---

المفهوم، وغاية ما يوهم كونه مقتضياً للمفهوم استظهار سياق التحديد منها. ومن الواضح أنّه يكفي لإشباع الحاجة إلى التحديد أن يذكر ما يكون جامعاً محدّداً للأمثلة التي سأل عنها السائل، والتي كلّها ممّا لا نفس له أصلاً.

وثانياً: لو فرض تمامية المفهوم فيها فلا محيص عن تقديم رواية حفص على إطلاق هذا المفهوم. وذلك لورود قيد السيلان في رواية حفص، بحيث يكون الالتزام بإطلاق المفهوم ـ المقتضي لنجاسة دم ما له دم غير سائل ـ إلغاءً لخصوصيّة القيد المذكور المأخوذ في رواية حفص، وهذا ليس تقييداً، وإنّما هو رفع لليد عن موضوعية قيدٍ مأخوذٍ في الحكم.

وهناك روايات أُخرى وردت في موارد خاصّةٍ من ميتة بعض الحيوانات التي لا نفس سائلة لها، وهي تدلّ على الطهارة، إلّا أنّ الاستدلال بها على القضية الكلّية بحاجةٍ إلى ضمّ نكاتٍ ومناسباتٍ عرفيةٍ تقتضي إلغاء خصوصية تلك الموارد. وسوف يأتي التعرّض لجملةٍ منها، إلّا أنّ في رواية حفص المطلقة والتامّة سنداً ودلالة غنىً وكفاية.

(١) تمسّكاً بإطلاق ما دلّ على طهارة ميتة ما ليس له نفس سائلة، بعد فرض طهارة هذه الحيوانات في أنفسها وعدم نجاستها الذاتية بقطع النظر عن الموت.

وقد يدّعىٰ نجاسة مثل الوزغ والعقرب تمسّكاً ببعض الروايات(١)، إلّا أنّها لو تمّت دلالتها فهي ناظرة إلى النجاسة الذاتية، لا إلى حدوث النجاسة بالموت،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٤ و ٥ و ٦.

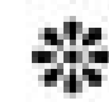
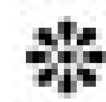
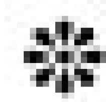
وكذا الحيّة والتمساح وإن قيل بكونهما ذا نفس ؛ لعدم معلومية ذلك ، مع أنّه إذا كان بعض الحيّات كذلك لايلزم الاجتناب عن المشكوك كونه كذلك (١).

---

إذ لم يفرض في موضوعها ملاقاة الماء ونحوه لميتة الوزغ والعقرب ، بل لنفسها ، فيكون ذلك أجنبياً عن محلّ الكلام ، إذ لا يرجع إلى تخصيصٍ في دليل طهارة ميتة ما لا نفس له . وسوف يأتي[1] تفصيل الكلام في احتمال النجاسة الذاتية لهذه الحيوانات في آخر بحث النجاسات .

فإن قيل : إنّ ما دلّ على نجاسة الوزغ أو العقرب ـ مثلاً ـ أو انفعال البئر به وإن لم يؤخذ في موضوعه فرض الموت ولكن إذا ضُمَّ إلى ذلك ما دلّ على طهارته في حال حياته تعيّن تقييد دليل النجاسة بما بعد الموت ، فيكون تخصيصاً في دليل طهارة الميتة .

قلنا : إنّ هذا ليس تقييداً عرفياً لظهور تلك الروايات في أنّ ملاك الحزازة نفس سقوط الوزغ أو العقرب في الماء ، والتقييد يعني إلغاء هذا الملاك رأساً ، وجعل هذا السقوط مقدمة لأمرٍ مطويّ ـ وهو موت الحيوان في الماء ـ وافتراض هذا الأمر المطويّ ملاكاً للحزازة . ومن الواضح أنّ الحمل على التنزّه أوْلى من هذا التأويل عرفاً .

(١) ذهب بعض[2] إلى نجاسة ميتة الحيّة والتمساح ؛ لا باعتبار ورود دليلٍ

---

(١) في الجزء الرابع : ٥٩ و ٦١.

(٢) منتهى المطلب ١ : ٩٦ و ١٦٩.

خاصٍّ على ذلك، فإنّه لم يرد ما يدلّ على نجاستها، بل بدعوى كونهما ممّا له نفس سائلة.

والجدير بالبحث الفقهيّ أن نلاحظ حكم الشكّ في كون حيوانٍ ممّا له نفس سائلة أو لا ؟

فنقول: قد يشكّ في أنّ الحيوان ذو نفسٍ سائلة بنحو الشبهة المفهومية، بأن يشكّ في صدق العنوان المزبور على درجةٍ معيّنةٍ من الدم في الحيوان.

وقد يشكّ فيه بنحو الشبهة المصداقية، بأن لا يعلم مقدار الدم وسيلانه.

أمّا الفرض الأوّل فحكمه التمسّك بعموم نجاسة الميتة على فرض وجوده، بناءً على ما هو المقرّر في محلّه[1] من التمسّك بالعامّ في الشبهة المفهومية لمخصّصه المنفصل.

وأمّا الفرض الثاني: فتارةً يفرض أنّ الحيوان المشكوك متعيّن نوعاً، كميتة الحيّة التي يشكّ بنحو الشبهة الموضوعية في سيلان دمها.

وأُخرى يفرض عدم تعيّن نوعه، كميتةٍ مردّدةٍ بين الحيّة والفأرة. فهنا صورتان:

أمّا الصورة الأُولى: فإن بني على عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزليّ جرت في المقام أصالة الطهارة، حتّى إذا افترض وجود العموم في دليل نجاسة الميتة؛ لوضوح عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

وإن بني على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية: فإمّا أن يلتزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة، وإمّا أن يلتزم بعدمه.

فإن التزم بعدمه كان المتيقّن نجاسته هو عنوان ما له دم، فيجري استصحاب

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٣: ٢٩٨ و ٣٠٢.

العدم الأزليّ لهذا العنوان وأصالة الطهارة.

وإن التزم بوجود العموم في دليل نجاسة الميتة فلابدّ من ملاحظة ما هو الخارج بالتخصيص. فإن كان الخارج موضوعاً مركّباً من ميتة حيوانٍ وعدم كونه ذا نفسٍ سائلة أمكن إحراز عنوان الخارج باستصحاب العدم الأزلي؛ لكونه ذا نفسٍ سائلة.

وإن كان الخارج موضوعاً مقيّداً ـ وهو ميتة الحيوان المتّصف بعدم سيلان الدم ـ فهذا يعني أنّ عدم السيلان المأخوذ في العنوان الخارج لوحظ بنحو العدم النعتي فلا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلي، بل يمكن نفيه بهذا الاستصحاب بنحوٍ يثبت موضوع العامّ، فيحكم بالنجاسة. هذه هي تقادير المسألة.

وأمّا تشخيص الواقع منها فمن ناحية وجود العموم في دليل نجاسة الميتة وعدمه تقدّم الحال في ذلك.

ومن ناحية تشخيص العنوان الخارج بالتخصيص قد يقال: إنّ المخصِّص هو مثل قوله: «كلّ ما ليس له دم فلا بأس به» وظاهره أخذ العدم بنحو العدم النعتي.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى إمكان منع هذا الظهور ـ: أنّ دليل التخصيص لا ينحصر بذلك بعد أن صحّ سند رواية حفص، وهي تحصر النجاسة بعنوانٍ وجودي، فتعطي هذا العنوان لنفس العمومات، ويكون المستصحب عدمه الأزلي.

وأمّا الصورة الثانية فتوضيح الحال فيها: أنّ موضوع الحكم بالنجاسة: إن كان هو ميتة الحيوان الذي له بشخصه نفس سائلة فاستصحاب العدم الأزليّ يجري لنفي موضوع النجاسة، كما هو الحال في الصورة السابقة.

وإن كان هو ميتة الحيوان الذي يكون نوعه ذا نفسٍ سائلة بحيث لو اتّفق وجود النفس السائلة في فردٍ من السَمَك ـ مثلاً ـ بنحو الشذوذ لم يستوجب نجاسة

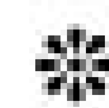
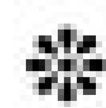
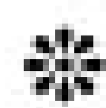
**مسألة (٤)**: إذا شكّ في شيءٍ أنّه من أجزاء الحيوان أم لا فهو محكوم بالطهارة(١). وكذا إذا علم أنّه من الحيوان لكن شكّ في أنّه ممّا له دم سائل أوْ لا(٢).

**مسألة (٥)**: المراد من الميتة أعمّ ممّا مات حَتْفَ أنفه، أو قُتِلَ، أو ذُبح على غير الوجه الشرعي(٣).

---

ميتة ذلك الفرد؛ لأنّ العبرة بالنوع، فيشكل جريان الاستصحاب؛ لأنّه إن أُريد إجراؤه في واقع النوع الذي ينتسب إليه هذا الحيوان المردّد فهو من استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّ واقعه إمّا الحيّة التي يعلم بعدم النفس السائلة لها، أو الفارة التي يعلم بثبوت النفس السائلة لها.

وإن أُريد إجراؤه في هذا الشخص الخارجيّ من الحيوان فهو لا أثر له؛ لأنّ المفروض اخذ صفة السيلان للنوع لا للفرد، فيرجع إلى أصالة الطهارة.

(١) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان، ولأصالة الطهارة.

(٢) لاستصحاب عدم كونه من الحيوان ذي النفس السائلة، ولأصالة الطهارة.

(٣) كما هو المتّفق عليه فتوىً وارتكازاً، فما مات بقتلٍ أو ذبحٍ غير شرعيٍّ يحكم عليه بالحرمة والنجاسة. ويشهد لذلك: ما دلّ من الأخبار على النهي عن أكل ما تقطعه الحبال، معلّلاً بأنّه ميتة(١)، بعناية عدم وقوع التذكية عليه.

وقد يستشهد لذلك بروايات أُخرىٰ أيضاً، وهذا المقدار لاكلام فيه، وإنّما

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٢٣: ٣٧٦، الباب ٢٤ من أبواب الصيد.

مسألة (٦) : ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة، وإن لم يعلم تذكيته[(١)].

---

الكلام في تحقيق أنّ موضوع الحكم بالحرمة أو النجاسة هل هو عنوان الميتة بهذا المفهوم العامّ، أو ما لا يكون مذكّىً ؟

وقد اخترنا في موضعٍ آخر[(١)] من هذا الشرح التفصيل بين الحرمة والنجاسة. فالأُولى موضوعها أمر عدمي ولهذا يمكن إثباته بالاستصحاب، والثانية موضوعها عنوان وجوديّ فيتعذر إثباتها باستصحاب عدم التذكية، فلاحظ.

**[أماريّة يد المسلم على التذكية :]**

(١) يقع الكلام أوّلاً : في استصحاب عدم التذكية، ومقدار ما يمكن أن يثبت به من آثار.

وثانياً : في الأمارات الخاصّة الحاكمة عليه.

أمّا تحقيق حال استصحاب عدم التذكية فمحصّل ما ينبغي إيراده في المقام، أنّه : تارةً يراد إثبات الحرمة تكليفاً أو وضعاً في الصلاة بالاستصحاب المذكور. وأُخرى يراد إثبات النجاسة. فالكلام في مقامين :

المقام الأوّل : في إثبات الحرمة بالاستصحاب المذكور، وهو موقوف على ملاحظة موضوع الحكم بالحرمة، وهل هو عنوان وجوديّ أو عدميّ بنحو العدم النعتيّ أو المحمولي ؟

---

(١) راجع الصفحة ١٨٣ من هذا الجزء.

فهنا صور لابدّ من ذكر كلٍّ منها، وملاحظة أنّ الاستصحاب فيها هل يكون من استصحاب العدم الأزليّ، أمْ لا ؟

الصورة الأُولى : أن يكون موضوع الحرمة الميتة بما هي أمر وجـوديّ مسبّب عن الأسباب غير الشرعية للموت، وبناءً عليه لايجري استصحاب عدم التذكية بوجهٍ أصلاً؛ لأنّه لا يثبت عنوان الموت إلّا على القول بالأُصول المثبتة؛ لأنّ هذا الموضوع الوجوديّ ملازم عقلاً لعدم التذكية.

الصورة الثانية : أن يكون موضوع الحرمة عنواناً عدمياً هو عدم الموت بسببٍ شرعيٍّ بنحو العدم المحمولي، وقد اُضيف إلى ذات الحيوان لا الحيوان الميت، فيكون موضوع الحرمة مركّباً من زهاق روح الحيوان وعدم تذكيته.

وهذا يعني : أنّ القيدين عرضيّان في نسبتهما إلى ذات الحيوان دون أخذ تقييدٍ بينهما، وبناءً على هذا يجري استصحاب عدم التذكية لإثبات الحرمة، حتّى لو أنكرنا الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأنّ عدم تذكية الذابح للحيوان، له حالة سابقة للموضوع الذي هو ذات الحيوان بحسب الفرض، فيجري استصحابه، ويضمُّ إلى القيد الآخر للموضوع المحرز بالوجدان ـ وهو زهاق روحه ـ ويلتئم به الموضوع المركّب.

الصورة الثالثة : نفس الصورة، مع افتراض العدم نعتيّاً لا محموليّاً. والحكم فيها كما في الصورة السابقة؛ لأنّ العدم النعتيّ أيضاً له حالة سابقة حال حياة الحيوان، فيحرز بالاستصحاب، ويضمّ اليه الجزء الآخر المحرز بالوجدان فيثبت المركّب.

الصورة الرابعة : أن يكون عدم التذكية مضافاً إلى الحيوان الزاهق روحه، لا إلى نفس الحيوان مع كونه بنحو العدم المحمولي، وهذا معناه : أنّ قيدَي زهاق الروح وعدم التذكية طوليّان لا عَرْضيان، وبناءً عليه يجري أيضاً استصحاب

عدم كون هذا الحيوان الزاهق روحه مذكّى، ولكنّه من الاستصحاب في العدم الأزلي، إذ لا حالة سابقة للحيوان الزاهق روحه بما هو كذلك.

الصورة الخامسة: نفس الصورة من حيث طولية القيدين، ولكن مع افتراض عدم التذكية بنحو النعتية، أي الحيوان الزاهق روحه الموصوف بأنّه غير مذكّى، وبناءً عليه لا يمكن إجراء الاستصحاب، حتّى على القول بالأصل في الأعدام الأزلية؛ لأنّه لا يثبت العدم النعتيّ إلّا بناءً على الأصل المثبت، فالمرجع حينئذٍ أصالة الحلّ والإباحة لا محالة. هذه هي صور المسألة ثبوتاً.

والمتراءىٰ من ألسنة أدلّة الحرمة ـ إثباتاً ـ الصورة الرابعة منها؛ ذلك أنّ الآية الكريمة قد رتّبت الحكم بالحرمة أوّلاً على كلّ حيوانٍ زهقت روحه، ثمّ استثنت المذكّىٰ بقوله تعالى: ﴿ إلّا ما ذكّيتم ﴾[١].

وقد حقّقنا في محلّه[٢] أنّ القيد الوارد بالتخصيص يؤخذ عدمه المحموليّ في موضوع العامّ. وهذا يعني جريان استصحاب عدم التذكية عند الشكّ، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

هذا ما تقتضيه القاعدة الأوّلية العامّة عند الشكّ في التذكية بنحو الشبهة الموضوعية.

غير أنّ في المقام روايات ظاهرة في خلاف ذلك، كرواية عليّ بن أبي حمزة، التي ورد فيها: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلِّ فيه»[٣]. ورواية ابن مهران: «لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة»[٤].

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) راجع بحوث في علم الأُصول ٣: ٣٤٠.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: ٤٩٣ ـ ٤٩٤، الحديث ١٢.

حيث رتّب فيهما الجواز على فرض عدم العلم بالميتة، الذي يعني إلغاء استصحاب عدم التذكية في مورد الشكّ.

وقد استند صاحب المدارك[١] ﴿رحمه الله﴾ إلى هذه الروايات في إبطال استصحاب عدم التذكية.

وهناك محاولتان للجواب على ذلك:

الأُولىٰ: أنّ هذه الروايات ـ كأدلّة أصالة الحلّ والبراءة ـ تكون محكومةً للاستصحاب، باعتباره علماً تعبّدياً بموضوع الحرمة، فتتحقّق الغاية في هذه الأدلّة.

وفيه أوّلاً: عدم تمامية كبرى حكومة الاستصحاب على الأُصول العملية الأُخرى، على ما حقّقناه في علم الأُصول[٢]، وإنّما نقدّمه عليها بنكات الجمع العرفيّ المقتضي لملاحظة النسبة بين دليله وأدلّتها.

وثانياً: لو سلّمنا حكومة الاستصحاب على أصالة الحلّ في مطلق الشبهات فلا نسلِّم حكومته على هذه الروايات، باعتبارها واردةً في مورد الشكّ في التذكية، الذي يكون مسبوقاً دائماً بالحالة السابقة لعدم التذكية، فيكون تقديمه عليها بالحكومة طرحاً لها، والدليل الحاكم إنّما يتقدّم على محكومه فيما إذا لم يستلزم منه الطرح، وإلّا خُصِّص الحاكم بالمحكوم.

لا يقال: هذه الروايات أعمّ من دليل الاستصحاب من جهة، حيث إنّها تشمل موارد العلم الوجدانيّ بالتذكية، فلا يلزم من تحكيم الاستصحاب عليها في مورد الشكّ إلغاؤها.

---

(١) مدارك الأحكام ٢: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٢) راجع بحوث في علم الأُصول ٦: ٣٥٧.

فإنّه يقال: صريح الروايات أخذ عدم العلم بموضوع الحرمة موضوعاً للحلّية، والتحكيم المذكور إلغاء لهذا العنوان فيكون بحكم الطرح والتأويل عرفاً.

فإن قيل: إنّ الأعمّية من جهةٍ محفوظة ـ على أيّ حالٍ ـ بلحاظ شمول الروايات المذكورة لحالات قيام الأمارة على التذكية، وعدم شمول دليل الاستصحاب لها.

قلنا: إنّ المغيّىٰ في تلك الروايات: إن كان مخصوصاً بموارد الأمارة على التذكية فلا يعقل حكومة الاستصحاب على الغاية وتحقيقه فرداً تعبّدياً لها، وإلّا يلزم حكومته على الأمارة المثبتة للتذكية، وهو خلاف المقصود.

وإن كان المغيّىٰ شاملاً لموارد الشكّ المجرّد من الأمارة فهذا بنفسه يعني شمول الترخيص لمورد الاستصحاب، وبالتالي عدم تحقّق الغاية المجعولة للترخيص في تلك الروايات.

وثالثاً: أنّ الحرمة أُنيطت في الروايات المذكورة بالعلم بأنّه ميتة، لا بالعلم بعدم التذكية، فإن استظهر منها كونها بصدد إناطة الجواز بالعلم بما هو موضوع الحرمة، وكون ذكر الميتة بما هي موضوع لها كانت بنفسها ظاهرةً في موضوعية الميتة للحرمة، وهذا يبطل جريان الاستصحاب في نفسه، فضلاً عن حاكميّته؛ لأنّ عنوان الميتة لا يثبت باستصحاب عدم التذكية.

وإن لم يستظهر منها ذلك واحتمل كونها بصدد إناطة الجواز بالعلم بالميتة وإن كان موضوع الحرمة أمراً عدمياً، فاستصحاب عدم التذكية في نفسه وإن كان يثبت الحرمة ولكن تمتنع حكومته على تلك الروايات؛ لأنّ مفاده العلم التعبّديّ بعدم التذكية، لا بعنوان الميتة، وما جُعِل غايةً العلم بالميتة.

والمحاولة الثانية التي يفرض فيها الاعتراف بعدم الحكومة المدّعاة في

المحاولة الأُولى : أنّ هذه الروايات واردة في موارد الأمارة الشرعية على التذكية، كما يظهر من ورود السؤال في بعضها عن الجلد يؤخذ من السوق، ولا جريان للاستصحاب في مواردها كي يتعارض مع هذه الروايات، فتبقىٰ موارد الشكّ وعدم الأمارة مجرىً للاستصحاب.

وهذه المحاولة : إن أُريد بها أنّ هذه الروايات منصرفة انصرافاً كلّياً إلى موارد الأمارة على التذكية من سوقٍ أو يد، فهذا الانصراف إذا ثبت يصلح أن يكون جواباً، ولكنّه في نفسه غير صحيح، إذ لا موجب لهذا الانصراف بعد فرض الإطلاق في جواب الإمام عليه السلام لكلّ ما لا يعلم أنّه ميتة.

وإن أُريد بها أنّ هذه الروايات أعمّ من موارد اليد وغيرها، ودليل الاستصحاب إنّما يقتضي إجراء استصحاب عدم التذكية في غير مورد اليد فتخصَّص بدليل الاستصحاب، فيخرج عنها موارد الشكّ، وعدم السوق أو اليد فيرد عليها :

أوّلاً : أنّ خروج موارد اليد والسوق عن إطلاق دليل الاستصحاب بدليلٍ منفصلٍ لا يخرجه عن كونه أعمّ مطلقاً من الروايات المذكورة، بل يكون من قبيل العامّ الذي ورد في مقابله خاصّان : أحدهما دليل أمارية اليد والسوق، والآخر الروايات المذكورة، فيخصّص بهما معاً.

وثانياً : لو فرض خروج موارد اليد والسوق موضوعاً عن دليل الاستصحاب ـ كما لو كان الخروج بنحو حكومةٍ موجبةٍ لرفع الموضوع حقيقةً بالتعبّد ـ فهذا لا يكفي لانتاج أخصّية دليل الاستصحاب، بل تكون النسبة بينه وبين الروايات العموم من وجه؛ لشموله لسائر الشبهات، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى أصالة الحل.

فإن قيل : بل يقدّم دليل الاستصحاب مع ذلك للقرينية، كما يقدَّم على دليل

البراءة ولو لم نقل بالحكومة.

قلنا: إنّ قرينية دليل الاستصحاب على دليل البراءة متقوّمة بكون مفاد الاستصحاب مطابقاً مع مفاد الغاية، وهذا التطابق غير موجودٍ في المقام؛ لأنّ مفاد الاستصحاب التعبّد بعدم التذكية، ومفاد الغاية إحراز عنوان الميتة، فلا تتمّ القرينية.

فالصحيح: أنّ هذه الروايات لو لوحظت وحدها لأنتجت أصالة التذكية في موارد الشكّ.

غير أنّ هناك روايات أُخرىٰ دلّت على الخلاف، من قبيل موثّقة ابن بكير: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ»[1].

فإنّها دالّة على عدم الجواز في فرض عدم العلم بالتذكية. وهي مطلقة من حيث وجود أمارةٍ عليها أم لا. وحينئذٍ لو قلنا بانقلاب النسبة كانت الرواية ـ بعد تخصيصها بإخراج موارد الأمارة ـ أخصّ مطلقاً من الروايات المتقدّمة الدالّة على الجواز مطلقاً، وإلّا فالتعارض والتساقط. وعلى كلا التقديرين تثبت أصالة عدم التذكية في موارد الشكّ.

ومثل رواية ابن بكير نفس ما دلّ على أمارية أرض الإسلام[2]، وحجّيته في إثبات الجواز، فإنّ هذا دالّ على أنّ المرجع ـ لولا الحجّية ـ سنخ أصلٍ منجّز، وإلّا لم يكن هناك معنىً عرفاً لجعل مثل تلك الأمارية.

المقام الثاني: في إثبات النجاسة باستصحاب عدم التذكية، وقد ذكر: أنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٢) كرواية إسحاق الآتية في الصفحة ١٧٥.

إثباتها بالاستصحاب مبنيّ على تمامية أحد أمرين : أن يكون موضوعها عدم التذكية ، أو أن يكون موضوعها عنوان الميتة ، مع إرجاعها إلى الموت لا بالسبب الشرعي .

أمّا الأمر الأوّل فهو خلاف ظاهر روايات الباب الدالّة على النجاسة ، حيث أُخذ في موضوعها عنوان الميتة .

إلّا أنّ المحقّق الهمدانيّ رحمه الله[1] حاول إثباته بمثل رواية الصَيقل، قـال : كتبت إلى الرضا عليه السلام : إنّي أعمل أغماد السيوف من جلود الحُمُر الميّتة ، فتصيب ثيابي فأُصلّي فيها ، فكتب إليَّ : «اتّخذ ثوباً لصلاتك». فكتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام : إنّي كنت كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا وكذا ، فصعب عَلَيَّ ذلك ، فصرت أعملها من جلود الحُمُر الوحشية الذكية . فكتب إليّ : «كلّ أعمال البرّ بالصبر يرحمك الله ، فإن كان ما تعمل وحشيّاً ذكيّاً فلا بأس»[2] .

حيث يمكن أن يستدلّ بالجملة الأخيرة على أنّ البأس ـ وهو النجاسة بحسب فرض السائل المستفاد من قوله : «فـتصيب ثـيابي فـأُصلّي فـيها» ـ موضوعه أن لا يكون ذكيّاً .

وفيه : أنّ الشرطية المذكورة مسوقة في قبال الشقّ الأوّل المفروض في كلام السائل ، وهو اتّخاذه أغماد السيوف من جلود الحمر الميّتة ، والذي عدل عنه إلى جلود الحمر الوحشية الذكية ، بعد عدم تجويز الإمام الرضا عليه السلام الصلاة في الثوب الملاقي معها . فالشرطية في المقام في قوّة قوله : «إن كان ما تعمله هو فرضك الثاني فلا بأس» . ومفهومها حينئذٍ : أنّ الفرض الأوّل في كلام السائل

---

(١) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه : ٥٢٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٩ ، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

ـ وهو جلود الحمر الميّتة ـ فيه بأس. والشاهد على ذلك: أنّه وردت في كلام الإمام عليه‌السلام كلمة «وحشياً»، التي كانت واردةً في فرض السائل نفسه، دون أن يكون له دخل في الحكم الشرعي، ممّا يشهد على أنّ نظر الإمام عليه‌السلام إلى فرض السائل.

فالصحيح: عدم تمامية الأمر الأوّل؛ لأنّ أدلّة النجاسة قد رتّبتها على عنوان الميتة، لا عدم التذكية.

وأمّا الأمر الثاني فقد قيل[1] في عدم تماميته: إنّ الميتة عنوان وجوديّ عرفاً، وليس مجرّد عدم التذكية، ولو فرض الشكّ والإجمال كفى ذلك في عدم جريان استصحاب عدم التذكية أيضاً.

والصحيح: أنّا حتّى لو جزمنا بكون الميتة عبارةً عن الموت لا بالسبب الشرعيّ الذي هو عنوان عدميّ لم يجد ذلك في جريان استصحاب عدم التذكية؛ لوضوح أنّ هذا الوصف العدميّ مأخوذ في عنوان الميتة بنحوٍ وحدانيٍّ نعتيٍّ مضافٍ إلى الموت، وهو الصورة الخامسة من الصور المتقدّمة، لا بنحو التركيب، وإلّا لم تكن الميتة عنواناً واحداً.

واستصحاب عدم التذكية إنّما يجدي فيما إذا كان الموضوع مركّباً بأحد الأنحاء المتقدّمة في الصورة الثانية والثالثة والرابعة من الصور الخمس السابقة. فبناء المسألة على الأمر الثاني ـ كما فعله جماعة ـ في غير محلّه.

وقد اتّضح من كلّ ما تقدم: أنّ الأصل عند الشكّ في التذكية هو عدمها بلحاظ حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة، وأصالة الطهارة بلحاظ النجاسة.

وأمّا ما ادّعي الخروج به عن الأصل المذكور باعتبار أماريته على التذكية

---

(١) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ١: ٥٣١ ـ ٥٣٢.

فهي : اليد، والسوق، وأرض الإسلام.

والمدرك في أمارية هذه العناوين روايات الباب، ويمكن تصنيفها إلى طوائف :

الأُولى : ما دلّ على الحلّية حتّى يعلم أنّه ميتة[1]. وهذه الطائفة أجنبية عن المقصود؛ لأنّ مفادها أصالة الحلّ، لا جعل الأمارية.

وقد تقدّم أنّها مبتلاة بالمعارض في رتبتها، ممّا دلّ على عدم الجواز حتّى يعلم بالتذكية.

الثانية : ما دلّ على ترتيب أثر التذكية وكان مختصّاً مورداً بما يؤخذ من السوق، كرواية الحلبي : سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الخفاف التي تباع في السوق ؟ فقال : «اشترِ وصلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه»[2].

فإنّ مورد هذه الرواية هو المأخوذ من السوق، ولهذا كان الحكم بجواز ترتيب أثر التذكية عليه قابلاً للتعبير عن جعل الأمارية للسوق، كما أنّه قابل لأن يكون تعبيراً عن أصالة التذكية في المشكوك.

الثالثة : ما كان ظاهراً في جعل الأمارية للسوق، مثل رواية الفضيل، وزرارة، ومحمد بن مسلم : أنّهم سألوا أبا جعفر عليه‌السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرىٰ ماصنع القصابون ؟ فقال : «كُلْ إذا كان ذلك في سوق المسلمين، ولا تسأل عنه»[3].

فإنّ إناطة الحلّية بالسوق ظاهرة في أنّها بملاك أمارية السوق، لا لجعل

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩١ و ٤٩٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ و ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٠، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤ : ٧٠، الباب ٢٩ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

أصالة التذكية في المشكوك.

الرابعة: ما كان ظاهراً في جعل الأمارية للصنع في أرض الإسلام، كرواية إسحاق بن عمّار، عن العبد الصالح: «لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني، وفي ما صنع في أرض الإسلام» قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس»[١].

الخامسة: ما كان ظاهراً في اعتبار إسلام البائع دليلاً على التذكية، وهو خبر إسماعيل بن عيسى: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجلود والفراء يشتريها الرجل في سوقٍ من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[٢].

السادسة: ما دلّ على إناطة الجواز بكون التذكية مضمونةً ومتعهَّداً بها من قبل البائع، كخبر محمد بن الحسين الأشعري: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفروِ يُشترىٰ من السوق؟ فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس»[٣].

والطائفة السادسة ـ مضافاً إلى الإشكال السَنديّ فيها، لعدم ثبوت وثاقة محمد المذكور ـ لابدّ من حملها على الاستحباب، جمعاً بينها وبين ما هو صريح عرفاً في عدم وجوب السؤال. والطائفة الخامسة ساقطة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة إسماعيل بن عيسى.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: ٤٩٣، الحديث ١٠.

وعلى هذا فالمهمّ إنّما هو الطوائف : الثانية والثالثة والرابعة ، وقد تكفّلت عنوانين : أحدهما ما صنع في أرض الإسلام ، والآخر السوق ، وهو مخصوص بسوق المسلمين وإن ورد مطلقاً في بعض الروايات : إمّا لأنّ ارتكاز مجرّد كون المحلّ سوقاً لا يكفي لإثبات التذكية قرينةً على حمل مفاد تلك الروايات على القضية الخارجية ، والإشارة إلى ما هو المعهود ، وما هو المعهود خارجاً أسواق المسلمين ، أو على القضية الحقيقية مع تقييدها بنحوٍ يجعلها غير منافيةٍ للارتكاز ، وذلك بإرادة سوق المسلمين خاصّة .

وإمّا للتقييد الوارد في بعض روايات السوق كما تقدم .

والكاشفية المجعولة في تلك الروايات للسوق أو للصنع في أرض الإسلام عن التذكية يمكن تصويرها ثبوتاً بعدّة أنحاء :

الأوّل : أن يكون ذلك كاشفاً عن تذكية المشكوك ابتداءً ، باعتبار أنّ المشكوك لو كان في سوق المسلمين أو صنع في بلادهم فالغالب أنّه يصنع حسب طريقتهم الشرعية المقتضية للتذكية .

الثاني : أن يكون ذلك كاشفاً عن إسلام من بيده مشكوك التذكية ، باعتبار أنّ الغالب في السوق أو البلد المسلمون ، فتكون هذه الغلبة في السوق أو البلد أمارةَ إسلام البائع ، وتكون يده هي الأمارة على التذكية .

الثالث : أن يكون كاشفاً عن مرور المشكوك على يد مسلم : إمّا صنعاً ، أو بيعاً ، أو غير ذلك ولو فرض أنّ من بيده المشكوك في السوق لم يكن بمسلم ، وتكون الأمارة على التذكية تلك اليد المسلمة التي كشف إجمالاً وقوع المشكوك تحت حيازتها .

وتختلف هذه الاحتمالات في نتائجها . فإنّه بناءً على الأوّل منها يحكم بتذكية المشكوك في السوق أو أرض المسلمين ولو فرض كفر صاحب اليد ، بل

والعلم بعدم سبق يد المسلم عليه أيضاً ولا يحكم بذلك على الأخيرين.

كما أنّه لو احتمل مرور يد المسلم وسبقها على يد الكافر حكم بالتذكية على الاحتمال الثالث، دون الثاني.

ولعلّ المنصرف إثباتاً من الروايات هو النحو الثاني، خصوصاً بلحاظ ارتكازية أمارية الغلبة على إلحاق الفرد المشكوك بالأعمّ الأغلب، ولا أقلّ من احتمال هذا الانصراف الموجب للزوم الاقتصار على المتيقّن.

وعليه فتكون يد المسلم هي الأمارة، والسوق أو أرض الإسلام التي يغلب فيها المسلمون هي الأمارة على الأمارة.

وهنا أُمور لابدّ من التنبيه إليها:

الأوّل: أنّه بناءً على استظهار جعل الأمارة على الأمارة من روايات الباب تكون يد المسلم أمارةً ولو لم يكن موجوداً في ضمن سوقٍ أو في أرض الإسلام.

نعم، لو بنينا على إجمال الروايات وعدم استظهار أحد الأنحاء الثلاثة فيشكل ذلك؛ لاحتمال كون سوق المسلمين هو الأمارة ابتداءً.

الأمر الثاني: أنّ أمارية اليد على التذكية المستفادة من هذه الروايات لا إطلاق فيها يثبت أنّ مجرّد وقوع الشيء تحت يد المسلم وفي حيازته أمارة على التذكية ولو كان مهملاً من قبله، بل لابدّ من فرض نحو اعتناءٍ لصاحب اليد بالشيء، من قبيل ترتيب آثار التذكية عليه، أو صنعه، أو عرضه للبيع، ونحو ذلك؛ لقصور الروايات عن شمول غير هذه الموارد.

الأمر الثالث: أنّ يد المسلم إذا كانت مسبوقةً بيد الكافر: فإن احتمل أن يكون المسلم قد أعمل عنايةً في التعرّف على كونه مذكّىً شمله إطلاق الروايات، وإلّا فلا؛ لأنّ ظهورها في كون ترتيب الآثار على يد المسلم من باب الأمارية

يكون قرينةً على تقييد إطلاقها، والمنع عن شمولها لهذه الحالة؛ لوضوح عدم الأمارية فيها ليد المسلم رأساً.

ولو جاز ترتيب الآثار على يد المسلم في هذه الحالة لأمكن لكلِّ شخصٍ أن يتسلّم المشكوك تذكيته من الكافر ابتداءً، ثمّ يسلّمه إلى المسلم، وبعد ذلك يتسلّمه منه. أو يكلّف المسلم بأن يأخذ المشكوك من الكافر ثمّ يتسلّمه منه.

ومن الواضح أنّ الارتكاز العرفيّ ـ المحكّم في فهم روايات الباب ـ يأبىٰ عن التفكيك بين أن يأخذه المسلم مباشرةً من الكافر، أو أن يكلّف مسلماً آخر بأخذه وهو يأخذه منه.

الأمر الرابع: أنّ أمارية يد المسلم تشمل غير المؤمن أيضاً ممّن يستحلّ الجلود بالدبغ ويعتبره ذكاةً لها أيضاً.

وقد يستشكل في ذلك: تارةً بدعوى قصور الروايات عن الشمول؛ لأنّ المستحلّ لا كاشفية ليده عن التذكية المطلوبة، وهي ظاهرة في اعتبار اليد من باب الكاشفية. وأُخرى بدعوى وجود المقيّد لإطلاقها.

أمّا الدعوى الأُولى فيدفعها: أنّ كون الغالب في سوق المسلمين وقتئذٍ المسلم المستحلّ وندرة المؤمن قرينةٌ عرفاً على شمول إطلاق الروايات له، ولكن لا بمعنى إسقاط ظهورها في الكاشفية رأساً، بل بمعنى إعمال عنايةٍ في مقام تطبيق الكاشف على هذا المورد.

وأمّا الدعوى الثانية فتتمثّل في روايتين:

الأُولى: رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ فقال: كان عليّ بن الحسين عليهما السلام رجلاً صرداً لا يدفئه فراء الحجاز؛ لأنّ دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتىٰ ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: «إنّ

أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغه ذكاته»[١].

وقد يناقش في الاستدلال بها بوجهين:

أحدهما: أنّ عمل السجّاد عليه السلام لا يدلّ على الحرمة، بل يلائم مع التنزّه.

ويندفع: بأنّ الاستدلال ليس بعمله مباشرةً، بل بنقل الإمام الصادق عليه السلام له في مقام الجواب عن الجواز وعدمه، فيكون ظاهراً في عدم الجواز.

والآخر: أنّ سؤال الراوي إنّما هو عن جواز لبس الفرو بنحو الشبهة الحكمية، لا عن حكم الشبهة الموضوعية، فيتمّ الظهور المذكور في نقل الإمام الصادق عليه السلام لعمل الإمام السجّاد عليه السلام.

والجواب: أنّ حمل السؤال على ذلك خلاف ظاهر الجواب؛ لأنّ ظاهر الجواب الاهتمام الخاصّ بنقل تفصيل عمل الإمام السجّاد عليه السلام واجتنابه عن الفرو العراقيّ حال الصلاة، والمنصرف عرفاً من ذلك كونه دخيلاً في الجواب، لا مجرّد استطراد.

فلو حمل السؤال على استعلام حال الشبهة الموضوعية كان بيان الإمام في مقام الجواب مطابقاً للسؤال.

ولو حمل على الشبهة الحكمية لزم كون الجواب مقتنصاً من بيان الإمام عليه السلام مع اتّجاه بيان الإمام إلى جهة استطرادية، وهو خلاف الظاهر عرفاً.

والصحيح: بطلان الاستدلال بالرواية؛ لضعف سندها بغير واحدٍ من رجالها، كمحمد بن سليمان الديلميّ وغيره. مضافاً إلى تعيّن حملها على التنزّه في مقام الجمع، بعد عدم إمكان إخراج المستحلّ من إطلاق روايات الجواز على ما تقدّم.

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٤٦٢، الباب ٦١ من أبواب لباس المصليّ، الحديث ٢.

الرواية الثانية : ما عن عبد الرحمان بن الحجّاج، قال : قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام : إنّي أدخل سوق المسلمين ـ أعني هذا الخلق الذين يدّعون الإسلام ـ فأشتري منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها : أليس هي ذكية ؟ فيقول : بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكية ؟ فقال : «لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول : قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنّها ذكية». قلت : وما أفسد ذلك ! قال : «استحلال أهل العراق للميتة، وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثمّ لم يرضوا حتّى أن كذبوا في ذلك على رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله !»[1].

وهي قد يستدلّ بها على عدم الاعتبار بيد البائع المستحلّ، حتّى مع شهادته بذكاته.

إلّا أنّه قد يناقش فيها دلالةً بدعوى : أنّ ظاهرها عدم جواز التعهّد والشهادة بأنّ المشكوك مذكّى استناداً إلى يد المستحلّ أو قوله، لا الحكم ظاهراً بأنّه ليس بمذكّى، خصوصاً مع ظهور الكلام في جواز البيع بناءً على عدم جواز بيع غير المذكّى. فإن تمّت هذه المناقشة فهو، وإلّا كفى في سقوط هذه الرواية ضعفها سنداً بمحمد بن هلال.

وهكذا يتّضح تمامية المقتضي وعدم المانع عن شمول الروايات ليد المستحلّ.

الأمر الخامس : أنّ يد غير المسلم ـ بعد الفراغ عن عدم أماريتها على التذكية ـ هل توجب حجّية إخبار صاحبها بالتذكية، أو لا ؟

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٥٠٣، الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤. وفيه محمّد بن عبد الله بن هلال.

قد يستدلّ على الحجّية بوجوه :

الأوّل : خبر الأشعري ، قال : كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام : ما تقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال : «إذا كان مضموناً فلا بأس»[١].

بناءً على أنّ المراد بالضمان تعهّد البائع وإخباره بالتذكية. ولما كان مورد الرواية مطلقاً وشاملاً للبائع الكافر دلّت على حجّية خبر البائع الكافر أيضاً. وبعد إلغاء الخصوصية عرفاً يستفاد حجّية خبر صاحب اليد بالتذكية مطلقاً. ولو لم يكن في مقام البيع ؛ لأنّ النكتة المركوزة عرفاً للحجّية كونه صاحب يدٍ، لا كونه بائعاً.

وقد يقال : إنّ هذه الرواية مع روايات حجّية يد المسلم من قبيل الشرطيّتين المتّحدتين جزاءً المختلفتين شرطاً، فلابدّ من الجمع بينهما بجعل المجموع شرطاً، أو بجعل الجامع بينهما شرطاً «التقييد بالواو، أو بأو».

ويندفع ذلك : بأنّ التقييد بالواو غير ممكن ؛ لوضوح روايات يد المسلم في أنّ حجّيتها غير منوطةٍ بالإخبار.

وقد يقال : بناءً على هذا بأنّ المتعيّن تخصيص هذه الرواية بروايات حجّية يد المسلم ؛ لأنّ هذه الرواية أعمّ منها.

ويندفع : بأنّ تخصيصها بالكافر مع غلبة المسلمين وندرة الكافر في أسواقهم ليس عرفياً.

ومنه يظهر وقوع التعارض. غير أنّ هذه الرواية ساقطة سنداً بسهل بن زياد، على أنّ بالإمكان حمل البأس المنوط نفيه فيها بالضمان على البأس التنزيهي، جمعاً بين الرواية وروايات أمارية يد المسلم.

الوجه الثاني : التمسّك بخبر إسماعيل بن عيسى، قال : سألت

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوقٍ من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف ؟ قال : « عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه »[١].

والاستدلال به مبنيّ على أن يكون المراد بالسؤال السؤال من البائع، فيدلّ ذلك على حجّية شهادته لا محالة.

وفيه ـ مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً بإسماعيل بن عيسى وغيره ـ : سقوطها دلالةً ؛ لأنّ الظاهر كون المقصود من السؤال هو الفحص عن كونه مذكّىً، أم لا، وليس مجرّد تحصيل شهادة البائع وإخباره، ولا أقلّ من قوّة احتمال ذلك الموجب للإجمال.

الوجه الثالث : التمسّك بسيرة المتشرّعة على الاعتبار والاعتناء بشهادة صاحب اليد.

وهذه السيرة المدّعاة وإن كانت مقبولةً في الجملة غير أنّه لا يمكن الجزم بها بنحو القضية المطلقة الشاملة لصاحب اليد الكافر أيضاً. كيف ؟ وهناك قرائن في بعض الروايات تدلّ على تحرّج الشيعة من المسلمين غير الشيعة في ما تحت أيديهم من الجلود، بل تقدّم في رواية عبد الرحمان بن الحجّاج ما قد يدلّ على عدم حجّية إخبار صاحب اليد المسلم المستحلّ، فضلاً عن صاحب اليد الكافر.

الأمر السادس : قد يدّعىٰ أمارية يد الكافر على كون الشيء ميتة. ويستدلّ على ذلك بمفهوم قوله : « إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس »[٢] الدالّ على ثبوت البأس والمحذور على تقدير كون صاحب اليد كافراً.

---

(١) المصدر السابق : ٤٩٢، الحديث ٧.

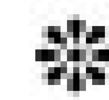
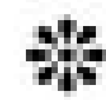
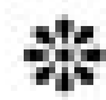
(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩١، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

وكذا ما يوجد في أرض المسلمين مطروحاً إذا كان عليه أثر الاستعمال(١)، ولكنّ الأحوط الاجتناب.

مسألة (٧): ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد في أرضهم محكوم بالنجاسة(٢)، إلّا إذا علم سبق يد المسلم عليه(٣).

---

وفيه: أنّ المفهوم هو انتفاء الحكم بانتفاء الشرط، أي: ثبوت نقيضه، لا ثبوت ضدّه. وعليه فلو كان المستفاد من هذه الرواية أنّها بصدد جعل الأمارية لليد إذا كانت لمسلمٍ فمفهومها هو عدم الأمارة على التذكية في فرض كون صاحب اليد كافراً، بحيث يرجع إلى الأُصول العملية في المورد، لا أمارية يد الكافر على كونه ميتة.

(١) وجه التقييد هو دفع احتمال أن تكون فريسة حيوان، فإنّ مجرّد الطرح في أرض المسلمين لا يكون أمارةً على التذكية، وإنّما الأمارة هي اليد المستعملة، والتي يستكشف إسلام صاحبها بغلبة المسلمين على تلك الأرض.

(٢) لا من جهة أمارية ذلك على العدم، بل من أجل الأُصول العملية، وقد عرفت[1] أنّ مقتضاها الطهارة وعدم التذكية. فلابدّ من التفصيل بين آثار النجاسة فلا ترتّب، وآثار عدم التذكية ـ كحرمة الأكل والصلاة فيه ـ فترتّب.

(٣) باعتبار أماريتها على حدٍّ أمارية يد المسلم المباشر، ولا معنى لفرض الأمارية في يد الكافر اللاحق كي يدّعىٰ تعارض الأمارتين والرجوع إلى استصحاب عدم التذكية.

---

(١) في الصفحة ١٧٣.

مسألة (٨) : جلد الميتة لا يطهر بالدبغ[١].

---

[فروع وتطبيقات :]

(١) اختلف الفريقان : الإمامية ومشهور العامّة في طهارة جلد الميتة بالدبغ، وقد أجمعت الإمامية على عدم طهارته بذلك، عدا ماينسب إلى ابن الجنيد[١] من المتقدّمين، وما استنتج[٢] من الفقيه، حيث نقل الصدوق رواية[٣] تدلّ على طهارة الميتة، وباعتبار وضوح عدمها فُسّر بالحمل على طهارتها بالدبغ، إلّا أنّ مثل هذه النسب لعلّها لا تضرّ بحصول مقدارٍ معتدٍّ به من اتّفاق الطائفة.

وقد يستدلّ على مطهّرية الدبغ بروايات :

منها : رواية الفقه الرضوي : «دباغة الجلد طهارته»[٤].

ودلالتها على مطهّرية الدبغ واضحة.

ومنها : خبر الحسين بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام : في جلد شاةٍ ميتةٍ يدبغ فيصبّ فيه اللبن أو الماء فأشرب منه وأتوضّأ ؟ قال : «نعم» وقال : «يدبغ فينتفع به، ولا يصلّىٰ فيه»[٥].

وهي أيضاً واضحة الدلالة على الطهارة، إذ لو كان نجساً بعد الدبغ لتنجّس

---

(١) نسبه العلّامة في مختلف الشيعة ١ : ٥٠١.

(٢) كما استنتج في مدارك الأحكام ٢ : ٣٨٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١ : ١١، الحديث ١٥. ووسائل الشيعة ٣ : ٤٦٣، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٤) فقه الرضا : ٤١.

(٥) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٨٦، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٧.

الماء أو اللبن بملاقاته.

ومنها: رواية الصدوق، قال: سئل الصادق عليه السلام عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه؟ فقال: «لا بأس بأن تجعل فيها ماشئت من ماءٍ أو لبنٍ أو سمنٍ، وتتوضّأ منه وتشرب، ولكن لا تصلّي فيها»[١].

وهي وإن كانت مطلقةً من حيث الدبغ إلّا أنّ الوضوح والتسالم على نجاسة الميتة في نفسها يكون قرينةً على إرادة المدبوغ، خصوصاً وأنّ الجلد من غير الدبغ لا يتّخذ زقّاً للاستعمال وحفظ اللبن أو السمن فيه.

هذه روايات الطهارة، والعمدة منها رواية الحسين بن زرارة؛ لسقوط الباقي سنداً.

وقد عورضت هذه الروايات بطائفةٍ أُخرىٰ من الروايات ادُّعي دلالتها على النجاسة، من قبيل رواية محمد بن مسلم، قال: سألته عن جلد الميتة أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: «لا، وإن دبغ سبعين مرّةً»[٢].

ورواية عليّ بن أبي المغيرة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: «لا». قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بشاةٍ ميّتةٍ فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها (بجلدها)؟ فقال: «تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوجة النبيّ صلى الله عليه وآله، وكانت شاةً مهزولةً لا ينتفع بلحمها، فتركوها حتّى ماتت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها، أي تذكّى»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٣، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٠١، الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: ٥٠٢، الحديث ٢.

ولا يقبل الطهارة شيء من الميتات سوى ميّت المسلم فإنّه يطهر بالغسل (١).

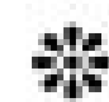
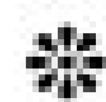
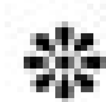
---

ومنها: رواية عبد الرحمان بن الحجّاج المتقدّمة، والتي جاء فيها: أنّ «أهل العراق استحلّوا الميتة، وزعموا أنّ دباغه ذكاته، ثمّ لم يرضوا حتّى أن كذبوا في ذلك على رسول الله ﷺ!»[١].

غير أنّ المتيقّن ثبوته بمثل هذه الروايات إنّما هو نفي كون الجلد مذكّىً بالدبغ، بحيث ترتّب سائر آثار التذكية عليه بما فيها جواز الصلاة، لا نفي الطهارة عن الجلد المدبوغ.

ورواية الحسين بن زرارة لا تثبت كون الجلد المدبوغ مذكّى، بل تثبت طهارته وجواز الانتفاع به في غير الصلاة، فلا تقع طرفاً للمعارضة، اللهمّ إلّا مع إطلاق المنع عن الانتفاع بالميتة في رواية عليّ بن أبي المغيرة الشامل بإطلاقه للجلد المدبوغ، إلّا أنّ بالإمكان حمل المنع على الكراهة جمعاً إن لم يفرض التقييد.

فلو لوحظت الروايات وحدها لكان إثبات نجاسة المدبوغ بها لا يخلو عن إشكال، غير أنّ التسالم على المسألة وارتكاز موقف الطائفة منها في مقابل موقف الآخرين يوجب تعذّر المصير إلى الحكم بالطهارة.

(١) تمسّكاً بالروايات المفصّلة، كرواية إبراهيم بن ميمون، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ يقع ثوبه على جسد الميت؟ قال: «إن كان غسّل الميّت

---

(١) تقدّمت في الصفحة ١٨٠.

فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، وإن كان لم يغسّل فاغسل ما أصاب ثوبك منه، يعني إذا برد الميّت»[١].

فإنّ نفي غسل الملاقي يكون إرشاداً إلى عدم نجاسة الملاقَى، كما يكون الأمر بغسله إرشاداً إلى نجاسته.

وكذلك رواية محمد بن الحسن الصفّار، قال: كتبت إليه: رجل أصاب يده أو بدنه ثوب الميّت الذي يلي جلده قبل أن يغسل، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه؟ فوقّع: «إذا أصاب يدك جسد الميّت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل»[٢].

وقد تضعف الرواية الأُولى سنداً بإبراهيم بن ميمون الذي لم يثبت توثيقه، ويندفع ذلك بثبوت وثاقته لرواية البجليّ عنه.

وأمّا الرواية الثانية فقد يناقش في دلالتها على نفي النجاسة بأحد وجهين:

الأوّل: إجمال كلمة «الغسل»، وتردّدها بين الغسل والغُسل بالمعنى الرافع للحدث، وعلى التقدير الثاني يكون مفهوم الرواية عدم وجوب غسل المسّ لو كان الميّت مغسَّلاً، وهو أجنبيّ عن محلّ الكلام.

وهذه المناقشة يمكن دفعها باستظهار إرادة الغسل الخبثيّ لا الحدثيّ من الكلمة، بقرينة أنّ السائل إنّما سأل عن غسل اليدين والبدن، ولابدّ من حمل الجواب على معنىً يكون معه مطابقاً للسؤال.

الثاني: إنكار المفهوم في الرواية؛ لأنّ الشرطية مسوقة لتحقّق الموضوع ـ وهو أصل الإصابة ـ فلا دلالة فيها على نفي لزوم الغسل في فرض إصابته

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦١، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٩٠، الباب ٤ من أبواب غسل مسّ الميّت، الحديث ٥.

مسألة (٩) : السقط قبل ولوج الروح نجس، وكذا الفرخ في البيض[١].

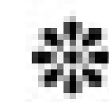
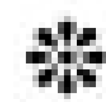
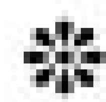
---

بعد الغسل.

ويرد عليه : أنّ الشرط هو الإصابة الخاصّة الواقعة قبل تغسيل الميّت، وفرض عدمها في طرف المفهوم يلائم مع الإصابة بعد الغسل، فلا يكون النفي بلحاظ ذلك من السالبة بانتفاء الموضوع، بل يتمّ المفهوم.

هذا، مضافاً إلى إمكان التمسّك بمفهوم القيد والوصف لقوله : «قبل أن يغسل»؛ لأنّ أخذ القيد ولو بنحو الوصف يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء ولو في الجملة، وحيث لا نحتمل فقهياً الفرق في حالات ما بعد التغسيل يثبت المطلوب.

وإضافةً إلى كلّ ذلك : يمكن فهم الحكم بطهارة الميّت المغسّل عرفاً من نفس أدلّة تغسيل الميّت، على ما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

(١) لا إشكال في نجاسة السقط بعد ولوج الروح، وكذا الفرخ في البيض؛ لكونه ميتةً، وإنّما الكلام فيهما قبل ولوج الروح، وقد أفتىٰ الماتن ﷺ بالنجاسة فيهما أيضاً .ويمكن أن يقرّب ذلك بأحد وجوه :

الأوّل :التمسّك بمطلقات نجاسة الميتة بدعوى صدقها عليهما عرفاً ، وذلك بتقريب : أنّ الموت هو عبارة عن فقد الحياة بمعناها الأعمّ الشامل للحياة الشأنية القريبة من الفعل أيضاً ، الموجودة في هذا السقط قبل سقوطه.

وهذا أحسن من تقريب المقصود، بدعوى : أنّ التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة، فالموت هو عدم الحياة في ما من شأنه الحياة، فلا يشترط

في صدق عنوان الموت سبق الحياة، إذ ما لم تعمّم الحياة للحياة الشأنية لا يمكن الالتزام بذلك، وإلّا للزم صدق عنوان الميتة على الجنين قبل أن يكون سقطاً أيضاً؛ لعدم الحياة الفعلية فيه، ومع تعميم الحياة للشأنية لا يتوقّف تتميم المدّعىٰ على إنكار دخل الحياة السابقة وارتفاعها في عنوان الموت، كما هو واضح.

وهذا الوجه وإن كان متيناً صغرىً لكنّه ممنوع كبرىً، إذ لا يوجد لدينا مطلقات تدلّ على نجاسة كلّ ميتةٍ كي يرجع إليها، وإنّما هي روايات متفرّقة في موارد مختلفةٍ كلّها من الموت بعد ولوج الروح وفعليتها، واحتمال الفرق بينها وبين المقام موجود عقلاً وعرفاً.

ودعوى: التمسّك بإطلاق كلمة «الجيفة» في رواية حريز، عن الصادق عليه السلام «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا توضّأ منه ولا تشرب»[1]، حيث دلّت بإطلاقها على نجاسة كلّ جيفة، وهو شامل للجنين الذي لم تلجه الروح.

مدفوعة: بأنّ هذه الرواية ليست مسوقةً لبيان نجاسة الميتة، وإنّما هي مسوقة لبيان حكمٍ آخر هو اعتصام الماء وعدم انفعاله إلّا بالتغيّر، فلا يكون في مقام البيان من ناحية النجاسة ليتمسّك بإطلاقها، ولذا عبّر بالجيفة، وهو عنوان كما ينطبق على الميتة ينطبق على المذكّىٰ الطاهر أيضاً.

الثاني: التمسّك بروايات الحبالة الدالّة على نجاسة القطعة المبانة من الحي، بدعوى: أنّ السِقط قبل الولوج قطعة مبانة من الحيّ عرفاً، فتشمله رواياتها.

وفيه: أنّ السقط قبل الولوج ـ فضلاً عن الفرخ ـ نسبته إلى أُمّه نسبة البيض

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

إلى الأصل، لا نسبة الجزء المفصول من الحيّ إلى أصله، وروايات القطعة المبانة كلّها واردة في ما يكون من قبيل الثاني، والتعدّي منه إلى المقام ممّا لا يحتمله العقل ولا العرف، ولو سلّمت جزئية السقط فلا إطلاق في روايات القطعة المبانة لمثل ذلك الجزء.

الثالث: الاستدلال بالحديث المستفيض: «ذكاة الجنين ذكاة أُمّه»[1].

بتقريب: أنّها تدلّ على أنّ الجنين يكتسب من أُمّه عنوان الذكاة والميتة، فإذا ماتت الأُمّ حتف أنفها كان الجنين ميتةً أيضاً، وبما أنّه لا يحتمل الفرق بين جنينٍ ماتت أُمّه وبين غيره فقهياً ـ بل ولا عرفاً ـ يحكم بنجاسته مطلقاً.

وبتقريبٍ آخر: أنّ قوله عليه‌السلام: «ذكاة الجنين ذكاة أُمّه» ينحلّ إلى قضيتين:

إحداهما: مقدّرة، وهي أنّ الجنين بحاجةٍ إلى التذكية.

والثانية: مصرَّح بها، وهي أنّ تذكيته بتذكية أُمّه، لا بذبحه مستقلاًّ بالنحو المخصوص، فيستدلّ بالقضية الأُولى على أنّ الجنين ما لم يذكَّ ولو بذكاة أُمّه يعتبر ميتةً.

ويرد على التقريب الأوّل: أنّ غاية ما تدلّ عليه الرواية أنّ ذكاة الجنين إنّما تحصل بذكاة أُمّه، فمع عدم تذكية الأُمّ لا يكون الجنين مذكّى، لكنّ ذلك لا يكفي لإثبات كونه ميتةً؛ لأنّ كون شيءٍ ميتةً يتقوّم بموته وعدم تذكيته معاً، والكلام في المقام إنّما هو في صدق عنوان الموت وعدمه، لا في حصول التذكية له مع الفراغ عن كونه ميّتاً.

ويرد على التقريب الثاني: أنّ القضية الأُولى المقتنصة لمّا لم يكن الحديث مسوقاً لبيانها فلا يمكن التمسّك بإطلاقه من هذه الناحية، فلا يستفاد من الرواية

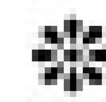
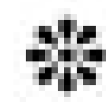
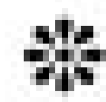
---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٣٦، الباب ١٨ من أبواب الذبائح، الحديث ١٢.

مسألة (١٠): ملاقاة الميتة بلا رطوبةٍ مسريةٍ لا توجب النجاسة على الأقوى، وإن كان الأحوط غسل الملاقي، خصوصاً في ميتة الإنسان قبل الغسل (١).

---

عرفاً سوى قضيةٍ شرطية، وهي: أنّ الجنين كلّما احتاج إلى تذكيةٍ فذكاته ذكاة أُمّه، وليس متعرِّضاً مباشرةً لإثبات حاجة الجنين إلى التذكية ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية.

(١) تارةً يتكلّم في ملاقاة ميتة غير الإنسان بلا رطوبةٍ مسرية. وأُخرى في ملاقاة ميتة الإنسان.

أمّا ميتة غير الإنسان فقد يدّعىٰ إطلاق روايات الغسل منها لصورة الجفاف أيضاً، من قبيل رواية عمّار: «إغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ»[١]. ورواية قاسم الصيقل، قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: أنّي أعمل أغماد السيوف من جلود الحُمُر الميّتة، فتصيب ثيابي فأُصلّي فيها؟ فكتب عليه السلام إليَّ: «اتّخذ ثوباً لصلاتك»[٢].

وفيه: أنّ ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً ومتشرّعياً تصلح أن تكون كالقرينة المتّصلة بالخطاب، الصارفة له سؤالاً وجواباً إلى فرض الرطوبة، بعد افتراض أنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى النجاسة، وليس أمراً تعبّدياً.

ثم إنّه ربّما يمنع عن الإطلاق المذكور ـ على فرض تماميته في نفسه ـ بمثل

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٧، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

صحيحة عليّ بن جعفر : عن الرجل يقع ثوبه على حمارٍ ميّتٍ هل تصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله ؟ قال : «ليس عليه غسله ، وليصلِّ فيه ، ولا بأس»[1]. وموثّقة ابن بكير : «كلّ يابسٍ ذكي»[2].

أمّا الصحيحة فلو فرض إطلاقها كانت معارضةً مع المطلقات السابقة ، فإمّا أن يحكم بتساقطهما والرجوع بعد ذلك إلى مادلّ على سراية النجاسة من الميتة في صورة الرطوبة ، أو يقال بانقلاب النسبة بينها ـ بعد إخراج صورة الرطوبة منها ـ وبين المطلقات المتقدّمة ، فتتقيّد بها ، وتكون النتيجة هو التفصيل بين صورتي الجفاف والرطوبة أيضاً بناءً على كبرى انقلاب النسبة .

إلّا أنّ في النفس من إطلاقها شيئاً ، فإنّ ما أشرنا إليه من ارتكازية عدم السراية مع الجفاف عرفاً يتحكّم فيها أيضاً ، ويصرف السؤال إلى فرض الرطوبة بحيث لا يمكن تخصيص نظر السائل فيها بفرض الملاقاة مع الجفاف ، ومعه تكون الرواية من أدلّة طهارة الميتة . ولابدّ حينئذٍ من إعمال قواعد التعارض بينها وبين أدلّة نجاستها .

وأمّا الرواية الثانية فهي وإن كانت بحسب اللفظ أعمّ من وجهٍ مع المطلقات المتقدّمة إلّا أنّها تتقدّم : إمّا بنكتة النظر والحكومة ، حيث إنّها تفترض الفراغ عن ثبوت النجاسة والسراية بنحو القضية المهملة ، وتستثنى منها صورة اليبوسة . أو باعتبارها عموماً أداتيّاً فيتقدّم على الإطلاق الحكمي .

غير أنّ الاستناد إلى هذه الرواية للمنع عن تلك المطلقات في غير محلّه

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٤٢ ، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٣٥١ ، الباب ٣١ من أحكام الخلوة ، الحديث ٥ ، وفيه : «كلّ شيءٍ يابس ذكي» .

أيضاً ؛ لأنّه موقوف على أن يكون النظر فيها إلى نفي المحذور في صورة الملاقاة مع الجفاف، وهو خلاف الظاهر، فإنّ الرواية جاءت بالنحو التالي : قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام : الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط، قال : «كلّ شيءٍ يابس ذكي».

وكما يمكن أن يكون نظر السائل إلى الاستفهام عن سراية النجاسة من اليابس كذلك يمكن أن يكون نظره إلى التعرّف على مطهّرية المسح بالحائط، وكونه استنجاءً شرعياً، خصوصاً بعد معروفية الفتوى بكفاية المسح بالأحجار إلى حدِّ الإنقاء في موضعي البول والغائط معاً بين العامّة، فيكون الجواب ظاهراً في طهارة الموضع، ولا أقلّ من احتمال ذلك على نحوٍ يوجب الإجمال.

فالأوْلىٰ الاستناد في الحكم بعدم لزوم غسل الملاقي مع الجفاف إلى ما قلناه من عدم تمامية الإطلاق في نفسه.

وأمّا ملاقي ميتة الإنسان مع الجفاف ـ فبعد الفراغ عن نجاستها قبل الغسل، وتنجيسها لملاقيها على حدِّ سائر النجاسات ـ ربّما يدّعىٰ أشدّيّتها في النجاسة من غيرها، بحيث يجب غسل ملاقيها مع الجفاف أيضاً.

وذلك : إمّا استناداً إلى إطلاق بعض روايات النجاسة، كرواية الحلبي : سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميّت ؟ فقال : «يغسل ما أصاب الثوب»[(١)].

أو استظهاراً من التوقيعين الواردين فيما إذا مات الإمام أثناء الصلاة وزحزح عن محلّه، وأنّه «ليس على من مسّه إلّا غسل اليد»[(٢)]. مع وضوح أنّ الغالب في مثل هذه الفروض الجفاف وعدم الرطوبة على نحوٍ لا تصلح رواية

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٢٩٦، الباب ٣ من أبواب غسل مسّ الميّت، الحديث ٤ و ٥.

مسألة (١١) : يشترط في نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده، فلو مات بعض الجسد ولم تخرج الروح من تمامه لم ينجس (١).

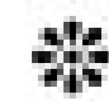
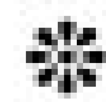
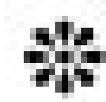
---

ابن بكير لتقييدها بصورة الرطوبة بملاك الحكومة لو سلمت عن المناقشة في نفسها؛ لأنّ ندرة فرض الرطوبة تجعل هذا التقييد غير عرفي.

كما أنّه مع الندرة المذكورة لا يفيد ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف في التقييد، بل يكون ظهور التوقيعين ردعاً عن الارتكاز المذكور.

وفيه : أنّ كلا المستندين غير تامٍّ، إذ رواية الحلبي لو فرض استفادة النجاسة منها لا غسل مايعلق بالثوب من الميتة ـ وقد تقدّم الكلام عن ذلك في بحث نجاسة ميتة الإنسان[١] ـ فذلك بملاك استظهار أنّ الإصابة توجب سراية أثرٍ من النجس إلى ملاقيه ـ بحسب النظر العرفيّ ـ يتخلّص منه بالغسل. ومن الواضح أنّ ذلك لا يكون إلّا مع فرض الرطوبة دون الجفاف.

وأمّا التوقيعان فهما ساقطان سنداً، مضافاً إلى أنّه لو تمّ سندهما وسلّمنا عدم إمكان تقييدهما بفرض الرطوبة وظهورهما عرفاً في فرض الجفاف باعتباره الفرض المتعارف يصبح ارتكاز عدم سراية النجاسة مع الجفاف قرينةً على كون الأمر بالغسل تعبّدياً على نحوٍ يوجب ظهوره في ذلك، أو سقوط ظهوره في النجاسة على أقلّ تقدير.

(١) إذ مطلقات نجاسة الميتة من الحيوان لاتشمل الجسم الذي مات بعضه؛ لأنّه ليس بحيوانٍ ميّت. كما لاتشمل الجزء الفاقد للحياة منه أيضاً، وإنّما حكمنا

---

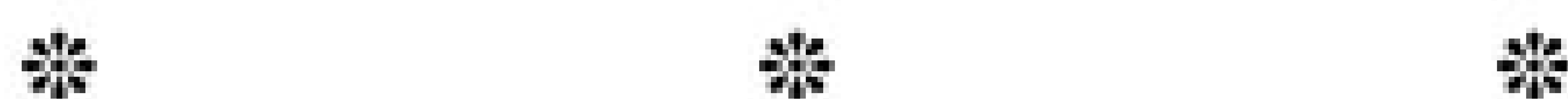
(١) تقدّم في الصفحة ١٠٥.

مسألة (١٢): مجرّد خروج الروح يوجب النجاسة وإن كان قبل البَرد، من غير فرقٍ بين الإنسان وغيره[١].

نعم، وجوب غسل المسّ للميّت الإنسان مخصوص بما بعد بَرده.

---

بنجاسة الجزء المبان لرواياتٍ خاصّة، وهي واردة في صورة الانفصال، ولا يمكن التعدّي منه إلى فرض بقاء الجزء متّصلاً بما فيه الحياة، فيحكم بطهارته على القاعدة.



(١) لا إشكال في وجود الإطلاق في دليل نجاسة الميتة لِمَا قبل البرد، غير أنّه توهّم دلالة بعض الروايات على عدم نجاسة ميتة الإنسان بالخصوص قبل برده، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «مسّ الميّت عند موته وبعد غسله، والقُبْلة ليس بها بأس»[١].

والاستدلال بالفقرة الأُولى منها بتقريب: أنّ المقصود من المسّ عند الموت هو المسّ في اللحظات الأُولى بعد الموت، التي هي لحظات ما قبل البرد عادةً، ولا يراد منه مسّه في لحظات النزع وقبل الموت، لأنّه فرض أنّ المسّ مسّ للميت الذي لا يكون إلّا مع استقرار الموت، وقد نفىٰ الإمام عليه السلام البأس عنه مطلقاً غَسلاً وغُسلاً، فيدلّ على عدم النجاسة، وإلّا كان لابدّ من الأمر بالغسل في صورة الرطوبة.

والغريب أنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أجاب على الاستدلال بهذه الرواية: بأنّها مطلقة شاملة لصورتي الجفاف والرطوبة، فنقيّدها بصورة الجفاف بمثل رواية

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٩٥، الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

الحلبيّ المتقدّمة في غسل ما أصاب الثوب من الميّت، المختصّة بصورة الرطوبة انصرافاً، أو بعد تقييدها بما دلّ على أنّ كلّ يابسٍ ذكيّ[١]!

مع أنّ مثل رواية الحلبيّ لا تكون أخصّ مطلقاً من الصحيحة، حتّى لو اختصّت بفرض الرطوبة انصرافاً؛ لأنّها مطلقة من ناحية ما قبل البرد وما بعده، والصحيحة مخصوصة بفرض ما قبل البرد، فالنسبة عموم من وجه.

فلو فرض تمامية دلالة الصحيحة كان لابدّ من إيقاع التعارض بينها وبين ما دلّ على النجاسة، ثمّ التساقط والرجوع إلى قاعدة الطهارة، أو تقديم الصحيحة بملاك النظر والحكومة المستفادة من لسان الاستثناء فيها.

إلّا أنّ الشأن في أصل دلالتها على نفي النجاسة؛ لقوّة احتمال أن تكون الجهة المنظور فيها هو المحذور في مسّ الميّت بما هو مسّ، المستوجب لحكم الغسل، وهو الذي كثر السؤال عنه في الروايات؛ ولذلك لم تفرض الرطوبة فيها أيضاً، مع أنّها شرط في السراية لو كان الملحوظ حيثية الخبث والنجاسة.

وقد يستدلّ على الطهارة قبل البرد بما ورد في ذيل رواية إبراهيم بن ميمون المتقدّمة، الآمرة بالغسل من قوله: «يعني إذا برد الميّت»، فإنّ ذلك يدلّ على عدم لزوم الغسل قبل البرد، وهو دالّ على الطهارة، ولا يضرّ عدم ورود الذيل المذكور في أحد طريقي الكلينيّ للرواية؛ لأنّ الطريق الذي تجرّد فيه متن الرواية عن هذا الذيل ضعيف بسهل بن زياد، بخلاف الطريق المشتمل على الذيل.

---

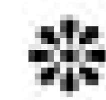
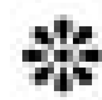
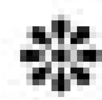
(١) التنقيح ١: ٥٥٣.

مسألة (١٣) : المُضغَةُ نجسة (١)، وكذا المَشِيمَة (٢)، وقطعة اللحم التي تخرج حين الوضع مع الطفل.

---

إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ لو سلّم أنّ هذا الذيل جزء من الرواية، وليس من الراوي بلحاظ كلمة «يعني» التي توجب على الأقلّ الاحتمال الموجب للإجمال على نحوٍ يسقط الاستدلال.

فالصحيح: ما عليه المشهور وأفتىٰ به الماتن ﷺ من عدم الفرق في النجاسة بين ما قبل البرد وبعده.

(١) المُضغة: مرحلة من مراحل تكوّن الجنين، وهي تدخل تحت مسألة السقط قبل ولوج الروح، والحكم بنجاستها مبنيّ على الحكم بنجاسته.

(٢) وهي كيس يدخل فيه الجنين، أو بُرْقع على وجهه، والحكم بنجاسته مبنيّ: إمّا على القول بكونه جزءاً من الأُمّ فيكون من القطعة المبانة من الحيّ. أو على القول بكونه جزءاً من الجنين فينجس أيضاً، بناءً على القول بصدق الميتة عليه لو مات.

وكلا الأمرين محلّ تأمّل؛ لأنّ نسبتها إلى الأُمّ كنسبة البيضة إلى الدجاجة، وإلى الجنين نسبة الظرف إلى المظروف، لا الجزء إلى الكلّ، فيشكل التمسّك فيها بأدلّة النجاسة، لا بروايات نجاسة الميتة؛ لعدم صدقها مستقلّاً عليه، ولا بروايات القطعة المبانة.

نعم، لو انفصلت عن الأُمّ قطعة لحمٍ من بدنها مع الطفل فلا إشكال في شمول روايات القطعة المبانة لها.

مسألة (١٤) : إذا انقطع عضو من الحيِّ وبقي معلّقاً متّصلاً به طاهر ما دام الاتّصال، وينجس بعد الانفصال. نعم، لو قطعت يده ـ مثلاً ـ وكانت معلّقة بجلدةٍ رقيقةٍ فالأحوط الاجتناب(١).

مسألة (١٥) : الجند المعروف كونه خصية كلب الماء إن لم يعلم ذلك واحتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر وحلال، وإن علم كونه كذلك فلا إشكال في حرمته لكنّه محكوم بالطهارة؛ لعدم العلم بأنّ ذلك الحيوان ممّا له نفس سائلة(٢).

---

(١) الحكم بالطهارة في العضو غير المنفصل إذا اعتبر جزءاً من الحيّ واضح، فإنّه ليس ميتةً مستقلّاً، ولا تشمله روايات القطعة المبانة. وأمّا العضو المقطوع بنحوٍ لا يعدّ جزءاً من الحيّ فالحكم بنجاسته مبنيّ على القول بعدم الفرق بينه وبين مورد روايات الحبالة والقطعة المبانة، وهو ممّا لا جزم به في أكثر الفروض.

وعليه فلا فرق بين صورتي اعتبار المنقطع جزءاً من الحيّ وعدمه إلّا من ناحية إمكان إثبات الطهارة في صورة كونه جزءاً من الحيّ، بالدليل الاجتهاديّ الدالّ على طهارة ذلك الحيوان، الشامل بإطلاقه لتمام أجزائه.

اللهمّ إلّا أن يمنع ذلك أيضاً بدعوى: أنّ نظر ذلك الدليل الاجتهاديّ إلى نفي النجاسة الذاتية للحيوان، لا إلى نفي النجاسة المحتملة بملاك خروج الروح.

(٢) الجند: مادّة تستعمل في طبخ بعض الحلويّات، ولا يعلم أنّه الجند الحقيقيّ الذي هو خصية كلب الماء. ومع الشكّ يحكم بالطهارة والحلّية تمسّكاً بالأُصول العملية.

وأمّا إذا علم كونه من كلب الماء فيبنىٰ على حرمته وعدم نجاسته.

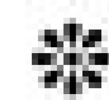
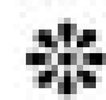
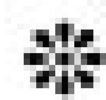
مسألة (١٦) : إذا قلع سِنَّه أو قصّ ظفره فانقطع منه شيء من اللحم فإن كان قليلاً جدّاً فهو طاهر[١]، وإلّا فنجس.

مسألة (١٧) : إذا وجد عظماً مجرّداً وشكّ في أنّه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة[٢].

---

أمّا الحرمة فلعدم حلّية كلب الماء، بل الجند باعتباره خصيته حرام حتّى لو كان من مأكول [اللحم].

وأمّا عدم النجاسة فلعدم المقتضي له، لا من ناحية الكلبية، ولا من ناحية الميتة، إذ الكلب النجس هو البرّيّ خاصّةً، والميتة إنّما تكون نجسةً لو كانت ممّا له نفس سائلة، والحيوانات البحرية ادُّعي كونها قاطبةً ممّا لا نفس سائلة لها، والشكّ كافٍ في جريان الأُصول العملية المؤمِّنة.

(١) لاختصاص دليل النجاسة بغير الأجزاء الصغار، على ما تقدّم شرحه[١]، بل وتقدّم أنّ الجزء الصغير لا يمكن الجزم باندراجه في دليل النجاسة حتّى لو كان لحميّاً؛ لأنّه موقوف على إلغاء خصوصيّة الحجم في مورد روايات الحبالة والقطعة المبانة من الحيّ، وهو ممّا لا جزم بإلغائه عرفاً.

(٢) وذلك تمسّكاً بالأُصول المؤمِّنة، وإن كان التمسّك بقاعدة الطهارة بالخصوص في المقام مبنيّاً على القول بجريانها في موارد كون النجاسة المحتملة ذاتيةً، وقد تقدّم الكلام في ذلك[٢].

---

(١) راجع الصفحة ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) راجع الجزء الثاني: الصفحة ٢٢٥ وما بعدها.

حتّى لو علم أنّه من الإنسان ولم يعلم أنّه من كافرٍ أو مسلم(١).

---

(١) تمسّكاً بقاعدة الطهارة ونحوها من الأُصول المؤمِّنة، غير أنّه قد يقرَّب الحكم بالنجاسة بوجوه:

الأوّل: إجراء استصحاب عدم الإسلام:

إمّا بدعوى: أنّ موضوع النجاسة هو من لم يكن مسلماً.

أو بدعوى: أنّ موضوع النجاسة هو الكافر، والكفر أمر عدميّ يقابل الإسلام بتقابل التناقض، فيمكن إثباته بالاستصحاب.

أو بدعوى: أنّ الكفر مقابل للإسلام تقابل العدم والملكة، فهو مركّب من عدمٍ وملكة، والملكة محرزة وجداناً، والعدم محرز بالاستصحاب، فيثبت الكفر الذي هو موضوع النجاسة.

ويرد عليه: أنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت النجاسة، إذ لم ترتَّب النجاسة في أدلّتها ـ على تقدير تماميتها ـ إلّا على الكافر، والكفر عنوان ثبوتيّ متحصّل من العدم والملكة، فلا يثبت باستصحاب العدم إلّا بنحوٍ مثبت، كما لا يثبت عنوان العَمىٰ باستصحاب عدم البصر.

وليس العدم والملكة مأخوذين بنحو التركيب لكي يمكن إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد؛ لأنّ ذلك خلف وحدة المفهوم.

الثاني: إثبات نجاسته من جهة الموت باستصحابٍ حكميٍّ أو موضوعي؛ وذلك أنّ الميّت نجس قبل غسله، والدليل إنّما دلّ على ارتفاع النجاسة بغسل ميّت المسلم، وحيث يشكّ في كونه من مسلمٍ أو كافرٍ فيجري استصحاب بقاء النجاسة المقطوعة بعد الموت، بل ويجري استصحاب عدم كونه مسلماً؛ لنفي طهارته بالغسل أيضاً، وبذلك ينقّح موضوع النجاسة بملاك الموت بقاءً وإن

مسألة (١٨): الجلد المطروح إن لم يعلم أنّه من الحيوان الذي له نفس أو من غيره ـ كالسمك مثلاً ـ محكوم بالطهارة[١].

مسألة (١٩): يحرم بيع الميتة[٢]، لكنّ الأقوى جواز الانتفاع في ما لا يشترط فيه الطهارة.

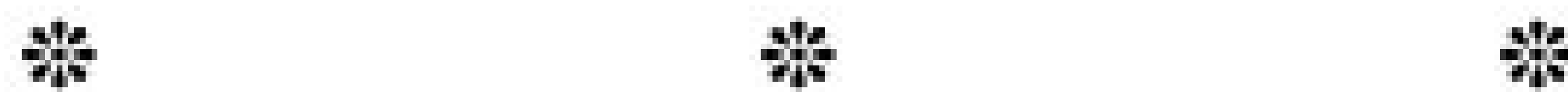
---

لم يمكن إثبات النجاسة بملاك الكفر.

وهذا التقريب صحيح لولا بطلان مبناه، حيث تقدّم[١] في أبحاث الميتة طهارة ما لا تحلّه الحياة من الأجزاء، ومنها العظم.

الثالث: أن يقال: إنّ العظم يعلم بأنّه لاقىٰ مع الرطوبة الأجزاء التي تحلّها الحياة من بدن ذي العظم، وهذا يكفي في الحكم بنجاسته ولو عَرَضاً، ولا مطهّر إلّا الغسل الواقع على المسلم، والمفروض نفي إسلام ذي العظم بالاستصحاب، ومعه لا مجال لقاعدة الطهارة.

ويرد عليه: أنّ النجاسة العَرَضية للعظم معلومة العدم فعلاً؛ لأنّ ذا العظم إن كان كافراً فالعظم نجس ذاتاً، وإلّا فهو طاهر فعلاً؛ لوقوع الغسل المطهّر عليه فلا يمكن إثبات النجاسة العرضية له بالتعبّد الاستصحابي.



(١) قد تقدّم البحث عن هذا الفرع في فروض الشكّ في كون الحيوان ممّا له نفس أم لا[٢].

(٢) الصحيح هو جواز بيعها، حيث تكون لها فائدة محلّلة عقلائية؛ لأنّ

---

(١) راجع الصفحة ١١١.

(٢) تقدّم في الصفحة ١٦١ وما بعدها.

مايستدلّ به على الحرمة : بين ما يكون ضعيف السند أو الدلالة، وبين ما هو مبتلىً بالمعارض. وحتّى رواية البزنطيّ الواردة في أليات الغنم المقطوعة[١] ـ والتي عبّر عنها في بعض الكلمات بالصحيحة ـ ليست تامّةً سنداً؛ لأنّها مرويّة بطريقين :

أحدهما : ابن إدريس في مستطرفات سرائره، عن جامع البزنطي[٢].

والآخر : الحميريّ في قرب الإسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه[٣].

والأوّل ضعيف بعدم معلومية طريق ابن إدريس إلى كتاب الجامع. والثاني ضعيف بعبدالله بن الحسن. و تفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محلّه من المكاسب المحرّمة.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) السرائر ٣ : ٥٧٣.

(٣) قرب الإسناد : ٢٦٨، الحديث ١٠٦٦.

النجاسات

٥

# الدّم

- الدليل على نجاسة الدّم.
- طهارة دم ما لا نفس له.
- طهارة الدّم المتخلّف في الذبيحة.
- فروع في الدّم المشكوك.
- فروع وتطبيقات.

**الخامس** : الدم من كلّ ما لَه نفس سائلة، إنساناً كان أو غيره، كبيراً أو صغيراً(١).

---

**الدليل على نجاسة الدم :**

(١) يقع البحث عن نجاسة الدم في جهتين :

الجهة الأُولى : في إثبات نجاسته بنحو القضية المهملة.

وهي رغم كونها من الوضوح الفقهيّ على مستوى الضروريات قد استدلّ عليها بالكتاب والسنَّة والإجماع.

فمن الكتاب : قوله تعالى : ﴿ قُلْ لا أجدُ في ما أُوحِيَ إليَّ محرّماً على طاعمٍ يَطعَمُهُ إلّا أن يكون مَيتةً أو دماً مسفوحاً أو لحمَ خنزيرٍ فإنّه رجس أو فسقاً أُهِلَّ لغيرِ اللهِ به... ﴾(١).

بناءً على رجوع التعليل بالرجس إلى كلِّ ما سبقه من العناوين، لا خصوص

---

(١) الأنعام : ١٤٥.

لحم الخنزير، وكونه بمعنى النجاسة أو ما يساوقها.

وكلا الأمرين محلّ منع.

أمّا الأوّل فلأنّه لا يمكن الجزم برجوع التعليل إلى غير لحم الخنزير من العناوين لو لم يستقرب من موضعه في السياق ظهوره في ذلك، باعتبار إيراده قبل إكمال تمام العناوين، خصوصاً وقد كان لحم الخنزير موضع الخلاف بين أصحاب الديانات.

وأمّا الثاني فقد يمنع عنه بدعوى: أنّ الرجس معنىً يطلق على الفعل أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿ إنّما الخمرُ والميسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رجسٌ من عملِ الشيطان ﴾[1]. والنجاسة لا يوصف بها إلّا الأعيان. غير أنّ هذا الوجه للمنع غير سديد، إذ مضافاً إلى أنّ مجرّد استعمال الكلمة في معنىً لا يمكن اتّخاذه دليلاً على معناها الحقيقيّ لا شاهد في الآية على إطلاق الرجس على الفعل؛ لقوّة احتمال أن يكون المراد من الميسر والأنصاب والأزلام آلاتها وأدواتها، كالأصنام، والكعاب المستعملة في الرهان، وقد فسّرت بذلك أيضاً في بعض[2] الروايات.

مع أنّه لو فرض إطلاق الكلمة بمعنىً يصحّ انطباقه على الفعل فغايته أنّها ذات معنىً قابلٍ لاتّصاف الفعل والعين معاً به، وهو الأمر المستقبح والمستنكر، كما فسّر به في اللغة. ويكون استفادة الاستقذار منه حينما يطلق على العين باعتباره المساوق مع ذلك المعنى في العين بحسب المناسبات.

---

(١) المائدة: ٩٠.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. ومستدرك الوسائل ١٣: ١١٩، الباب ٢٩ من الأبواب، الحديث ٣ و ٤.

والصحيح في المنع أن يقال : إنّ كلمة «الرجس» لم يثبت لها وقتئذ حقيقة شرعية في النجاسة الشرعية الحكمية، كي تحمل عليه الآية، وإنّما غاية ما يمكن افتراضه، أنه إخبار عن القذارة التكوينية الثابتة عرفاً أيضاً في هذه العناوين، فلا يمكن أن يستدلّ بالآية على النجاسة الشرعية الحكمية، وهذا تشكيك قد أبرزناه حتّى في كلمة «النجس»، المستعملة في صدر الإسلام، كما في قوله تعالى : ﴿ إنّما المشركون نجس ... ﴾[1].

وأمّا السنّة فقد ادُّعي تواترها واستفاضتها على نجاسة الدم، وهي وإن كانت ـ جُلّاً أو كلّاً ـ ليست في مقام بيان أصل النجاسة، وإنّما تبيّن أحكاماً طوليةً متفرّعةً على النجاسة إلّا أنّها تكفي لإثبات القضية المهملة على كلّ تقدير.

وأمّا الإجماع فتوىً وعملاً فلا إشكال في ثبوته على القضية المهملة أيضاً.

**الجهة الثانية :** في نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في عمومٍ أو إطلاقٍ يصلح للرجوع إليه في موارد الشكّ.

والصحيح في هذه الجهة : هو عدم إمكان إثبات النجاسة للدم بنحو القضية المطلقة ؛ لأنّ المعتبر من روايات الباب على قسمين :

الأوّل : ما ورد في موارد خاصّة، كدم الرعاف[2]، والحكّة[3]، والقروح،

---

(١) التوبة : ٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٠، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١. و ٢٦٤، الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١ و ٢ و ٧ و ٨ وغيرها.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣٠، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

والجروح[١]، ونحوها. ومن الواضح عدم الإطلاق فيها إلّا بمقدار ما يلغي العرف من خصوصيات المورد ويساعد على التعدّي.

الثاني: ما ورد الحكم فيه على عنوان الدم بقولٍ مطلق، ولكنّه في سياق بيان ما يتفرّع على نجاسته من الآثار، كروايات[٢] بطلان الصلاة نسياناً أو جهلاً في الدم، أو مع العلم إذا كان أكثر من درهم. وكذلك روايات نزح البئر لو وقع فيه الدم[٣].

وكلّ تلك الروايات لا إطلاق فيها؛ لعدم كونها في مقام البيان من ناحية أصل النجاسة، وإنّما هي ـ بعد الفراغ عن أصل النجاسة ـ في مقام بيان حدود المانعية في الصلاة، أو الاعتصام في البئر، أو غيرهما من الأحكام المتفرّعة.

وقد حاول السيّد الأُستاذ[٤] ـ دام ظلّه ـ استفادة القضية المطلقة من رواية عمّار الساباطي، قال: سئل عمّا تشرب منه الحمامة؟ فقال: «كلُّ ما أُكل لحمه فتوضّأ من سؤره واشرب». وعن ماءٍ شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال: «كلّ شيءٍ من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب»[٥].

لورودها في الدم بقولٍ مطلق، فتصلح أن تكون مرجعاً في مورد الشكّ.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٣، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٠، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢ و ٤. و ٤٧٦ و ٤٧٧، الباب ٤٠ من الأبواب، الحديث ٧ و ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٥٣، الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق.

(٤) التنقيح ٢: ٧ و ٨.

(٥) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

والتحقيق: أنّ السؤال ليس فيه أيّ ظهورٍ في كون الحيثية المسؤول عنها هي حكم الدم نجاسةً وطهارة، إذ لم يذكر الدم في السؤال أصلاً، بل الحيثية الملحوظة: إمّا كون الباز والصقر في معرض التنجّس بالدم والميتة ونحوهما، بعد الفراغ عن نجاسة هذه الأشياء في نفسها، فاقتضت هذه المعرضية السؤال عن سؤرها.

وإمّا الشكّ في جواز استعمال سؤرها في نفسه؛ لاحتمال وجود حزازةٍ في سؤر هذه الحيوانات، كما يناسب صدر الرواية المتكفّل للسؤال والجواب بشأن سؤر الحمامة.

فعلىٰ الأوّل يكون أصل نجاسة الدم مفروغاً عنها في السؤال، ويكون الجواب متّجهاً إلى علاج حكم المعرضية، فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق فيه من ناحية نجاسة الدم في نفسه.

وعلى الثاني يكون الإمام عليه‌السلام في مقام نفي الحزازة عن سؤر هذه الحيوانات، غير أنّه التفت أيضاً إلى محذور الدم، فبيّن عدم جواز استعمال الماء مع رؤية الدم على منقار الطائر.

والرؤية المذكورة إذا حملناها على الطريقية الصرفة كان موضوع عدم الجواز هو وجود الدم على منقار الطائر، وكان عدم الجواز حكماً واقعياً فقد يدّعى حينئذٍ إطلاقه المقتضي لنجاسة كلّ دمٍ إلّا ما خرج بالتخصيص.

وأمّا إذا حملناها على الموضوعية كان موضوع عدم الجواز العلم بالدم، وموضوع الجواز عدم العلم بالدم، لا عدم الدم واقعاً، وهذا يناسب مع حمل الجواز ـ إثباتاً ونفياً ـ على الوظيفة الفعلية، لا الحكم الواقعي.

وحيث إنّ من الواضح أنّ مجرّد إحراز الدم لا يكفي لترتّب الوظيفة الفعلية بعدم الجواز ـ لأنّ الدم بعضه طاهر كما علمنا من الأدلّة الخارجية ـ فلابدّ من

الالتزام بتقييد العلم بالدم بالعلم بكونه من القسم النجس، أو بأنّ المولى جعل وجوده على منقار الطائر المفترس أمارةً شرعيةً على كونه من النجس.

والأوّل يستلزم التقييد بفردٍ نادر؛ لأنّ كون الدم من القسم النجس وإن لم يكن نادراً ولكنّ العلم بذلك في مثل مورد الرواية نادر عادةً، فيتعيّن الثاني.

ومعه يتعذّر الاستدلال بإطلاق الرواية على النجاسة الواقعية لكلّ دم، لأنّه يفترض وجود دمٍ طاهرٍ ودمٍ نجس، ويكون الكلام مسوقاً لبيان الأمارة على أحدهما، لا لبيان نجاسة الدم واقعاً.

ويلاحظ بهذا الصدد: أنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ رغم حمله للرواية على النظر إلى أمارية وجود الدم في المنقار على كونه من النجس استفاد منها الدلالة على نجاسة الدم مطلقاً، مع أنّ النظرين متهافتان.

وقد يدّعى أنّ مجيء الدم مطلقاً في كلام السائلين والرواة قرينة على ارتكازية نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة في أذهانهم.

ويندفع ذلك: بأنّ جُلّ الروايات ـ كما عرفت ـ متّجهة إلى أحكامٍ ثانويةٍ بعد الفراغ عن أصل نجاسة الدم، وفي مثل ذلك لا يريد الراوي بكلمة «الدم» إلّا مجرّد الإشارة إلى ما يعهد نجاسته، فلا يكشف ذكر الكلمة بلا قيدٍ عن الارتكاز المذكور، خصوصاً أنّ طهارة بعض أقسام الدم ـ كالدم المتخلّف ـ من الواضحات عملاً وسيرةً، فمن البعيد افتراض ارتكاز خلافه.

وعليه فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو ما دلّت عليه الروايات، وما يمكن التعدّي عرفاً وإسراء حكم الروايات إليه، وفي غير ذلك يكون مقتضى الأصل هو الطهارة.

ثمّ إنّه ربَّما يتوهّم دلالة بعض الروايات على طهارة الدم بحيث يخيَّل

معارضتها مع روايات النجاسة، من قبيل رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «لو رعفت دورقاً ما زدت على أن أمسح منّي الدمَ وأُصلّي»[١]. والدورق[٢]: اسم مقدار.

حيث إنّها بإطلاقها الشامل لِمَا إذا كان الدم أكثر من درهمٍ بحيث يجب التطهير منه دلّت على كفاية مسح الدم، مع العلم بعدم كفاية زوال العين في التطهير، فيكون ذلك دليلاً عرفاً على طهارة الدم، إذ عدم نجاسة الملاقي دليل على طهارة الملاقىٰ بعد ارتكازية السراية.

إلّا أنّ الظاهر ـ أو المحتمل بنحوٍ يوجب الإجمال على أقلّ تقدير ـ أنّ النظر في هذا الحديث إلى مسألة ناقضية الرعاف للوضوء التي كانت مسألةً معنونةً في الفقه العامّ، وكانت هناك فتوىً عامّيةً فيها بالناقضية، وقد ردع عنها الأئمّة عليهم السلام بهذه الرواية وأمثالها، وعليه فلا يكون قيد المسح مذكوراً فيها قبال الغسل، بل قبال لزوم الوضوء والإعادة.

أضف إلى ذلك: أنّ الرواية لو كانت غير ناظرةٍ إلى تلك المسألة فغايته الإطلاق لِما إذا كان الدم أكثر من درهم، وهذا لا ينافيه عنوان الدورق، فإنّ دم الرعاف يأتي تدريجاً، لا دفعةً بحيث يمكن فيه التحفّظ عن الإصابة بأكثر من درهم، ومعه يمكن التصرّف فيها بقرينة الأدلّة الصريحة في النجاسة: إمّا بحمل عنوان المسح فيها على أنّه في مقابل الوضوء لا الغسل، أو بتقييدها بما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، ويكون ذكر المسح من أجل التحرّز عن التلوث بالدم.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٦٥، الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) الدَوْرَق: مِقدار لما يُشرب، يُكتال به، فارسيّ معرّب. لسان العرب (مادّة درق).

إلاّ أنّ التصرف الأخير مبنيّ على القول بالعفو عن التنجّس بالدم الأقلّ من الدرهم مع زوال العين.

ومن هذه الروايات: ما نقله عليّ بن الوشّاء، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «كان أبو عبد الله عليه السلام يقول في الرجل يدخل يده في أنفه فيصيب خمس أصابعه الدم، قال: ينقيه ولا يعيد الوضوء»[1].

حيث لم يؤمر فيها بالغسل من الدم، فيكشف عن عدم نجاسته.

إلّا أنّ هذه أوضح من سابقتها في ورود المناقشة الأُولى فيها، حيث صرّح فيها بعدم إعادة الوضوء، كما أنّ التنقية بمعنى التنظيف الصادق على الغسل أيضاً، فلا يمكن أن يكون في قباله حتّى يستفاد منها عدم لزوم الغسل، بل عنوان التنقية والتنظيف بنفسه دالّ على قذارة ما ينقى عنه كما هو واضح، فهي على النجاسة أدلّ.

ومن هذه الروايات أيضاً: رواية عبد الأعلى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحجامة أفيها الوضوء؟ قال: «لا، ولا يغسل مكانها؛ لأنّ الحجّام مؤتَمن إذا كان ينظّفه، ولم يكن صبيّاً صغيراً»[2].

حيث اكتفى فيها بالتنظيف، ولم يلزم بالغسل خاصّة.

إلّا أنّ هذه الرواية أوضح من السابقة في كونها من روايات النجاسة لا الطهارة؛ لأنّ المراد من التنظيف فيها الغسل، والمنفيّ لزومه إنّما هو غسل نفس الإنسان لموضع حجامته في مقابل غسل الحجّام، لا أصل الغسل في مقابل غيره.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٦٧، الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٩، الباب ٥٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ولو فرض أنّ التنظيف أُريد منه ما يعمّ غير الغسل أيضا فغايته : دلالتها على كفاية غير الغسل في التطهير، مع الدلالة على أصل نجاسة الدم، ولزوم التطهير منها.

ومن الروايات : رواية أبي حمزة، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «إن أدخلت يدك في أنفك وأنت تصلّي فوجدت دماً سائلاً ليس برعافٍ ففُتَّه بيدك»[١].

فإنّها دلّت على كفاية الفَتّ، وعدم لزوم الغسل.

إلّا أنّ الرواية لا يخلو متنها من تشويش؛ لأنّ الفَتَّ الذي أمر به فيها لا يكون إلّا في الدم الجامد، مع أنّه قيّد الدم بأنّه وجد سائلاً، فالمظنون أنّ الأصل : «وجدته غير سائل»، ومعه لا تكون هناك سراية كي يجب الغسل.

مضافاً إلى أنّها واردة بلحاظ حال الصلاة، فتكون من أدلّة عدم ناقضيّته في الصلاة، فتحمل على الأقلّ من درهم.

ومن جملة الروايات أيضاً : رواية عمّار الساباطي : سألته عن الدُمَّل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلاة؟ قال : «يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض، ولا يقطع الصلاة»[٢].

وتقريب دلالتها : أنّها تشمل بإطلاقها أو ظهورها ما إذا كان في الدُمَّل[٣] دم، وقد حكم بكفاية مسح اليد الملاقية معها بالحائط، فيكون كاشفاً عن عدم نجاسته.

---

(١) وسائل الشيعة ٧ : ٢٤٢، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣٥، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) الدُمَّل : واحد دماميل : القروح. والدُمَّل : الخُراج. لسان العرب، ومجمع البحرين (مادّة دَمَل).

والجواب : أنّ الرواية ناظرة إلى حال الصلاة وناقضية خروج الدم فيها، ومعه فلعلّ إطلاق الحكم المذكور فيها من جهة العفو عن دم الجروح والقروح ولو مع السراية إلى الأطراف كاليد، كما أفتىٰ به بعض[(١)].

ولو فرض عدم ذلك فيحمل إطلاق الرواية على ما إذا كان الدم أقلّ من درهم، كما تقدّم في غيرها.

ومن الروايات : رواية الحلبيّ : سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنع ذلك من الصلاة ؟ فقال : « لا ، وإن كثر ، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله »[(٢)].

حيث نفىٰ لزوم الغسل في دم الرعاف أيضاً ، فيكون دليلاً على طهارة الدم المسفوح.

وفيه : أنّه يحتمل رجوع جملة « ينضحه ولا يغسله » إلى دم الرعاف خاصّة، وبذلك يكون دليلاً على نجاسته ، ولكن يكتفىٰ في التطهير منه إذا كان ضئيلاً بالنضح ، كما يحتمل رجوع ذلك إلى دم البراغيث.

ثمّ إنّ هذه الروايات جميعاً واردة في موارد يقطع فيها بالنجاسة ؛ لأنّها من القدر المتيقّن من نجاسة الدم ، فيكشف عن خللٍ فيها : إمّا سنداً ، أو دلالةً ، أو جهةً ، فلا يمكن الاعتماد عليها حتّى لو تمّ ظهورها في نفسها.

وقد اتّضح من مجموع ما ذكرناه : عدم ثبوت إطلاقٍ يمكن أن يرجع إليه عند الشكّ في نجاسة الدم في كلّ مورد.

---

(١) الحدائق الناضرة ٥ : ٣٠٥، وانظر ذخيرة المعاد : ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣١، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

قليلاً كان أو كثيراً(١).

---

(١) إمّا تمسّكاً بإطلاق رواية عمّار لو قيل بالإطلاق فيها لكلّ دم.

وإمّا باعتبار عدم الفرق عرفاً بين القليل والكثير من حيث النجاسة وإن كان يحتمل الفرق في الآثار، فالقلّة في الكمّ قلّة في النجس، لا في النجاسة. وبضمّ هذا الارتكاز إلىٰ ما دلّ على نجاسة الدم من الروايات التي لا إطلاق لفظيّ لها يستفاد إطلاق النجاسة عرفاً للقليل أيضاً.

وإمّا باعتبار كون الدم القليل مورداً لبعض روايات النجاسة، كما في ما دلّ على نجاسة الدم على منقار الطير فإنّه من القليل عادةً، أو ما ورد من النزح فيما لو وقع قطرات من الدم في البئر، أو ما أُمر فيه بالغسل من الدم أقلّ من الدرهم مع العفو عنه في الصلاة.

نعم، لو فرض الدم قليلاً إلى درجةٍ بحيث لا يكاد يُرىٰ بالعين المجرّدة لخرج بذلك عن صدق مفهوم الدم عليه عرفاً، فلا يكون نجساً؛ باعتبار عدم انطباق عنوان الدم عليه، فإنّ للكمّ والمقدار دخلاً في صدق المفهوم عرفاً.

فالصحيح وفاقاً للسيّد الماتن ﷺ عدم التفصيل في ما يطلق عليه اسم الدم بين قليله وكثيره.

غير أنّ هنا أقوالاً تتّجه إلى التفصيل بين الدم القليل والدم الكثير لابدّ من استعراضها:

القول الأوّل: ما نسب إلى الشيخ(١) ﷺ من التفصيل بين ما يدركه الطرف

---

(١) نسبه في مدارك الأحكام ١: ١٣٩، وراجع المبسوط في فقه الإماميّة ١: ٧، والاستبصار ١: ٢٣، ذيل الحديث ٥٧.

وما لا يدركه. وعنوان ما لا يدركه الطرف لو أُريد به الدم الذي لا يدرك بالطرف لقلّته وضآلته جدّاً فالحكم بطهارته صحيح، ولكنّه ليس تفصيلاً في نجاسة الدم، وإنّما هو من جهة عدم صدق الدم عليه، كما عرفت؛ ولذلك يجري في سائر النجاسات أيضاً؛ لاطّراد النكتة فيها.

وأمّا إذا أُريد به ما يدركه الطرف في نفسه ـ إلّا أنّه باعتبار قلّته وعروض حالةٍ عليه، كوقوعه في الماء واستهلاكه فيه (على ما هو مورد الرواية) عبّر عنه بما لا يدركه الطرف ـ فهو محكوم عليه بالنجاسة، بمقتضى الإطلاق اللفظيّ، أو اللبّيّ الذي نقّحناه في مستهلّ البحث[1]، ولابدّ في الحكم بطهارته من التماس دليلٍ مقيّد.

ومن هنا وقع الاستدلال على الطهارة برواية عليّ بن جعفر المتقدّمة[2] في مسألة انفعال الماء القليل: سألته عن رجلٍ رعف فامتخط، فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضّأ منه»[3].

وقد اعترض جملة من الفقهاء[4] على الاستدلال بالرواية، بإبداء احتمال أن يكون السؤال فيها عن الشبهة الموضوعية لملاقاة الدم مع الماء، حيث لم يفرض في سؤال السائل أكثر من إصابة الدم للإناء لا للماء، وعليه فيحمل جواب

---

(١) في الصفحة ٢٠٥ وما بعدها.

(٢) تقدّمت في الجزء الأوّل: ٤٥٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) منهم الشهيد الثاني في مسالك الأفهام ١: ٢٥ والسيّد في مدارك الأحكام ١: ١٣٩، وصاحب الجواهر في جواهر الكلام ١: ٣٨٩.

الإمام عليه السلام على بيان الحكم الظاهريّ في الشبهة الموضوعية، وتكون الرواية على ذلك أجنبيةً عن محلّ الكلام.

ولكنّ الظاهر عدم وجاهة هذا الجواب؛ لظهور كلام الإمام عليه السلام وكلام السائل معاً في الشبهة الحكمية.

أمّا كلام الإمام فلأنّه أناط الحكم بكون الشيء ممّا يستبين أو لا يستبين، وهذا ظاهر في ملاحظة الاستبانة بما هي صفة وتقدير للشيء نفسه، لا بما هي صفة للمكلّف من حيث إنّه قد يعلم أو يشكّ، فهو من قبيل قوله تعالى: ﴿ **حتّى يتبيَّنَ لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجر** ﴾[1].

وأمّا كلام السائل فهو وإن لم يفرض إلّا إصابة الدم للإناء، غير أنّ قوله عقيب ذلك: «هل يصلح الوضوء منه» مع ظهور السياق في أنّ مرجع الضمير المجرور هو نفس ما أصاب الدم يوجب ظهور الإناء في ماء الإناء، فيكون السؤال عن إصابة الدم لماء الإناء.

والصحيح في المناقشة: أنّ غاية ما يثبت بجواب الإمام عليه السلام هو نفي البأس عن الماء القليل الملاقي مع قدرٍ ضئيلٍ من الدم لا يستبين في الماء. والنتيجة كما يمكن أن تكون بسبب طهارة الدم القليل كذلك يمكن أن تكون من جهة عدم تأثيره في انفعال الماء، ولا معيِّن لإحدى الحيثيّتين قبال الأُخرى إن لم ندَّعِ تعيّن الثانية، باعتبار ما تقدّم من أنّ الكمّية لا دخل لها عرفاً في قذارة القذر، وإنّما يتعقّل العرف دخلها في آثاره وأحكامه.

وقد يقال: بأنّ احتمال كون الملاك في الرواية عدم انفعال الماء القليل منفيّ بأدلّة انفعال الماء القليل، ولكنّ الصحيح: أنّ الرواية إذا بني على حجّيتها فهي

---

(١) البقرة: ١٨٧.

توجب العلم بسقوط تلك الأدلة في موردها: إمّا تخصيصاً، وإمّا تخصّصاً، فلا يمكن التمسّك بها، وتبقى أدلّة نجاسة الدم بلا معارض.

نعم، لو كان مدركنا في نجاسة الدم القليل مثل إطلاق موثّقة عمار، الآمرة بالاجتناب عن الماء الملاقي مع الدم على المنقار صحّ أن يقال: بأنّ الكاشف عن نجاسة الدم القليل إنّما هو إطلاق دليل انفعال الماء الملاقي للدم، ورواية عليّ بن جعفر تدلّ ـ على كلّ التقادير ـ على عدم انفعال الماء الملاقي لدمٍ لا يستبين، وبعد سقوط إطلاق الموثّقة لا يبقى كاشف عن نجاسة الدم القليل.

إلّا أنّ أدلّة نجاسة الدم القليل لم تكن منحصرةً في الإطلاق اللفظيّ لهذه الموثّقة، بل يكفي في الحكم بالنجاسة الرجوع إلى الإطلاقات الحاصلة بقرينة إلغاء خصوصية الكثرة والقلّة عرفاً في سائر الروايات.

القول الثاني[1]: هو القول بطهارة الدم إذا كان أقلّ من درهم، وذلك استناداً إلى روايات العفو في الصلاة عن الدم الذي يكون أقلّ من درهم، إذ كما يكون ترتيب آثار النجاسة على شيءٍ إرشاداً إلى نجاسته كذلك يكون نفيها عنه إرشاداً إلى نجاسته.

وفيه: أنّ روايات العفو تتضمّن بنفسها قرائن متّصلةً تدلّ عل أنّ العفو يعني نفي المانعية لا النجاسة، فقد ورد في بعضها التصريح بالأمر بالغسل إلى جانب الحكم بالعفو[2].

هذا، مضافاً إلى نفي أثر النجاسة، والحكم بالعفو في المقام إن لم ندَّعِ الظهور في كونه بملاك رفع المانعية لا النجاسة ـ باعتبار ما قلناه من الارتكاز

---

(١) المنسوب إلى الإسكافي، راجع المعتبر ١: ٤٢٠.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٠، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

القاضي بعدم تأثير القلّة في قذارة القذر، وإنّما تؤثّر عرفاً في التهاون بآثاره ـ فلا أقلّ من أنّه لا يكون نفي هذا الأثر في خصوص المقام كاشفاً عن عدم النجاسة، بل مجملاً من هذه الناحية، فإنّ كاشفية نفي أثر النجاسة، عن عدمها إنّما يصحّ في المورد الذي لا يتعقّل العرف وجهاً له إلّا عدم النجاسة، كما هو واضح.

القول الثالث[1]: التفصيل بين ما يكون أقلّ من الحِمِّصة فيحكم بطهارته، وما يكون بقدرها أو أكثر فيحكم بنجاسته؛ وذلك استناداً إلى خبر المثنى بن عبد السلام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إنّي حككت جلدي فخرج منه دم، قال: «إذا اجتمع قدر الحمّصة فاغسله، وإلّا فلا»[2].

والاستدلال بها أحسن حالاً من الاستدلال بأخبار العفو في التفصيل المتقدم؛لعدم ورودها في الصلاة كي تحمل على العفو عن المانعية. ولكنّه مع ذلك لا يمكن التعويل عليها، وذلك:

أوّلاً: باعتبار ضعفها سنداً.

وثانياً: أنّ الارتكاز العرفيّ القاضي بأنّ قلّة القذر لا تؤثّر في ارتفاع قذارته وإنّما يمكن أن تؤثّر في تخفيف أحكامه، بنفسه يشكّل قرينةً لبّيةً متصلةً إن لم تستوجب ظهور الرواية في كون الحيثية الملحوظة فيها هي المانعية لا النجاسة، فلا أقلّ من أنّها تستوجب إبطال ظهور نفي الغسل في عدم النجاسة.

وممّا يؤيّد عدم الفرق بين قليل الدم وكثيره في النجاسة: ورود جملة من

---

(١) المنسوب إلى الصدوق، راجع مدارك الأحكام ٢: ٢٨٢ ومن لا يحضره الفقيه ١: ٧٢، ذيل الحديث ١٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٠، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

وأمّا دم ما لا نفس له فطاهر(١)، كبيراً كان أو صغيراً، كالسمك والبقّ والبرغوث.

---

روايات النجاسة في الدم القليل، كموثّقة عمّار[١] الواردة في الدم على منقار الطير، الذي هو أقلّ من قدر الحمّصة عادةً. وروايات[٢] العفو عن الدم أقلّ من الدرهم، مع التأكيد على لزوم الغسل منه.

وهكذا اتّضح أنّ الصحيح ماهو المشهور وأفتى به الماتن ﷺ: من عدم التفصيل في الحكم بنجاسة الدم بين كثيره وقليله.

**[طهارة دم ما لا نفس له:]**

(١) لا إشكال في طهارة دم ما لا نفس له، بناءً على ما حقّقناه في البحث السابق، من عدم وجود مطلقٍ في أدلّة نجاسة الدم، وإنّما هي روايات خاصّة وردت كلّها في موارد الدم المسفوح ممّا له نفس سائلة، واحتمال الفرق بينها وبين المقام موجود، كيف؟! وقد ادّعىٰ بعضهم[٣] أنّه ليس بدمٍ، وإنّما هو رجيع، فيكون الحكم بطهارته على القاعدة الأوّلية.

وإنّما الكلام في ما يدلّ على استثنائه لو فرض الفراغ عن ثبوت الإطلاق، وهو أحد وجوه:

الأوّل: الإجماع المستفيض نقله على الطهارة، ولا يقدح فيه ما ورد

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠ و ٢٣١، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢ و ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٩، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات.

(٣) منهم ابن الجنيد، نقله عنه في مختلف الشيعة ١: ٤٧٤.

في تعبير الشيخ ﵀ في المبسوط[١] من التمثيل للدم المعفوّ عنه في الصلاة بدم البقّ والجراد، وهما ممّا لا نفس له، المشعر بأنّه كدم الرعاف معفوّ عنه وليس بطاهر.

وما ورد في تعبير سلّار[٢] ﵀ من تقسيم النجاسة إلى ثلاثة أقسام: ما تجوز الصلاة في قليله وكثيره، وما لا تجوز الصلاة في قليله وكثيره، وما تجوز في قليله ولا تجوز في كثيره، ومثّل للقسم الأوّل بدم البقّ، ممّا يدلّ على انطباق المقسم ـ وهو النجس ـ عليه أيضاً.

وما ورد في التعبير المنسوب إلى ابن الجنيد[٣] ﵀ ـ من: أنّ كلّ دمٍ نجس، وأمّا دم السمك فليس بدم، وإنّما هو رجيع ـ الدالّ أيضاً على عدم استثناء شيءٍ من أقسام الدم من الحكم بالنجاسة.

فإنّ مثل هذه العبائر لا ينبغي جعلها نقضاً على الإجماع لو تمّ في نفسه؛ لقوّة احتمال أن تكون من المسامحة في التعبير، وكون تمام النظر إلى النتيجة العملية المؤثرة في حال المكلف. ولذلك نرى الشيخ ﵀ بنفسه يصرّح في الخلاف ـ في قبال فتوى العامة بالنجاسة ـ بإجماع الطائفة على الطهارة[٤]، مع أنّ مثل التعبير الذي ذكره في المبسوط يورده في الخلاف[٥] أيضاً.

فالمهمّ إذن ملاحظة نفس الإجماع؛ ليرى أنّه هل يمكن أن يستكشف به

(١) المبسوط في فقه الإمامية ١ : ٣٥.

(٢) المراسم العلويّة : ٥٥.

(٣) نقله عنه في مختلف الشيعة ١ : ٤٧٤.

(٤) الخلاف ١ : ٤٧٦، المسألة ٢١٩.

(٥) الخلاف ١ : ٤٧٦، المسألة ٢٢٠.

حجّة على الطهارة، أم لا ؟

فنقول : إنّ الاستدلال بالإجماع على الطهارة : إمّا أن يكون بلحاظ كاشفيته عن وجود روايةٍ لدى المجمعين واضحة السند والدلالة على طهارة دم ما لا نفس له ؛ باعتبار عدم كون المسألة عقليةً كي يحتمل استنادهم فيها إلى وجوهٍ صناعيةٍ عقلية.

وإمّا أن يكون بلحاظ كشف الاتّفاق عن مركوزية الحكم المذكور في عصر المعصومين عليهم السلام.

وكلا التقريبين قابل للمنع، إذ يرد على الأوّل : أنّه يستبعد وجود روايةٍ واردةٍ بعنوان استثناء دم ما لا نفس له اطّلع عليها اُولئك المجمِعون، ثمّ لم تنقل في شيءٍ من مجاميع الحديث وكتبهم التي ألّفها نفس هؤلاء المجمعين.

أضف إلى ذلك : عدم انحصار المدرك في أن يكون هناك رواية على الطهارة، بل يكفي أن يكون مدرك بعضهم هو عدم الدليل على نجاسة كلّ دم، ومدرك بعضٍ آخرين قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾، الذي وقع الاستدلال به على طهارة غير المسفوح، أو الاستفادة من الروايات الخاصّة الواردة في بعض الموارد.

وبهذا البيان أيضاً يناقش في التقريب الثاني لكاشفية الإجماع، فإنّه مع وجود مثل هذه المدارك المحتملة لا ينحصر وجه الاتّفاق في ارتكاز موروثٍ من الأئمّة عليهم السلام على الطهارة. وعليه فقد لا يحصل من الإجماع المذكور اطمئنان بأنّ الحكم الواقعيّ هو طهارة دم ما لا نفس له ؛ كي يرفع اليد به عن إطلاق النجاسة على القول به.

الثاني : الآية المباركة ﴿ قل لا أجد في ما أُوحِيَ إليّ محرَّماً على طاعمٍ

يَطْعَمُهُ إلَّا أن يكونَ مَيْتةً أو دماً مسفوحاً ﴾[١]، حيث يستدلّ بمفهوم الوصف فيها على حلّية الدم غير المسفوح، وهي تلازم طهارته لا محالة.

ودم ما لا نفس له ليس من المسفوح، إذ المسفوح ما ينصبّ من العرق انصباباً.

وهذه الآية يستدلّ بها أيضاً على طهارة الدم المتخلّف، وسوف تأتي لدى التعرّض لتلك المسألة المناقشات المشتركة على الاستدلال بها في المسألتين، فنقتصر هنا على الإشارة إلى أمرٍ يختصّ بالمقام، وهو: أنّ الاستدلال بالآية موقوف على القول بحلّية دم ما لا نفس له. وأمّا لو أُريد الحكم بطهارته فقط مع كونه حراماً ـ كما هو المعروف ـ فالاستدلال بالآية غير متّجه؛ لأنّ المدلول المطابقيّ لها هو حلّية الدم غير المسفوح، فلو سقط عن الاعتبار لم يثبت مدلوله الالتزاميّ أيضاً.

نعم، لو كان فتواهم بحرمته لا بما هو دم بل باعتباره من الخبائث صحّ الاستدلال بالآية؛ لأنّها تنفي الحرمة بحيثية كونه دماً، فلا ينافي ثبوت الحرمة بملاكٍ آخر.

لا يقال: حمل الآية على الحكم الحيثيّ دون الفعليّ خلاف الظاهر، إذ لا فائدة عرفية فيه.

فإنّه يقال: يكفي صيرورتها فعليةً في بعض الموارد، كما في الدم المتخلّف، ما دام الحكم ثابتاً على العنوان ولم يتصدَّ المولىٰ بنفسه لتطبيقه على هذا الفرد.

الثالث: الروايات المتفرّقة التي ادُّعي استفادة ضابطٍ كلّيٍّ منها، وهو طهارة

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

دم الحيوان الذي ليس له نفس سائلة :

منها : رواية عبد الله بن أبي يعفور : قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في دم البراغيث ؟ قال : « ليس به بأس ». قلت : إنّه يكثر ويتفاحش، قال : « وإن كثر »[١].

وفيه : أنّ التعدّي من موردها ـ وهو البرغوث ـ إلى كلّ الحيوانات التي لا نفس لها ممّا لا يساعد عليه العرف، بل غاية ما يساعد عليه هو التعدّي إلى ما يكون كالبرغوث من الحشرات والحيوانات الصغيرة غير ذات اللحم، لا مثل السمك والتمساح.

ومنها : رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إنّ علياً عليه السلام كان لا يرى بأساً بدم ما لم يذكَّ، يكون في الثوب فيصلّي فيه الرجل، يعني دم السمك »[٢].

وفيه ـ مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً ـ : أنّها تدلّ على العفو عنه في الصلاة، وهو لا يكشف عن الطهارة في مثل الدم، الذي ثبت فيه إجمالاً التفكيك بين النجاسة والمانعية.

ولو سلّم دلالتها على الطهارة فهي مخصوصة بما لم يذَكَّ من الحيوان، أي دم ما لا يحتاج إلى التذكية كالسمك، فلا يمكن التعدّي منه إلى دم محرَّمِ الأكل.

ومنها : رواية محمد بن ريّان، قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام : هل يجري دم البقّ مجرى دم البراغيث ؟ وهل يجوز لأحدٍ أن يقيس بدم البقّ على دم البراغيث

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣٥، الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق : ٤٣٦، الحديث ٢.

فيصلّي فيه، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقّع عليه السلام: «تجوز الصلاة، والطهر منه أفضل»[١].

وفيه ـ مضافاً إلى ضعف الرواية سنداً ـ: أنّ مدلولها المطابقيّ نفي المانعية، وهو لا يكشف عن الطهارة في المقام كما تقدم. ولو سلّم فهي كرواية ابن أبي يعفور، من حيث عدم إمكان التعدّي من موردها إلى كلّ ما لا نفس له.

ومنها: رواية الحلبيّ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب، هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: «لا وإن كثر، فلا بأس أيضاً بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله»[٢].

وفيه: وضوح كون النظر فيها إلى المانعية، بقرينة عطف دم الرعاف عليه. مضافاً إلى ورودها في مثل البرغوث فلا يمكن التعدّي منه إلى كلّ ما لا نفس له.

ومنها: رواية غياث، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام قال: «لا بأس بدم البراغيث والبقّ وبول الخشاشيف»[٣].

وفيه: أنّها كرواية ابن أبي يعفور، من حيث اختصاصها بالبراغيث والبقّ ونحوهما.

وهكذا يتّضح: أنّ هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بشيءٍ منها على حكمٍ كلّيٍّ هو طهارة دم كلّ ما لا نفس له من الحيوانات.

بيد أنّ السيّد الأُستاذ[٤] ـ دام ظلّه ـ حاول الاستناد في إثبات القضية الكلّيّة

---

(١) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٣١، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٣١، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٤) التنقيح ٢: ١٣.

إلى رواية حفص المتقدّمة[١] في أبحاث الميتة، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام أنّه قال: «لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة».

وهي ـ لو صحّ الاستدلال بها ـ عامّة لكلّ حيوانٍ لا نفس له، كما هو واضح.

وقد تقدّم الكلام عن ضعف سندها وإمكان تصحيحه في أبحاث الميتة[٢]، فالمهمّ الآن ملاحظة دلالتها في المقام.

ولا ينبغي الريب في أنّ المتيقن من مدلولها النظر إلى ميتة الحيوان وإفسادها للماء، وعدمه، ولكنّ جملةً من الفقهاء حاول استفادةً أكثر من ذلك من مدلولها، ولهذا وقع الاستدلال بها على طهارة ما يرتبط بالحيوان غير ذي النفس في عدّة مقامات، حيث استدلّ بها على طهارة بوله وخرئه ودمه.

ولا يبعد أن يكون الاستدلال بها على طهارة دمه أحسن حالاً من غيره، باعتبار أنّه يعدّ جزءاً من الميتة، فيشمله إطلاق لا يفسد الماء ميتة ما لا نفس له، وباعتبارها ناظرة إلى أدلّة النجاسة يكون إطلاقها مقدّماً على إطلاق دليل النجاسة.

ولكنّ الصحيح مع ذلك: عدم تمامية الاستدلال المذكور؛ لأنّ غاية مايستفاد منها أنّ ما لا نفس له لا ينفعل الماء بملاقاة ميتته، وهو لا يدلّ على أكثر من نفي النجاسة الناشئة بملاك الموت عنها، فلو فرض إطلاق الميتة لمثل الدم من الأجزاء كان مقتضاه عدم انفعال الماء بملاقاته من حيث كونه ميتة، وأمّا من حيثيةٍ أُخرى ككونه دماً فلا دلالة للحديث على نفيه.

---

(١) تقدّمت في الصفحة ١٥٧.

(٢) تقدّم في الصفحة ١٥٨ ـ ١٥٩.

ولم يتصدَّ الحديث لتطبيق هذا الحكم على ملاقاة الدم بالخصوص كي يدّعىٰ لَغْوِية كون الحكم فيه حيثياً.

كما أنّه ليست فرضية وقوع الميتة في الماء ملازمةً غالباً لملاقاة شيءٍ من دمها كي ينعقد فيها ظهور ـ بدلالة الاقتضاء وصوناً للكلام عن اللغوية العرفية ـ في الحكم الفعليّ.

ودعوى: أنّ المركوز أشدّيّة قذارة الميتة من الدم، فما لا يحكم بنجاسة ميتته أولى بالحكم بطهارة دمه مدفوعة: بأنّ ثبوت ارتكازٍ من هذا القبيل بدرجةٍ تشكّل دلالةً التزاميةً في الدليل محلّ منع، وحصول القطع بأولوية المناط عهدته على مدّعيه.

وهكذا يتّضح: أنّ العمدة في المصير إلى طهارة دم ما لا نفس سائلة له قصور المقتضي من أول الأمر؛ لعدم تمامية الإطلاق في دليل نجاسة الدم.

غير أنّ هنا نكتةً لابدّ من التنبيه عليها، وهي: أنّ عدم تمامية الإطلاق في دليل نجاسة الدم إنّما يكفي وحده لعدم البناء على النجاسة في دم حيوانٍ غير ذي نفسٍ كالسمك ونحوه.

وأمّا ما لا نفس له وكان دمه مُكْتَسباً ـ كالبقّ والبرغوث ـ فقد يقال: إنّه إذا امتصّ دم الإنسان أمكن الحكم بنجاسته، تمسّكاً باستصحاب النجاسة، حتّى لو لم يتمّ الإطلاق، فلابدّ من دليلٍ اجتهاديٍّ محكمٍ عليه لإثبات الطهارة.

ومن هنا يقع الكلام: تارةً في جريان هذا الاستصحاب في نفسه، وأُخرى في وجود الدليل الحاكم على الطهارة.

وأمّا الكلام في الأوّل فقد يشكل: تارةً بدعوى تغيّر الموضوع. وأُخرى بدعوى نفي الحالة السابقة فيما إذا امتصّ البقّ الدم من الإنسان رأساً، بناءً على طهارة الدم في الباطن، فإنّه لا علم حينئذٍ بنجاسته لتستصحب.

وقد يدفع الإشكال الأوّل : بأنّ اللازم في الاستصحاب انحفاظ ما هو المعروض عرفاً ، والمعروض عرفاً للنجاسة الجسم ، لا عنوان دم الإنسان ودم البق .

وقد يتخلّص من الإشكال الثاني بتحويل الاستصحاب إلى استصحابٍ تعليقي ؛ وذلك للعلم بأنّ هذا الدم حدوثاً كان على نحوٍ لو سفح لكان نجساً ؛ لأنّ ذلك هو المتيقّن من دليل نجاسة الدم ، فيستصحب ذلك بشأنه .

وهذا إنّما يتمّ ـ بعد البناء على جريان الاستصحاب التعليقيّ ـ فيما إذا كان المعلَّق عليه في القضية المتيقّنة المستصحبة ذات السفح ، فإنّه المتيقّن فعلاً ، لا سفح دم ما لَه نفس سائلة ، وإلّا فلا يجري الاستصحاب المذكور ؛ لأنّ المعلَّق عليه حينئذٍ غير محرز فعلاً .

وأمّا الكلام في الثاني فقد تقدم ذكر عدّة رواياتٍ قد تدلّ على طهارة دم البقّ والبرغوث ، كرواية محمد بن ريّان ، ورواية الحلبيّ ، ورواية غياث ، ورواية ابن أبي يعفور ، وأهمّها الرواية الأخيرة ؛ لأنّ الأُولىٰ ضعيفة بسهل بن زياد .

والثانية محلّ الإشكال سنداً بابن سنان ؛ لاحتمال إرادة محمد بن سنان منه ، خصوصاً بلحاظ رواية مثل أحمد بن محمد عنه .

ودلالةً باحتمال أنّها في مقام نفي المانعية مستقلّاً لا نفيها بنفي النجاسة ، ويؤيّد ذلك : عطف الرعاف المعلوم نجاسته عليه .

والثالثة قد يستشكل فيها باعتبار ورود محمد بن يحيىٰ في سندها ناقلاً عن غياث ، وهو محتمل الانطباق علىٰ محمد بن يحيىٰ الخزّاز ، الثقة الذي ينقل عن أصحاب الإمام الصادق عليه السلام .

وعلى محمد بن يحيىٰ الفارسيّ الذي يناسب أن ينقل عن الإمام

الصادق عليه السلام بواسطة، ومع التردّد تسقط الرواية عن الحجّية إذا لم يُدَّعَ الانصراف إلى الأوّل.

وأمّا الرواية الأخيرة فلا إشكال في دلالتها على المطلوب. وأمّا سندها فقد رواها الشيخ، بإسناده إلى الصفّار، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن زياد بن أبي الحلال، عن عبد الله بن أبي يعفور[١].

ولا إشكال في هذا السند إلّا من ناحية عليّ بن الحكم المردّد بين أربعة أشخاص، بعضهم ثبتت وثاقته دون البعض الآخر، فإن عيّن هذا في الثقة أو ثبتت وحدة الكلّ فهو، وإلّا سقطت الرواية عن الحجّية.

وأمّا أولئك الأربعة فهم كما يلي:

١ ـ عليّ بن الحكم، بقولٍ مطلق، ذكره الشيخ في رجاله[٢] من أصحاب الجواد، ولم يضف إليه أدنىٰ تعبير، ولم يذكره الشيخ في الفهرست، ولا النجاشي، ولا الكشّي بهذا العنوان المطلق.

٢ ـ عليّ بن الحكم بن الزبير النخعي، عدّه الشيخ في رجاله من أصحاب الرضا عليه السلام، قائلاً: «عليّ بن الحكم بن الزبير، مولىٰ النخع، كوفيّ»[٣].

وذكر هذا الشخص أيضاً النجاشيّ بعنوان: «عليّ بن الحكم بن الزبير»[٤] بإسقاط كلمة «مولى النخع»، وذكر له كتاباً، كما سوف يأتي[٥] إن شاء الله تعالى.

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٥٥، الحديث ٧٤٠.

(٢) رجال الطوسي: ٤٠٣.

(٣) رجال الطوسي: ٣٨٢.

(٤) رجال النجاشي: ٢٧٤، الرقم ٧١٨.

(٥) في الصفحة ٢٣٤ وما بعدها.

٣ ـ عليّ بن الحكم الكوفي، لم يترجمه بهذا العنوان الكشّي، ولا النجاشيّ، ولا الشيخ في رجاله، وترجمه الشيخ في فهرسته قائلاً: «ثقة، جليل القدر، له كتاب، أخبرنا جماعة عن محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، عن أبيه، عن محمد بن هشام، عن محمد بن سندي، عن عليّ بن الحكم. ورواه محمد بن عليّ، عن أبيه، ومحمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد، عن عليّ ابن الحكم. وأخبرنا ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصفّار، وأحمد بن إدريس، والحميري، ومحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم»[1]. وعليه فهذا الشخص بهذا العنوان ثقة بشهادة الشيخ.

٤ ـ عليّ بن الحكم الأنباري، لم يذكره بهذا العنوان النجاشيّ، ولا الشيخ في فهرسته، ولا في رجاله، وإنّما ذكره الكشّيّ، ونقل عن حمدويه، عن محمد بن عيسى: «أنّ علي بن الحكم، هو ابن أُخت داود بن النعمان بيّاع الأنماط، وهو نسيب (ينسب إلى) بني الزبير الصيارفة. وعلي بن الحكم تلميذ ابن أبي عمير، ولقي من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام الكثير، وهو مثل ابن فضّال وابن بكير»[2]. وقوله: «عليّ بن الحكم تلميذ ابن أبي عمير... إلى آخره» ـ سواء كان من كلام الكشّيّ كما هو الأقرب، أو من كلام محمد بن عيسى ـ معتبر؛ لوثاقة كليهما، فلابدّ من ملاحظة أنّه هل يستفاد منه توثيق لعليّ بن الحكم، أوْ لا؟

قد يقال بالاستفادة باعتبار جعله مثل ابن فضّال وابن بكير المفروغ عن وثاقتهما. وقد يخدش ذلك بإبداء احتمال كون ذلك تمثيلاً للكثير، أي لقي كثيراً مثل ابن فضّال. ولكنّ هذا ـ كما ترى ـ لا ينسجم مع ظاهر كلمة «وهو».

---

(١) الفهرست: ١٥١، الرقم ٣٧٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٥٧٠، الرقم ١٠٧٩.

نعم، نقل ابن داود[١] ما مضى من عبارة الكشّي مع حذف كلمة «وهو»، فقد يؤدّي ذلك إلى احتمال تهافتٍ في نسخ كتاب الكشّي، إلّا أنّه حتّى مع حذفها لا يمكن أن يجعل ذلك تمثيلاً للكثير؛ لأنّ ابن فضّال ليس من أصحاب الصادق عليه السلام، بل يطلق هذا على شخصين: أحدهما من أصحاب الكاظم عليه السلام، والآخر ابنه، وهو من أصحاب الهادي. وعليه فيتعيّن كون التمثيل لعليّ بن الحكم، وهو يحمل على التشبيه في أهمّ الصفات الملحوظة رجالياً، التي منها الوثاقة.

ودعوى: أنّ التشبيه كما قد يكون بلحاظ الوثاقة قد يكون باعتبار الاشتراك في ملاقاة الكثير من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام فلا تثبت وثاقة المشبه قد تدفع بدعوى: انصراف ابن فضّال إلى ابن فضّال الابن الذي هو من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام، ولم يلقَ أصحاب أبي عبد الله عليه السلام دون ابن فضّال الأب الذي هو من أصحاب الكاظم، ولقي أصحاب الصادق، فينتفي احتمال كون المقصود التشبيه في ملاقاة الكثير من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام.

هذا، مضافاً إلى أنّ ظاهر كلمة «وهو» لا يناسب كون المقصود التشبيه في ذلك. وإطباق نسخ الكشّيّ والنقل عن الكشّيّ على حفظ كلمة «وهو» يوجب استبعاد زيادتها، والاطمئنان بوقوع اختصارٍ أو سهوٍ في كتاب ابن داود، خصوصاً أنّه أسقط جملةً من العبارات في مقام النقل، ونقل المعنى، فيرجّح أنّه أسقط كلمة «وهو» أيضاً، إذ لم يرَ أهمّيةً في ذكرها، وعليه فتثبت وثاقة عليّ بن الحكم المذكور.

وعلى هذا الأساس يقع الكلام في إمكان إثبات وحدة هذه العناوين

---

(١) رجال ابن داود: ١٣٨، الرقم ١٠٤٦.

المتعدّدة لعلي بن الحكم، أو على الأقلّ إرجاع الأوّلَين إلى الأخيرين، أو أحدهما؛ لتكون الرواية حجّةً.

وقبل الشروع في ذكر أمارات الوحدة لابدّ من الإشارة إلى أنّه لا توجد أمارة تمنع عن الحمل على الاتّحاد في المقام، لا من ناحية تعدّد الطبقات، ولا من ناحية تعدّد التوصيفات، ولا من ناحية ذكر الشيخ له مرّتين في رجاله.

أمّا الأوّل فلأنّ هذه العناوين الأربعة يمكن افتراضها في طبقةٍ واحدة.

لأنّ الأوّل ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب الجواد عليه السلام، والرابع قد مضى أنّه تلميذ ابن أبي عمير، ومن يكون تلميذاً لابن أبي عمير الذي هو من أصحاب الكاظم إلى الجواد يمكن أن يكون من أصحاب الجواد عليه السلام.

والثاني من أصحاب الرضا عليه السلام، وهو يناسب الصحبة للجواد أيضاً، والنجاشيّ نقل كتابه بواسطة أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ، وهو ممّن يروي عن أصحاب الجواد عليه السلام.

والثالث روى الشيخ كتابه بواسطة أحمد بن محمد كما مضى، وهو البرقيّ، أو أحمد بن محمد بن عيسى، وكلاهما في طبقةٍ واحدة. وقد عرفت حال البرقي. وإذا لاحظنا الرواة عن عناوين عليّ بن الحكم وجدنا أنّهم في طبقةٍ واحدة، أو متقاربون على نحوٍ يناسب وحدته.

وأمّا الثاني فتوصيف الكشّيّ له بالأنباريّ، وتوصيف الشيخ له في رجاله بالنخعيّ، وفي فهرسته بالكوفيّ ليس قرينةً على التعدّد، فإنّ النخعية والكوفية ليستا متنافيتين؛ لأنّ النخعية نسبة إلى عشيرة، فلا تنافي كون بعضهم كوفياً، بل الشيخ في رجاله جمع بين النخعية والكوفية. وأمّا الأنباريّة فهي أيضاً لا تنافي الكوفية، إذ يقال: إنّ الأنبار قرية على شاطئ الفرات، فيعتبر الأنباريّ كوفياً: إمّا لقرب الأنبار من الكوفة واندكاكها في جنبها، وإمّا لهجرة الأنباريّ إلى الكوفة،

كما يناسبه كونه تلميذاً لابن أبي عمير.

وأمّا الثالث فذِكْرُ الشيخ الطوسيّ له في رجاله[1]: تارةً من أصحاب الرضا وأخرىٰ من أصحاب الجواد ليس قرينةً على التعدّد؛ لأنّ طريقة الشيخ في رجاله هي: أنّه إذا كان شخص من أصحاب إمامين أو ثلاثةٍ ذكره عدّة مرّاتٍ ـ بترتيب الأئمّة عليهم السلام ـ في أصحاب كلّ إمامٍ هو من أصحابه، ويلاحظ أنّ الشيخ عادةً يذكر الشخص لأول مرّةٍ بعنوانٍ تفصيلي، وعند التكرار في إمام بعده يذكره إجمالاً، وهكذا صنع في المقام، إذ ذكره في أصحاب الرضا بعنوان عليّ بن الحكم بن الزبير مولى النخع كوفي، وفي أصحاب الجواد بعنوان عليّ بن الحكم.

ونبدأ الآن بذكر قرائن تتّجه إلى إبطال تكثّر عليّ بن الحكم على النحو المضرّ بالاستدلال. ولا يلزم بهذا الصدد إثبات وحدة الجميع، بل من جملة الأساليب النافعة إثبات رجوع الأوّلَين إلى أحد الأخيرين اللذين ثبتت وثاقتهما.

القرينة الأُولىٰ: مجيء عليّ بن الحكم مطلقاً وبلا تقييدٍ في الكثرة من الروايات والطرق التي وقع فيها، فلو كان متعدّداً لكان من البعيد أن يلتزم كلّ أُولئك الرواة بالإطلاق في مقام التعبير عنه، فيستقرب فرض الوحدة، أو فرض الانصراف غير المحوج إلى التقييد مع التعدّد أيضاً. ومن الواضح بُعد افتراض الانصراف عن عليّ بن الحكم الكوفيّ الثقة، الذي له كتاب ورواه جماعة عنه، وللشيخ طريق إليه.

القرينة الثانية: أنّ الثالث ـ وهو عليّ بن الحكم الكوفيّ الثقة الذي ذكره الشيخ في فهرسته ـ لو كان غير عليّ بن الحكم الذي ذكره النجاشيّ في فهرسته

---

(١) راجع رجال الطوسي: ٣٨٢، الرقم ٣٠، و ٤٠٣، الرقم ١٢.

للزم إهمال النجاشيّ لشخصٍ من المؤلّفين المستحقّين للدخول في فهرسته، وهذا بعيد، خصوصاً مع نظر النجاشيّ إلى فهرست الشيخ ونقله عنه، وتبحّره في هذا الفنّ، وكونه كوفياً يجعله أولى بمعرفة الكوفيّين، وإذا اتّحد الثالث مع الثاني بقي الرابع، وهو ثقة علي أيّ حال.

والأوّل، وهو وإن لم يكن راجعاً إلى غيره فاللفظ منصرف عنه؛ لأنّه لم يذكره النجاشي، ولا الكشّي، ولا الشيخ في فهرسته، ولم يذكر له كتاب ولا علاقات، بخلاف الثالث الذي ذكر أنّه ثقة جليل القدر، وله كتاب ينقله جماعة، وللشيخ طرق عديدة إليه، وذكره النجاشي أيضاً؛ لما عرفت من اتّحاده مع الثاني. وإذا وحّدنا الثاني مع الرابع فقد ذكره النجاشيّ أيضاً، وذكر الكشّيّ: أنّه مثل ابن فضّال وابن بكير، وأنّه لقي من أصحاب أبي عبد الله الكثير.

القرينة الثالثة تتلخّص في عدّة مراحل:

الأُولىٰ: في إثبات وحدة الثاني والرابع.

والثانية: في إثبات وحدة الثاني والثالث.

والثالثة: في نفي احتمال إرادة الأوّل بنحوٍ يغاير مع غيره.

أمّا المرحلة الأُولىٰ فإنّ النجاشيّ قد ترجم في كتابه ـ كما مرّ بنا ـ عليّ بن الحكم بن الزبير، من دون توصيفه بالأنباريّ أو الكوفي. وترجم صالح بن خالد المحاملي: تارةً في باب الأسماء، وأُخرى في باب الكنى، ففي باب الأسماء قال: «صالح بن خالد المحاملي، أبو شعيب، مولى عليّ بن الحكم بن الزبير». وفي باب الكنى قال: «أبو شعيب المحاملي، كوفيّ ثقة، من رجال أبي الحسن موسى عليه‌السلام، مولى عليّ بن الحكم بن الزبير الأنباري»[1].

---

(١) رجال النجاشي: ٢٠١، الرقم ٥٣٥، و ٤٥٦، الرقم ١٢٤٠.

ونلاحظ في هذا المجال :

أوّلاً : استبعاد المغايرة بين عليّ بن الحكم بن الزبير الأنباريّ الذي ذكره النجاشيّ في ترجمة أبي شعيب، وعليّ بن الحكم الأنباريّ الرابع الذي ذكره الكشّي، إذ يلزم من ذلك كون الاتّحاد في الاسم واسم الأب والأنبارية صدفةً، وهو بعيد.

وثانياً : استبعاد المغايرة بين عليّ بن الحكم بن الزبير الأنباريّ الذي ذكره النجاشيّ في ترجمة أبي شعيب مع عليّ بن الحكم بن الزبير الذي ترجمه النجاشيّ ؛ وذلك للاشتراك في الاسم والأب والزبيرية، ولأنّ نفس عليّ بن الحكم ابن الزبير الأنباريّ الذي ذكره النجاشيّ في باب الكنى أنّ أبا شعيب مولاه، قد ذكره في باب الأسماء مع حذف كلمة «الأنباريّ»، حيث قال : «صالح بن خالد المحاملي، أبو شعيب، مولى عليّ بن الحكم بن الزبير»، وهذا ينصرف لا محالة إلى من ترجمه في نفس الكتاب بنفس ذلك العنوان، وهو عليّ بن الحكم بن الزبير، ولو قصد شخصاً آخر غير من ترجمه لكان عليه التنبيه. وبهذا يثبت اتّحاد الأنباريّ الذي ترجمه الكشيّ مع ابن الزبير الذي ترجمه النجاشيّ، أي الرابع مع الثاني.

وأمّا المرحلة الثانية فحاصل الكلام فيها : أنّ الثالث لو كان غير من تصادق عليه العنوان الثاني والرابع للزم من ذلك أن يكون الشيخ قد أغفل ذكر شخصٍ من الرواة في فهرسته، وهو من تصادق عليه العنوانان الثاني والرابع، مع أنّه من البعيد عدم اطّلاعه على وجوده مع إثباته في تلخيص رجال الكشيّ الذي تمّ على يد الشيخ نفسه. كما أنّ من البعيد عدم اطّلاعه على كتابه الذي شهد النجاشيّ في الفهرست به، مع وجود طريق للنجاشيّ إليه، وقد وقع فيه من كان للشيخ طريق إلى جميع كتبه ورواياته، كسعدٍ مثلاً.

وأمّا المرحلة الثالثة فتتميمها يتمّ بدعوىٰ : أنّ الأوّل إن رجع إلى أحـد الثلاثة فهو المطلوب ، وإلّا فمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة أشهر ـ بلا إشكالٍ ـ بمرتبةٍ يصحّ دعوى انصراف اللفظ إليه .

القرينة الرابعة : أنّ من لم يوثّق من هؤلاء الأربعة شخصان ، كما تقدم ، وهما : الأوّل والثاني ، وقد ذكرهما الشيخ في رجاله كما مضى .

فنلاحظ أوّلاً : أنّ الظاهر أنّ هذين الشخصين اللذين لم يرد تـوثيقهما بعنوانهما أحدهما متّحد مع مَن ذكره الشيخ في فهرسته ووثّقه ، وهو عليّ بن الحكم الكوفي ، إذ يلزم من فرض التعدّد أن يكون الشيخ مهملاً في رجاله مَنْ ذكره في فهرسته ووثّقه ونسب له كتاباً ، مع أنّ رجال الشيخ بطبيعته أعمّ من فهرسته ؛ لأنّه موضوع لمطلق الرواة ، والفهرست موضوع لخصوص المصنِّفين ، ورجاله متأخّر عن فهرسته ، فمن المستبعد أن يكون قد عدل في الرجال عن ذلك الشخص المعروف إلى ذكر شخصٍ آخر مجهولٍ غير معنون ، وليس له كتاب .

ونلاحظ ثانياً : أنّ الظاهر أنّ أحد هذين الشخصين اللذين لم يرد توثيقهما بعنوانهما متّحد مع الأنباريّ الثقة الذي ذكره الكشّي ، وإلّا لزم أن يكون الشيخ قد أهمل في رجاله الأنباريّ الذي ذكره الكشّي ، ومن المستبعد عـدم ذكـره في الرجال ، مع وصف الكشّي له بأنّه لقي من أصحاب الصادق عليه‌السلام الكثير ، وهو مثل ابن فضّال وابن بكير ، مع أنّ رجال الشيخ مبناه على الاستقصاء ، وهو مطّلع على هذا الشخص بحكم إحاطته برجال الكشّي وتلخيصه له ، واشتمال التلخيص عليه .

وفي هذا الضوء ينتج : أنّ الشخصين غير الموثّقين بعنوانهما أحدهما متّحد ظاهراً مع الكوفيّ الثقة ، وأحدهما متّحد ظاهراً مع الأنباريّ الثقة ، فإن فرض أنّ

المتّحد مع الكوفيّ مغاير للمتّحد مع الأنباريّ ثبتت وثاقة الكلّ.

وإن فرض أنّ أحدهما متّحد مع الكوفي الثقة والأنباريّ الثقة وبقي الآخر مغايراً للثقتين فهنا نحتاج إلى الاستعانة بجزءٍ ممّا مضى في القرينة الثانية.

فإن فرضنا أنّ المغاير هو عليّ بن الحكم المطلق ضممنا ما مضى من دعوى الانصراف. وإن فرضناه النخعي ضممنا ما مضى من القرينة على اتّحاد النخعيّ مع الكوفيّ الثقة، أو على اتّحاده مع الأنباريّ الثقة.

القرينة الخامسة: أنّ عليّ بن الحكم الأنباريّ نفس عليّ بن الحكم بن الزبير؛ لأنّ الكشّيّ ذكر عن الأوّل أنّه نسيب (أو ينسب إلى) بني الزبير الصيارفة، والثاني ذكره النجاشّي والشيخ في رجاله بعنوان عليّ بن الحكم بن الزبير.

وهذه القرينة لا تكفي وحدها لإثبات المطلوب، بل لابدّ من ضمّ شيءٍ ممّا سبق، كالقرينة على اتّحاد من ذكره النجاشيّ مع من ترجمه الشيخ في فهرسته، ودعوى الانصراف حينئذٍ عن عليّ بن الحكم المطلق على فرض مغايرته لمن تصادقت عليه العناوين الثلاثة.

وقد يستشهد لوحدة عليّ بن الحكم بن الزبير الذي ذكره النجاشيّ مع الكوفيّ الثقة الذي ذكره الشيخ: بما ذكره الوحيد في التعليقة[1] من: أنّ الراوي عمّن ذكره الشيخ رحمه الله والراوي عمّن ذكره النجاشيّ شخص واحد، وهو أحمد بن محمد.

ويندفع: بأنّ الراوي عنه في طريق النجاشيّ هو أحمد بن أبي عبد الله

---

(١) تعليقة على منهج المقال: ٢٣٢.

البرقي، والراوي عنه في طريق الشيخ أحمد بن محمد على نحو الإطلاق، ولعلّه أحمد بن محمد بن عيسى، بقرينة وقوع الصدوق في طريق الشيخ هذا، وتصريح الصدوق في مشيخته بأحمد بن محمد بن عيسى في طريقه إلى عليّ بن الحكم[1].

وعلى أيّ حالٍ ففي ما تقدّم كفاية لإثبات حجّية روايات عليّ بن الحكم، باعتبار إثبات الوحدة ولو بضمّ الانصراف.

فإن قيل: إنّ الانصراف لا يكفي، فإنّه إذا لم تثبت وحدة الجميع وفرضنا مغايرة الأوّل لغيره فهذا يعني كون الأوّل راوياً في الجملة وله روايات، والعمل بظهور اللفظ الموجب للانصراف إلى غيره في تمام الموارد يوجب طرح العلم الإجماليّ بوجود رواياتٍ له في الجملة، فيقع التعارض بين الظهورات الانصرافية.

قلنا: لا تعارض:

أمّا أوّلاً فلعدم العلم بالتغاير، وغاية ما في الأمر احتماله.

وأمّا ثانياً فلأنّه على فرض التغاير لا علم بوجود رواياتٍ له في الكتب الأربعة وما بحكمها بالذات.

وأمّا ثالثاً فلاحتمال أن يكون ما نقل عنه داخلاً في ما نقل عن عليّ بن الحكم بطرقٍ ضعيفة.

وهكذا يتلخّص: أنّ رواية ابن أبي يعفور الدالّة على طهارة دم البقّ معتبرة وتامّة سنداً ودلالةً، فلا إشكال في المسألة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٤٨٩.

وكذا ما كان من غير الحيوان، كالموجود تحت الأحجار عند قتل سيّد الشهداء عليه السلام (١).

ويستثنى من دم الحيوان: المتخلّف في الذبيحة بعد خروج المتعارف ـ سواء كان في العروق، أو في اللحم، أو في القلب، أو في الكبد ـ فإنّه طاهر (٢).

---

(١) سوف نتكلّم في هذا الفرع عند تعرّض السيّد الماتن قدس سره لدم البيضة.

**[طهارة الدم المتخلّف في الذبيحة:]**

(٢) ويمكن أن يستدلّ عليه بعدّة وجوه:

الأوّل: قصور مقتضي النجاسة إثباتاً، بناءً على ما هو الصحيح من عدم ثبوت دليلٍ على نجاسة الدم بنحو القضية المطلقة كي يكون مرجعاً في حالة الشكّ.

الثاني: الإجماع، حيث لم ينقل عن أحدٍ الإشكال في هذا الحكم، وإنّما استفاض دعوى الإجماع عليه في كلماتهم.

وهذا الإجماع بصيغته الفتوائية حاله حال الإجماع المتقدّم[١] في دم ما لا نفس له، من حيث ورود تلك المناقشات عليه، غير أنّه بالإمكان صياغته في المقام بإرجاعه إلى الارتكاز وعمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام، ومن بعدهم من المسلمين إلى زماننا هذا. فإنّ هذا البناء العمليّ والقوليّ الموروث على معاملة الدم المتخلّف معاملة الطاهر، مع عدم ورود أسئلةٍ عنه في الروايات، رغم كثرة

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٢٠ وما بعدها.

ابتلاء الناس والرواة بالمسألة، وكونهم قد سألوا الأئمّة عليهم السلام عن أشياء أقلّ أهمّيةً في حياتهم اليومية فأقول: إنّ مثل هذا الإجماع القوليّ والعمليّ كاشف عن وضوح الطهارة في أذهان المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، إذ احتمال غفلتهم عنه موضوعاً أو حكماً ينفيه كون الدم المتخلّف محلّ ابتلائهم في حياتهم اليومية كثيراً، وكون حكم نجاسة الدم مركوزةً في الجملة في أذهانهم.

وافتراض أنّهم سألوا عنها وأفتاهم المعصوم عليه السلام بالنجاسة ومع ذلك لم يصل إلينا كلامه ينفيه أنّ شيوع الابتلاء بها يستلزم تظافر نقل الحكم بالنجاسة لو كان، وتأكيد الأئمّة عليهم السلام والرواة على ترسيخه في ذهن المتشرّعة من أصحابهم.

فلا يبقى إلّا أن يكون ذلك باعتبار موافقة المعصومين عليهم السلام، مع ما هو مقتضى الطبع العقلائيّ والأوّلي من عدم استقذار ما يتخلّف في الذبائح، بعد خروج المتعارف الكاشف عن طهارته شرعاً. وكون الطهارة على وفق الطبع الأوّلي، مع عدم وجود ردعٍ عنها هو الذي يفسّر لنا عدم وقوع السؤال من الرواة عن طهارته كثيراً، وعدم توافر الدواعي على نقلها كذلك.

ثمّ إنّ المدرك على الطهارة لو كان هذا الوجه فلابدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن باعتباره دليلاً لبّياً، فلا يمكن الرجوع إليه كلّما شكّ في طهارة دمٍ متخلّف، خلافاً للحال على الوجه الأوّل. وهذا من الفوارق بين الوجهين، وإن كان يغلب على الظنّ دخول تمام مراتب التخلّف في الإجماع، فلا يبقى فرق بين الوجهين على مستوى التطبيق.

الثالث: التمسّك بما دلّ على حلّية الحيوان بعد التذكية: إمّا بتقريب أنّه شامل بإطلاقه لكلّ جزءٍ من أجزاء الحيوان بعد التذكية، ومنها الدم المتخلّف، ولازم حلّيته طهارته.

وإمّا بتقريب: أنّ اللحوم المذكّاة لا تنفكّ عند استعمالها عادةً عن دماءٍ متخلّفةٍ فيها، إذ تفكيك اللحم وغسله إلى درجةٍ تخرج منه كلّ الدماء المتخلّفة أمر على خلاف العادة العرفية، فبدلالة الاقتضاء هذه تثبت حلّية الدم في اللحم أيضاً.

ويرد على التقريب الأوّل: أنّ دليل الحلّية ينفي الحرمة بملاك الميتة بعد حصول التذكية، فلا يمكن التمسّك به لنفي الحرمة الثابتة بملاك الدَمِيّة، أو البولية، أو غيرهما، كما هو المطلوب في المقام.

وأمّا التقريب الثاني فيمكن أن يناقش فيه بأحد وجهين:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الخونساريّ[1] رحمه الله من: أنّ غاية ما تستدعيه الملازمة الخارجية أن يكون الدم المندكّ مع اللحم والمغمور بين طيّاته حلالاً، وأمّا الدم المتخلّف بعد خروجه فلا، فيرجع فيه إلى إطلاق النجاسة.

وهذه المناقشة غير تامّة كما أفاده المحقّق الهمدانيّ[2] رحمه الله، إذ الغالب خروج شيءٍ من الدماء المتخلّفة ولو قليلاً بعد الطبخ، فلو التزم بنجاسته بعد الخروج لتنجّس الأطعمة، ولا يمكن أن يقصد من تجويز الأكل تجويزه بشرط عدم الطبخ.

الثاني: أنّ مثل هذه الدلالة لا تشمل أكثر ممّا يعتاد وجوده من الدم المتخلّف مع اللحم، فلا يعمّ مثل الدم الكثير المتخلّف في باطن الذبيحة.

وهذا النقاش لا دافع له إلّا دعوى: عدم الفرق ـ عرفاً ـ في الدماء المتخلّفة بين ما يتخلّف في الباطن وما يندكّ في جوف اللحم الذي يمكن إخراجه عنه

---

(١) مشارق الشموس: ٣٠٥.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الطهارة: ٥٤١ ـ ٥٤٢.

بالعصر ونحوه، فلو تمّ ارتكاز عدم الفرق تمّ هذا الوجه لإثبات طهارة الدم المتخلّف بإطلاقه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿ قُلْ لا أجِدُ في ما أُوحيَ إليَّ محرَّماً على طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلّا أن يكونَ مَيتةً أو دَماً مَسفوحاً... ﴾[1].

حيث يستدلّ به على اختصاص الحرمة بالدم المسفوح، فإن فسِّر ذلك بالدم الخارج حال الذبح فالدم غير المسفوح يشمل المتخلّف حتّى بعد خروجه، وإن فسِّر بالدم المنصبِّ من العرق فيختصّ غير المسفوح بالمتخلّف غير الخارج من العرق، وعلى كلا التقديرين تثبت الطهارة بالملازمة.

وهناك اعتراضان على هذا الاستدلال:

الاعتراض الأوّل: تقديم إطلاق آية التحريم في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَت عليكُمُ المَيتةُ والدمُ ولحمُ الخنزير... ﴾[2] عليها، حيث لا يعلم بورودها قبل تلك الآية كي تخصَّص بالمسفوح، إن لم يدّع الاطمئنان بتأخّر آية التحريم؛ لورودها في سورة المائدة التي هي آخر سورةٍ نزلت، وتلك الآية في سورة الأنعام المكّية، ومع العلم بتأخّر آية التحريم أو احتمال ذلك يكون المتّبع إطلاقها، فإنّ المورد وإن كان من موارد الدوران بين النسخ ورفع اليد عن الإطلاق الأزمانيّ في آية الأنعام، أو التخصيص ورفع اليد عن الإطلاق الأفرادي في آية التحريم إلّا أنّه في خصوص المقام لا يوجد إطلاق أزمانيّ لآية الأنعام المتقدّمة جزماً أو احتمالاً؛ لأنّها لا تنفي وجود حرامٍ في الواقع غير ما ذكر من العناوين، وإنّما تنفي وجدانه في ما أُوحي إلى النبيّ ﷺ إلى ذلك الحين، فلا ينافي أن يوحىٰ إليه بعد ذلك محرّم

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) المائدة: ٣.

آخر، فلا معارض لإطلاق آية التحريم.

هذا على تقدير إحراز تأخّرها. وأمّا مع الشكّ في التقدّم والتأخّر فيكون من موارد الشكّ في وجود المخصّص لإطلاقه، التي يكون الأصل فيها عدم المخصِّص وحجّية العموم.

وبهذا ظهر أنّ إطلاق الروايات الدالّة على نجاسة الدم ـ لو تمّ ـ أيضاً يكون مقدّماً على آية الأنعام؛ لأنّها لا إطلاق أزمانيّ لها، وإنما كنّا نحكم بمضمون الآية ـ لولا الدليل ـ بمقتضى الاستصحاب.

غير أنّ هذا البيان موقوف على أن لا نعمل بصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام إذ قال: ليس الحرام إلّا ما حرّم الله في كتابه...، ثم قرأ هذه الآية ﴿ قل لا أجد في ما أُوحي إليَّ ... ﴾[1].

وهي صريحة في إمضاء نفي الآية لمحرّمٍ آخر غير ما ذكر فيها إلى الأبد، فتكون دالّةً عل نفوذ مدلول الآية وبقائه، الذي يستدعي تخصيص آية التحريم بالدم المسفوح بمقتضى الحصر.

ولكنّ العمل بهذه الصحيحة مشكل، إذ لا يوجد فقيه يفتي بانحصار المحرّمات في ما ذكرته الآية الشريفة، فلابدّ وأن تُحمل الرواية على محامل التقية، وموافقة العامّة بعد إباء سياقها عن التخصيص.

الاعتراض الثاني: دعوى عدم دلالة الآية في نفسها على حلّية الدم المتخلّف، إذ لا موجب له إلّا توصيف الدم بالمسفوح، والوصف خالٍ عن المفهوم على ما قرّر في محلّه[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٢٣، الباب ٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

(٢) بحوث في علم الأصول ٣: ٢٠٤.

نعم، إذا رجع دم المذبح إلى الجوف ـ لِرَدِّ النَفَس، أو لكـون رأس الذبيحة في علوٍّ ـ كان نجساً (١).

---

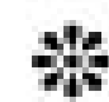
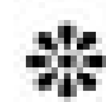
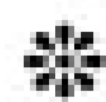
وهذا الاعتراض يمكن أن يجاب عليه : تارةً بأنّ الوصف يدلّ على المفهوم الجزئي، وأنّ الحكم غير ثابتٍ في بعض موارد فقدان الوصف على الأقلّ، كما حقّقناه في محلّه[1]. وعندئذٍ يمكن دعوى تعيين ذلك في الدم المتخلّف بالارتكاز العرفي، أو لأنّه القدر المتيقّن.

وأُخرى بأنّا نتمسّك بسياق الحصر في الآية، حيث نفي وجود مـحرّمٍ غير ما ذكر.

لا يقال : من المحتمل قوياً أن يكون الحصر في الآية إضافيّ بالنسبة إلى ما كان يتخيّل في ذلك العصر حرمته، وليس حصراً حقيقياً، إذ ما أكثر المحرّمات الثابتة جملة منها بالقطع واليقين.

فإنّه يقال : هذا، لو سلّم ولم يعمل برواية محمد بن مسلم المتقدّمة يرد عليه : أنّ الدم غير المسفوح، داخل في ما يضاف إليه الحصر، بقرينة ذكره الدم مقيداً بالمسفوحية.

وهكذا يتلخّص : أنّ الاستدلال بالآية الكريمة على طهارة المتخلّف غير مفيد؛ لأنّه لو تمّ إطلاق يدلّ على النجاسة قدّم عليها بقاءً، وإلّا كفانا عدم تمامية المقتضي للنجاسة.

(١) الدم المتخلّف بالعناية : تارةً يكون برجوعه إلى الداخل بعد خروجه،

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٣ : ١٩٩.

كما لو ردّ الحيوان نفسه فرجع قسم من الدم إلى الجوف.

وأُخرى بالمنع عن خروجه من أوّل الأمر، كما لو سدّ المذبح، أو كان رأس الحيوان عالياً فتخلّف مقدار من الدم كان مقتضى الطبع خروجه.

وفي كلا القسمين: تارةً نفترض تمامية المقتضي للنجاسة بحسب مقام الإثبات في نفسه، وإنّما خرجنا في المتخلّف لمقيّد.

وأُخرى نفترض قصور المقتضي لدليل النجاسة في نفسه.

أمّا على التقدير الأوّل فلابدّ وأن ننظر إلى المقيّد؛ ليرى هل يشمل المتخلّف بالعناية، أم لا؟

ولا إشكال في عدم شموله للمقام لو كان هو الإجماع، أو دلالة الاقتضاء في روايات جواز أكل الذبيحة؛ لعدم الإجماع في المقام إن لم يدَّعَ الإجماع على العدم، وعدم تمامية دلالة الاقتضاء لغير المتعارف تخلّفه وهو المتخلّف بالطبع.

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة فشمول مفهومها للقسم الأوّل من التخلّف ـ أعني الرجوع بعد الخروج ـ واضح العدم؛ لصدق الدم المسفوح عليه بعد خروجه من الذبيحة ولو رجع بعد ذلك، إذ لا يراد بالمسفوح مايبقى مسفوحاً وخارجاً عن الذبيحة إلى الأبد.

وأمّا شمولها للقسم الثاني وعدمه فمبنيّ على أن يراد بالمسفوح ما خرج فعلاً، وأمّا لو أُريد به ما من شأنه الخروج فأيضاً يكون المتخلّف بالعناية داخلاً في منطوقها، لا المفهوم.

وأمّا على تقدير القول بعدم تمامية الإطلاق في دليل النجاسة في نفسه ـ كما تقدم اختياره ـ فقد يقال به أيضاً في المتخلّف بعد الرجوع، فضلاً عمّا لم يخرج أصلاً.

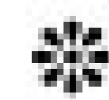
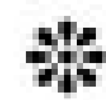
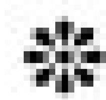
ويشترط في طهارة المتخلّف أن يكون ممّا يؤكل لحمه على الأحوط، فالمتخلّف من غير المأكول نجس على الأحوط [١].

---

وفيه أوّلاً: تمامية المقتضي بالارتكاز القاضي بعدم الفرق بينه وبين الدم الخارج غير الراجع، حيث لا يرى العرف بينهما فرقاً إلّا من ناحية موضع التجمّع ومكانه، وهو ليس بمفرّق.

وثانياً: لو أنكرنا الارتكاز المذكور وفرضنا احتمال العرف دخل الرجوع في الطهارة، فلا أقلّ من ارتكاز أنّ دخالته ليست بنحو الشرط المتأخّر لطهارة الراجع من أول الأمر، فإنّه لا فرق عرفاً في الدم الخارج بالفعل حين خروجه بين ما سوف يرجع وما لا يرجع جزماً، فاحتمال دخالة الرجوع في طهارة المتخلّف ـ لو كان ـ فهو من باب كون تخلّفه بعد رجوعه موجباً لارتفاع نجاسته، ومن الواضح أنّه على هذا التقدير يكون المرجع هو استصحاب النجاسة الثابتة قبل الرجوع.

نعم، هذا البيان مخصوص بالمتخلّف بعد الخروج، ولا يجري على المتخلّف بالعناية من دون خروج، غير أنّ الارتكاز الأوّل كافٍ للحكم بالنجاسة فيه أيضاً.

(١) اختصاص الطهارة بالمتخلّف في الذبيحة المأكولة، أو شمولها للمتخلّف في الذبيحة من غير المأكول، فضلاً عن المتخلّف في العضو غير المأكول ـ كالطحال ـ مبتنٍ على مدارك الحكم بطهارة الدم المتخلّف.

فإذا كان المدرك قصور إطلاق دليل النجاسة في نفسه فهو جارٍ في الموردين أيضاً. ولو كان المدرك هو الإجماع القولي على الطهارة فمن الواضح

مسألة (١) : العَلَقة المستحيلة من المنيّ نجسة ، من إنسانٍ كان أو من غيره ، حتّى العَلَقة في البيض ، والأحوط الاجتناب عن النقطة من الدم الذي يوجد في البيض(١). لكن إذا كانت في الصَفَار وعليه جلده لا ينجس معه البياض ، إلّا إذا تمزّقت الجلدة .

---

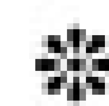
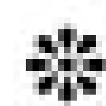
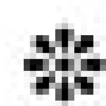
اختصاصه بالمتخلّف من ذبيحةٍ مأكولةٍ وفي عضوها المأكول ؛ لأنّه مورد الإجماع .

ولو كان المدرك هو الإجماع بصيغته العملية الارتكازية فلا يبعد دعوى التفصيل بين المتخلّف في عضوٍ غير مأكولٍ من ذبيحةٍ مأكولةٍ فتشمله السيرة ، وبين المتخلّف في ذبيحةٍ غير مأكولةٍ فلا علم بشمولها .

ولو كان المدرك دلالة الاقتضاء في أدلّة تجويز أكل الذبيحة فمن الواضح اختصاصها بما يتخلّف في العضو المأكول ؛ لأنّه الذي جوّز أكله .

ولو كان المدرك هو الآية الكريمة فلو التزمنا بحرمة شرب الدم من غير المأكول ـ كحرمة نفسه ـ فالحلّية الثابتة في الآية مخصّصة لا محالة ، ومعه لا يمكن التمسّك بلازمها وهي الطهارة ، وإلّا فتشمله الآية ، وتثبت فيه الطهارة أيضاً .

وحيث إنّ الصحيح عندنا هو المدرك الأوّل فالمتّجه هو الحكم بالطهارة في الموردين معاً ، لو لا شبهة الإجماع المدّعىٰ من قبل غير واحدٍ من الأصحاب على النجاسة ، المقتضي للاحتياط .

(١) الدم : تارةً لا يكون منسوباً إلى الحيوان بوجه ، كالدم المصنوع كيمياوياً ، أو بالإعجاز .

وأُخرى ينتسب إلى الحيوان بمجرّد كونه مظروفاً ـ بالواسطة ـ له، كنقطة الدم الموجودة في البيض.

وثالثةً ينتسب إليه مضافاً إلى هذه الظرفية بكونه مبدأً لنشوء الحيوان، كالعلقة في البيض.

ورابعةً ينتسب إليه مضافاً إلى المبدئيّة بكونه مظروفاً للحيوان مباشرةً، كالعلقة المستحيلة من المنيّ في الإنسان أو الحيوان.

ولا شكّ في أنّ هذه الأقسام مترتّبة في خفاء الحكم بالنجاسة فيها.

فالقسم الأوّل أخفىٰ الأقسام؛ لوضوح أنّ الحكم بنجاسته يتوقّف:

أوّلاً على ثبوت مطلقٍ يدلّ على نجاسة الدم بعنوانه، وقد عرفت[1] عدمه.

وثانياً على عدم احتمال تقوُّم مفهوم الدم عرفاً بالإضافة إلى الحيوان، وإلّا لم ينفع الإطلاق.

وثالثاً ـ بعد افتراض سعة المفهوم ـ على عدم الانصراف عن هذا النحو من الدم، لا لمجرّد ندرته حتّى ينتقض بدم حيوانٍ يخلق بالمعجزة، فإنّه في الندرة كالدم المخلوق بالإعجاز، بل بضمّ مناسبات الحكم والموضوع التي تـقتضي ارتكازاً تساوي نسبة النجاسة إلى دم الحيوان الطبيعيّ ودم الحيوان الإعجازي، ولا تقضي مثل ذلك في دم الحيوان مع الدم المخلوق إعجازاً.

وأمّا القسم الثاني فهو يتوقّف على الأمر الأوّل فقط؛ لوضوح صدق الدم عرفاً وانصرافاً عليه، فلو تمّ مطلق يقتضي نجاسة الدم يشمله.

وأمّا لو لم يتمّ دليل إلّا على نجاسة دم الحيوان بهذا العنوان فقد يستظهر من

---

(١) راجع الصفحة ٢٠٨.

مسألة (٢) : المتخلّف في الذبيحة وإن كان طاهراً ولكنّه حرام، إلّا ما كان في اللحم ممّا يُعدّ جزءاً منه (١).

---

الإضافة الجزئية الفعلية.

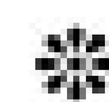
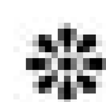
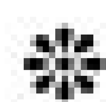
وقد يستظهر ما يعمّ الجزئية الشأنية المنطبقة على العلقة.

وقد يستظهر عدم اختصاص الإضافة بالجزئية، وشمولها لعلاقة الظرفية أيضاً، ويتوقّف شمول الدليل حينئذٍ للقسم الثاني على الاستظهار الثالث، مع عناية شمول الظرفية للظرفية بالواسطة.

وأمّا القسم الثالث فلا شكّ في شمول المطلق له لو كان، وأمّا مع اختصاص دليل النجاسة بدم الحيوان فيتوقّف الشمول على نكتة الشمول للقسم الثاني، أو على استظهار ما يعمّ الجزئية الشأنية.

وأمّا القسم الرابع فهو مشمول للمطلق لو كان، والدليل : نجاسة دم الحيوان على غير الاستظهار الأوّل من الاستظهارات الثلاثة المتقدّمة.

ومن مجموع ما ذكرناه ظهر أنّ للمنع عن نجاسة تمام الأقسام الأربعة مجالاً، خصوصاً القسم الأوّل، فإنّا لا نسلّم بوجود مطلقٍ يدلّ على نجاسة كلّ دمٍ، أو على نجاسة دم كلّ حيوان، ولو سلّم فلا يشمل تمام الأقسام المذكورة على التفصيل الذي أوضحناه.

(١) لا شكّ في حلّية ما يعتبر من الدم تابعاً للّحم، وإن لم يكن مستهلكاً فيه حقيقةً بالنظر العرفي؛ وذلك للسيرة القطعية التي يستكشف بها تخصيص أدلّة حرمة الدم، والدلالة الالتزامية العرفية لدليل حلّية الذبيحة بالتذكية، مضافاً إلى

مفهوم الوصف في قوله تعالى: ﴿ دماً مسفوحاً ﴾[١]، بناءً على دلالة مفهوم الوصف على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو في الجملة، وكون الانتفاء في مثل المقام هو القدر المتيقّن من تلك القضية المهملة، وعدم تقديم إطلاق تحريم الدم في الآية الأُخرى؛ على تفصيلٍ تقدّم عند البحث عن طهارة الدم المتخلّف.

وأمّا ما لا يعدّ تابعاً كذلك فهو حرام؛ لشمول إطلاقات الحرمة له، وعدم وجود المخصِّص؛ لعدم انعقاد السيرة على حلّيته، وعدم إمكان إثبات حلّيته بمفهوم الوصف المشار إليه آنفاً؛ لأنّه لو تمّ فهو قضية مهملة لا إطلاق فيها، والمتيقّن منها الدم التابع.

مضافاً إلى إمكان دعوى كونه مسفوحاً، وعدم اختصاص المسفوح بالمنصبِّ حين الذبح خاصّة.

كما أنّ دليل حلّية الحيوان بالتذكية لا يقتضي بالالتزام حلّية الدم غير التابع، كما هو واضح.

وأمّا دعوى الاستدلال على حلّية الدم المتخلّف مطلقاً بحصر محرّمات الذبيحة في الروايات بأُمورٍ ليس الدم منها ـ كما عن صاحب الحدائق[٢] ﵀ ـ فغريبة؛ لاشتمال روايات محرّمات الذبيحة على الدم أيضاً، كرواية إبراهيم بن عبد الحميد[٣]، عن أبي الحسن ﵇ وغيرها[٤]، كما يظهر بالمراجعة. وعليه فما في المتن هو الصحيح.

---

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) الحدائق الناضرة ٥: ٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤: ١٧١، الباب ٣١ من أبواب الأطعمة والأشربة، الحديث ١.

(٤) المصدر السابق: ١٧١ و ١٧٢ و ١٧٤، الحديث ٢ و ٤ و ٨ و ٩.

مسألة (٣) : الدم الأبيض إذا فرض العِلم بكونه دماً نجس، كما في خبر فَصْد العسكريّ صلوات الله عليه[١]، وكذا إذا صبّ عليه دواء غيَّر لونه إلى البياض (١).

---

(١) الدم : تارةً يصبح أبيضَ بسببٍ خارجيٍّ عارضٍ كالصبغ.

وأُخرى يكون أبيضَ بحسب تكوّنه.

أمّا الأوّل فلا إشكال في نجاسته : إمّا لاستصحاب نجاسته، وإمّا للتمسّك بالإطلاق اللفظيّ في دليل نجاسة الدم لو كان؛ لوضوح عدم خروجه عن كونه دماً بذلك. وإمّا للتمسّك بغير المطلق من أدلّة نجاسة الدم بعد مساعدة العرف على التعدّي؛ لاقتضاء الارتكاز العرفيّ إلغاء مثل هذه الخصوصية.

وأمّا الثاني : فإن كان على نحوٍ لا يصدق عليه الدم عرفاً فلا إشكال في عدم شمول دليل النجاسة له.

وإن كان مصداقاً للدم عرفاً فشمول الدليل له مبنيّ : إمّا على وجود الإطلاق اللفظيّ في دليل نجاسة الدم، أو على إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي، وكلاهما غير ثابت.

وإن شكّ في مصداقيته للدم عرفاً بنحو الشبهة المفهومية فلا مجال لإجراء استصحاب الدَمّية فيه ولو فرضت له حالة سابقة كذلك.

أمّا بناءً على إنكار إطلاقٍ في الدليل الاجتهاديّ للنجاسة فواضح. وأمّا بناءً على ثبوت الإطلاق في مثل رواية عمّار[٢] فلعدم جريان الاستصحاب في الشبهة

---

(١) أُنظر وسائل الشيعة ١٧ : ١٠٧ ـ ١٠٨، الباب ١٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

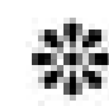
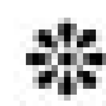
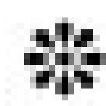
(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

مسألة (٤) : الدم الذي قد يوجد في اللبن عند الحلب نجس ومنجِّس للّبن [(١)].

مسألة (٥) : الجنين الذي يخرج من بطن المذبوح ويكون ذكاته بذكاة اُمّه تمام دمه طاهر، ولكنّه لا يخلو من إشكال [(٢)].

---

المفهومية، كما لا يجري حينئذٍ استصحاب النجاسة؛ لعدم العلم بالنجاسة السابقة لكي تستصحب، فإنّ دليل نجاسة الدم لا يشمل الدم في داخل جسم الإنسان، فلا بأس بالحكم بطهارته ما لم يقم إجماع تعبّديّ على النجاسة في مثله.

(١) سواء نشأ عن ضغطٍ في الحلب مع ضعف الحيوان، أو عن جرحٍ في الباطن، أو غير ذلك فإنّه نجس باعتباره دماً مسفوحاً عرفاً، وداخلاً في القضية المتيقّنة من دليل النجاسة، ولو لم نقل بوجود إطلاقٍ شاملٍ فيه؛ لوضوح عدم الفرق بحسب الارتكاز العرفيّ بين الأسباب المؤدّية إلى ظهور الدم.

(٢) وتحقيق الكلام في ذلك يقع : تارةً بعد البناء على وجود إطلاقٍ في دليل نجاسة الدم. وأُخرىٰ مع إنكار ذلك.

فعلى الأوّل يكون الإطلاق شاملاً لمحل الكلام، ومقتضياً لنجاسة المسفوح من دم الجنين، فنحتاج للحكم بطهارته إلى مقيّد.

والمقيّدات السابقة التي أخرجت الدم المتخلّف في الذبيحة عن الإطلاق قاصرة عن إخراج مطلق دم الجنين بما فيه المسفوح منه.

أمّا الإجماع الفتوائيّ فدليل لبّيّ يقتصر فيه على القدر المتيقّن.

وأمّا السيرة من المتشرّعة فغير معلومةٍ هنا، إذ يحتمل كون العادة جاريةً في مقام الاستفادة من الجنين على ذبحه وخروج مقدارٍ من دمه.

وأمّا قوله تعالى : ﴿ أو دماً مسفوحاً ﴾ بناءً على تمامية الاستدلال به فلا يمكن الاستدلال به في المقام، إذ مع ذبح الجنين يصدق عنوان المسفوح على المقدار الذي يخرج فكيف نحكم بطهارة الكلّ ؟ !

وأمّا ما دلّ على جواز أكل الذبيحة بالتذكية، الدالّ التزاماً على طهارة الدم المتخلّف فلا يدلّ بالالتزام على طهارة تمام دم الجنين في المقام، إذ لا يلزم من نجاسة ما يخرج منه عادةً بالذبح تعذّر الاستفادة منه إلّا بعنايةٍ غير عرفية، كما كان يلزم ذلك من نجاسة المتخلّف.

وقد يقرّب الحكم بطهارة مطلق دم الجنين بوجهٍ مختصٍّ بالمقام، وبيانه : أنّ قوله : « ذكاة الجنين ذكاة أمّه »[1] دلّ على أنّ الجنين كأنّه ذُبح وذُكّي، فيضمّ إلى دليل أنّ ما بقي في المذبوح طاهر، فيكون الأوّل موسّعاً لموضوع الثاني وحاكماً عليه.

وفيه أوّلاً : أنّ ذلك يتوقّف على أن يكون التنزيل في الدليل الأوّل الحاكم بلحاظ تمام الآثار، لا منصرفاً إلى الحلّية فقط.

وثانياً : أنّ موضوع الدليل المحكوم مركّب من الذبح وكون الدم متخلّفاً، ومجرّد تنزيل ذبح الجنين لا يكفي، بل لابدّ أن ينزّل أيضاً دم أمّه منزلة دمه، على نحوٍ يصدق على دم الجنين أنّه دم متخلّف بلحاظ ما خرج من دم الأُمّ.

وعلى الثاني : لابدّ في التعدّي من القدر المتيقّن للدليل على النجاسة من الجزم بعدم الفرق فقهياً، أو ارتكاز عدمه عرفاً، وقد قلنا في ما سبق : إنّ الدم المتخلّف بالقسر حاله حال الدم المسفوح ارتكازاً، لكنّ المقام يختلف إلى حدٍّ ما عن ذلك ؛ لأنّ القسر هنا طبيعيّ لا عنائي، فالجزم بالتعدّي لا يخلو من إشكال.

---

(١) أنظر وسائل الشيعة ٢٤ : ٣٣، الباب ١٨ من أبواب الذبائح.

مسألة (٦) : الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد في طهارة ما تخلّف فيه بعد خروج روحه إشكال وإن كان لا يخلو عن وجه. وأمّا ما خرج منه فلا إشكال في نجاسته (١).

مسألة (٧) : الدم المشكوك في كونه من الحيوان أوْ لا محكوم بالطهارة. كما أنّ الشيء الأحمر الذي يشكّ في أنّه دم أمْ لا كذلك.

وكذا إذا علم أنّه من الحيوان الفلانيّ ولكن لا يعلم أنّه ممّا له نفس أوْ لا، كدم الحيّة والتمساح. وكذا اذا لم يعلم أنّه دم شاةٍ أو سمك (٢).

---

(١) لا إشكال في أنّ المقدار الخارج بآلة الصيد دم مسفوح، وداخل في المتيقّن من دليل النجاسة. وأمّا الباقي فهل يحكم بطهارته، أو يقال بأنّ طهارته منوطة بالتخلّف عند فتح المجرىٰ الطبيعيّ بالذبح، ولا يكفي التخلّف عن الخروج من الفتحة التي توجدها آلة الصيد؟

الظاهر هو الطهارة. أمّا بناءً على عدم الالتزام بوجود إطلاقٍ في دليل النجاسة فواضح، وأمّا بناءً على تمامية الإطلاق فللزوم الخروج عنه؛ لأنّ لازمه تعيّن ذبح الصيد في مقام الاستفادة منه، إذ بدون ذلك لا يحكم بطهارة المتخلّف، فيتعذّر أكله إلّا بعناياتٍ غير عرفية. ومن الواضح قيام السيرة على عدم الذبح، فالمتعيّن الحكم بطهارة المتخلّف.

**[فروع في الدم المشكوك :]**

(٢) تتلخّص هذه المسألة في فروعٍ أربعة :

الفرع الأوّل :

إنّه إذا شكّ في كون شيءٍ دماً أم لا فهو محكوم بالطهارة. ولا إشكال في

عدم ترتيب آثار النجاسة عليه.

إلّا أنّ الكلام في تخريج ذلك على ضوء الأُصول المؤمِّنة، إذ قد يقرّب ذلك بعدّة وجوه:

أحدها: التمسّك بأصالة الطهارة، وهو موقوف على تمامية عمومٍ في دليلها يشمل موارد الشكّ في النجاسة الذاتية. وقد تقدّم[١] تفصيل الكلام عن ذلك في موضعٍ سابقٍ من هذا الشرح.

ثانيها: التمسّك بالاستصحاب الحكمي؛ وذلك: إمّا بإجراء استصحاب عدم جعل النجاسة له فيما إذا كانت الشبهة مفهومية؛ لرجوعها إلى الشكّ في الجعل الزائد.

وإمّا بإجراء استصحاب الطهارة المتيقّنة في زمانٍ ما لهذا المائع المشكوك، حتّى على تقدير كونه دماً؛ لأنّ الدم ما دام في الباطن طاهر، فنستصحب تلك الطهارة.

وإمّا بإجراء استصحاب العدم الأزليّ للنجاسة المجعولة، الجاري في موارد الشبهة الموضوعية فيما إذا سلّم بأنّ الدم منذ يوجد في الباطن نجس، فإنّ فعلية هذه النجاسة مسبوقة بالعدم الأزليّ الثابت قبل وجود الموضوع، فيستصحب.

أمّا الاستصحاب الأوّل فلا يتمّ في الشبهات الموضوعية؛ لأنّ الشكّ فيها إنّما هو في مرحلة الانحلال، وتطبيق الكبرى على صغرياتها، وليس شكّاً في سعة الكبرى وحدود جعلها.

وأمّا الاستصحاب الثاني فلا يتمّ، حتّى لو قيل بطهارة الدم في الباطن؛ لأنّ

---

(١) راجع الجزء الثاني: ٢٢٥ وما بعدها من الصفحات.

طهارته إنّما يقال بها لقصور دليل نجاسة الدم لشمول الباطن، فيرجع في الدم الباطن إلى قاعدة الطهارة.

فإن أُريد بالاستصحاب استصحاب الطهارة الواقعية فهي غير محرزةٍ ثبوتاً وإن أُريد استصحاب الطهارة الثابتة ولو بالأصل فلا معنى لذلك، مع إمكان الرجوع إلى دليل الأصل ابتداءً لإثبات الطهارة الظاهرية.

وأمّا الاستصحاب الثالث فقد يلاحظ عليه: أنّه مبنيّ على مقايسة نجاسة الدم بالأحكام التكليفية؛ كوجوب الحجّ على المستطيع، فكما أنّ فعلية وجوب الحجّ تابعة لوجود المستطيع خارجاً كذلك فعلية النجاسة تابعة لوجود الدم خارجاً، فيكون لها عدم أزليّ بعدم الدم.

مع أنّ وصف القذارة لشيءٍ في نظر العرف يختلف عن وصف الوجوب على المستطيع، حيث إنّه لا يتعقّل الوجوب على المستطيع إلّا بعد وجوده، فينحلّ الجعل إلى قضيةٍ شرطيةٍ مؤدّاها: لو وجد مستطيع لوجب عليه الحجّ، وبذلك تكون فعلية الوجوب تابعةً لفعلية وجود الشرط. ولكنّه يتعقّل كون الشيء قذراً في نفسه بحيث يكون وجوده وجوداً للقذر، لا أنّه بعد الوجود يوصف بالقذارة.

فجعل النجاسة للدم لا ينحلّ إلى قضيةٍ شرطيةٍ موازية، بمعنى أنّه إذا وجد الدم كان قذراً، بل إلى قضيةٍ مفادها: إذا كان الشيء دماً فهو قذر، وكون الدم دماً لا يتوقّف على وجوده، وهذا يعني أنّ المجعول فعليّ بنفس الجعل، دون توقّفٍ على وجود الموضوع، ويترتّب على ذلك أنّ المستصحب هو عدم المجعول الثابت بعدم الجعل، لا عدمه الأزليّ الثابت بعدم وجود الموضوع.

ثالثها: التمسّك بالاستصحاب الموضوعيّ فيما إذا كانت الشبهة موضوعيةً لا مفهومية؛ لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل؛ وذلك بإجراء

استصحاب العدم الأزليّ لدَمِية المائع المشكوك الثابت قبل وجوده.

وقد يقال بإجراء استصحاب عدم كونه دماً ولو بني على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأنّ مادّة هذا المائع لم تكن دماً في زمانٍ يقيناً، فيستصحب ذلك.

وفيه: أنّ هذا مبنيّ على جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الاستحالة؛ لأنّ المقام منه، حيث إنّ تحوّل الغذاء إلى دمٍ يعتبر استحالةً عرفاً، وهو لا يجري، على ما يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في بحث المطهّرات.

وقد يقال بعدم جريان الاستصحاب لنفي دَمِيّة المائع ولو قيل بإجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية؛ لأنّ الدَمِيّة من الخصائص الذاتية لا العرضية، والخصوصيّات الذاتية لا يقين بعدمها أصلاً؛ لأنّ ثبوت الشيء لذاته ضروريّ بقطع النظر عن وجوده.

وتفصيل الحال في ذلك: أنّ الحكم بالنجاسة إن كان بحسب الفهم العرفيّ حكماً مترتّباً على الوجود الخارجيّ للدم فمن الواضح أنّ هذا الوجود لم يكن قبل تحقّقه وجوداً للدم، فيستصحب العدم الأزليّ لذلك.

وإن كانت النجاسة ـ بحسب الفهم العرفيّ ـ حكماً لذات الدم في نفسه بقطع النظر عن وجوده وعدمه بنحوٍ يرى العرف أنّ الوجود يطرأ على ما هو موصوف بالقذارة فلا يمكن إجراء استصحاب عدم دَمِيّة ذات المائع المشكوك؛ لأنّ المائع إذا كان دماً فلا انفكاك بين فرض ذاته وفرض الدَمِيّة، كما هو واضح.

الفرع الثاني:

إنّه إذا علم بكونه دماً وشكّ في كونه من الحيوان أو غيره فهو محكوم بعدم النجاسة: إمّا لأصالة الطهارة، أو للاستصحاب الحكمي، أو للاستصحاب

الموضوعي.

أمّا الأوّل فالكلام فيه كما تقدم في الفرع السابق.

وأمّا الثاني فهو تامّ بالبيان المتقدّم.

ولا يرد عليه: أنّ الشبهة إذا كانت مفهوميةً ـ كما إذا شكّ في أنّ دم البيضة هل يصدق عليها عنوان دم الحيوان؟ ـ كان المقام من موارد التمسّك بعموم دليل نجاسة الدم، إذ يدور أمر المخصّص له المخرِج لدم غير الحيوان بين الأقلّ والأكثر، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

ووجه عدم الورود: أنّ اختصاص النجاسة بدم الحيوان ليس من باب التخصيص ليتمسّك بالعامّ في موارد الشكّ، بل لقصور دليل النجاسة من أوّل الأمر.

وأمّا الثالث ـ أي استصحاب عدم كون الدم من حيوان ـ فيرد عليه: أنّ الدم الذي لا يكون من حيوانٍ لم تثبت طهارته بدليلٍ اجتهاديٍّ ليتنقّح موضوعه بالاستصحاب، وإنّما ثبتت طهارته بقاعدة الطهارة بعد قصور دليل النجاسة، فلابدّ من الرجوع إليها ابتداءً، كما أشرنا إلى نظير ذلك في الفرع السابق.

الفرع الثالث:

إنّه إذا علم بكونه دم حيوانٍ معيّن وشكّ في أنّ هذا الحيوان ذو نفسٍ سائلةٍ فهو محكوم بالطهارة.

وتفصيل ذلك: أنّ الشبهة تارةً مفهومية، واُخرى مصداقية.

فعلى الأوّل إن بُني على وجود إطلاقٍ في دليل نجاسة الدم، وأنّ طهارة دم ما لا نفس له مستندة إلى التخصيص المنفصل تعيّن التمسّك بالمطلق لإثبات النجاسة، ولا تصل النوبة إلى الاُصول.

وإن بُني على عدم وجود إطلاقٍ، وأنّ طهارة ما لا نفس له مستندة إلى قصور المقتضي فلا بأس بإجراء أصالة الطهارة والاستصحاب الحكميّ ـ على ما تقدّم ـ دون الاستصحاب الموضوعي؛ لعدم جريان الاستصحاب في المفهوم المجمل.

وعلى الثاني يرجع إلى القاعدة، وإلى الاستصحاب الحكمي. وقد يتمسّك بالاستصحاب الموضوعي، أي: استصحاب عدم كون الحيوان ذا نفسٍ سائلةٍ بنحو العدم الأزلي، ولكنّه مشكل؛ لأنّ دم ما لَه نفس سائلة: إن كان مورداً للدليل الاجتهاديّ على الطهارة فلا بأس بالاستصحاب الموضوعيّ لتنقيح موضوع هذه الطهارة، أو نفي موضوع النجاسة.

وأمّا إذا كان نفي النجاسة عن دم ما لَه نفس على إطلاقه ناشئاً من قصور دليل النجاسة والرجوع إلى الأصل فلا يفيد الاستصحاب المذكور لنفي الموضوع الواقعيّ للنجاسة، بل لابدّ من الانتهاء مع ذلك إلى القاعدة، ومعه يلغو إجراء الاستصحاب.

الفرع الرابع:

إنّه إذا علم بكونه دم حيوانٍ مردّدٍ بين السمك الذي لا نفس له والدجاج الذي له نفس. والحال فيه من حيث الرجوع إلى القاعدة، أو الاستصحاب الحكميّ، كما تقدّم.

وأمّا من حيث الاستصحاب الموضوعيّ فلا يمكن إجراء استصحاب عدم كون الحيوان المنسوب إليه هذا الدم ذا نفسٍ سائلة؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّ ذات ذاك الحيوان: إمّا مقطوع الاتّصاف بهذا الوصف، أو مقطوع الاتّصاف بعدمه.

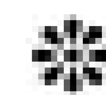
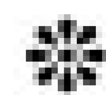
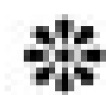
فإذا رأى في ثوبه دماً لا يدري أنّه منه أو من البقّ أو البرغوث يحكم بالطهارة (١).

---

وقد يتمسّك ـ كما عن السيّد الأُستاذ[1] ـ باستصحاب عدم كون الدم دم حيوانٍ ذي نفسٍ سائلة.

ولكن يرد عليه: أنّ الموضوع للحكم بالنجاسة هو دم الحيوان ذي النفس السائلة، فإذا أُخذ هذا الموضوع بنحو التقييد أمكن إجراء الاستصحاب المذكور.

واذا أُخذ الموضوع بنحو التركيب ـ كما هو المستظهر في سائر الموارد ـ كان الموضوع مركَّباً من دم حيوانٍ وكون الحيوان ذا نفسٍ سائلة، والأصل حينئذٍ لا بدّ من إجرائه في ذات الجزء الذي تتمّ فيه أركانه، لا في المجموع بما هو مجموع؛ لأنّه خلف التركيب، ومن الواضح أنّ الجزء الأوّل مقطوع الثبوت، والجزء الثاني لا يمكن استصحاب عدمه؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردّد، كما تقدّم.

(١) التحقيق: هو الفرق بين تردّد الدم بين كونه دم إنسانٍ أو دم سمك، وتردّده بين كونه دم إنسانٍ أو دم برغوثٍ، أو نحوه من الحيوانات التي ليس لها دم بالأصالة.

ففي الأوّل تجري الأُصول المؤمّنة، كما سبق.

وأمّا في الثاني فيجري الاستصحاب الموضوعيّ المقتضي للنجاسة؛ لأنّ

---

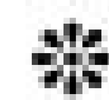
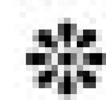
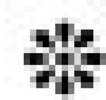
(١) التنقيح ٢: ٢٣.

وأمّا الدم المتخلّف في الذبيحة اذا شكّ في أنّه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم بنجاسته عملاً بالاستصحاب، وإن كان لا يـخلو عن إشكال.

ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان الشكّ من جهة احتمال ردّ النفس فيحكم بالطهارة؛ لأصالة عدم الردّ، وبين ما اذا كان لأجل احتمال كون رأسه على علوٍّ فيحكم بالنجاسة؛ عملاً بأصـالة عـدم خـروج المـقدار المتعارف (١).

---

هذا الدم يعلم بأنّه دم إنسانٍ ونحوه حدوثاً ـ إذا علم بأنّه على تقدير كونه من برغوثٍ فقد انتقل إليه من إنسانٍ أو نحوه ممّا له نفس سائلة ـ ويشكّ في تبدّل عنوانه، فيستصحب العنوان المتيقّن، ويحكم بنجاسته.

(١) مفروض المصنّف ﷺ هو الكلام في الشبهة المصداقـية للـمتخلّف والمسفوح، وقد قسّم ذلك إلى فرعين:

أحدهما: فيما إذا شك في خروج المقدار المتعارف. والكلام فيه: تارةً يقع في الأصل الحكمي. وأُخرى في الأصل الموضوعي.

أمّا الأصل الحكميّ فقد يتمسّك باستصحاب النجاسة الثابتة حال الحياة، ولكنّه مدفوع بعدم وجود دليلٍ على نجاسة الدم في باطن الحيوان، حتى لو تمّ إطلاق في مثل موثّقة عمّار السابقة[١]؛ لعدم شموله للدم الباطن.

وقد يتمسّك ـ بناءً على ذلك ـ باستصحاب الطهارة، ولكنّه موقوف على

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

قيام دليلٍ اجتهاديٍّ على طهارة الباطن، كما لو تمّ مفهوم قوله تعالى: ﴿أو دماً مسفوحاً﴾.

وأمّا إذا كانت طهارة الباطن بالأصل فهو المرجع، ولا محصّل حينئذٍ لتوسيط الاستصحاب.

وأمّا الأصل الموضوعيّ فيمكن أن يقرَّب لإثبات النجاسة بأحد وجهين:

الأوّل: التمسّك باستصحاب عدم خروج المقدار المتعارف.

وتحقيق الحال في ذلك: أنّه تارةً نفرض أنّ الدليل دلّ على نجاسة كلّ دم، وخرج بالتخصيص الدم المتخلّف. ويترتّب على ذلك أنّه لو لم يخرج المقدار المتعارف كان الكلّ نجساً ذاتاً.

وأُخرى نفرض ـ كما هو الأقرب ـ أنّ الدليل لم يدلّ على نجاسة كلّ دم، ثمّ ورد عليه تخصيص، بل دلّ ابتداءً على نجاسة الدم المسفوح ولو بتعميم المسفوح لِمَا سفح بالفعل وللمسفوح شأناً، أي: ما كان من شأنه الخروج ولم يخرج لمانع.

ويترتّب على ذلك أنّه لو لم يخرج المقدار المتعارف لا يكون الكلّ نجساً ذاتاً، بل بعضه نجس ذاتاً وبعضه نجس بالملاقاة.

وعليه: فإن أخذنا بالفرضية الأُولى جرى استصحاب عدم العنوان المحكوم عليه بالطهارة، سواء فرضناه عنواناً بسيطاً ـ كما إذا فرض استثناء المتخلّف مثلاً فيستصحب عدم التخلّف ـ أو فرضناه مركّباً، كما إذا فرض استثناء دم ذبيحةٍ خرج منه المقدار المتعارف، بأن يكون الموضوع مركّباً من دم ذبيحةٍ وخروج المقدار المتعارف منها فيستصحب عدم الجزء الثاني فتثبت النجاسة.

وأمّا إذا أخذنا بالفرضية الثانية وكانت النجاسة حكماً لدمٍ معيّنٍ وعنوانٍ وجوديٍّ ـ كالمسفوح ولو شأناً ـ فاستصحاب عدم الخروج أو عدم التخلّف

لا يثبت هذا العنوان إلّا بنحو الأصل المثبت، فلا تثبت النجاسة.

الثاني: التمسّك بالاستصحاب بوجهٍ آخر، توضيحه: أنّنا إذا فرضنا ـ مثلاً ـ أنّ المقدار المتعارف خروجه هو أُوقية ـ مثلاً ـ وشككنا في خروجها بتمامها وعدمه فهذا يعني: أنّ تلك الأُوقية قد أصبحت نجسةً بالسفح ولو سفحاً شأنياً، سواء كانت قد خرجت أوْ لا.

ويشار حينئذٍ إلى الدم الموجود في الذبيحة فعلاً، ويقال: إن لم يكن هذا نجساً ذاتاً فقد كان ملاقياً حتماً لذاك الدم الذي صار نجساً، فإنّ الملاقاة معلومة ولو بلحاظ حال الحياة، ونشكّ في انقطاع الملاقاة وعدمه، إذ لو خرج مجموع الأُوقية فقد انقطعت الملاقاة، وإلّا فلا، فتستصحب وتثبت النجاسة، من قبيل ما لو لاقى الثوب مع الخشبة وعلمنا بأنّها تنجّست، وشكّ في بقاء الملاقاة إلى حين نجاسة الخشبة، فتستصحب الملاقاة إلى حين النجاسة.

لا يقال: العبرة بملاقاة النجس بعنوان كونه نجساً، وهذا لا يثبت إلّا بالملازمة.

فإنّه يقال: إنّه لو تمّ هذا الإشكال لبطل أيضاً استصحاب نجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ لإثبات نجاسة الملاقي.

والجواب يكون بالالتفات إلى أنّ هذه الموضوعات ترجع إلى التركيب، فموضوع النجاسة هو الملاقاة مع جسم، وأن يكون ذلك الجسم نجساً، فلو علم بالجزء الأوّل وشكّ في الثاني جرى استصحابه، كما في استصحاب نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ.

وإن علم بالثاني وشكّ في الأوّل جرى أيضاً استصحابه، كما في المقام، وفي ما ذكرناه من مثال الخشبة. وعليه فهذا الاستصحاب في ما نحن فيه يحكم بالنجاسة.

إلّا أنّ هذا الاستصحاب إنّما يجري فيما إذا شكّ في خروج المقدار المعلوم تعارف خروجه، لا في ما علم بالمقدار الخارج وشكّ في مقدار المتعارف لأجل الشكّ في قدر الدم الذي يشتمل عليه الحيوان، فإنّه في مثل ذلك لا يمكن استصحاب الملاقاة مع الدم المتعارف ظهوره؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّنا نعلم بانقطاع الملاقاة مع واقع الدم المتعارف خروجه على تقدير أن يكون المقدار المعلوم خروجه هو المتعارف.

على أنّ هذا الاستصحاب في المورد الذي يجري لا يثبت النجاسة؛ لابتلائه بالمعارض، إذ لو لوحظ ما هو الموجود في الذبيحة من الدم فيشكّ في كونه مسفوحاً، والنجاسة متعلّقة بالمسفوح فيستصحب عدم كونه دماً مسفوحاً. وبناءً عليه يقال: إنّه ليس دماً نجساً على أساس كونه مسفوحاً لنفي ذلك بالاستصحاب، وليس نجساً من باب الملاقاة للعلم بعدم ملاقاته لشيءٍ آخر، وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى أصالة الطهارة.

الفرع الثاني: فيما إذا علم بخروج المقدار المتعارف وشكّ في الرجوع فالدم المحتمل كونه هو الراجع يحتمل فيه النجاسة الذاتية، والباقي الملاقي له تحتمل فيه النجاسة العرضية. وقد يتمسّك فيه لنفي النجاسة باستصحاب عدم الرجوع، أو عدم ردّ النفس، وهو لا يثبت عدم كون هذا الدم راجعاً إلّا بالملازمة، كما هو واضح. وقد يستبدل ـ نظراً لذلك ـ باستصحاب بقاء هذا الدم في الذبيحة.

والتحقيق: أنّ النجاسة اذا قيل بأنّها لم تثبت في دليلها إلّا على عنوان الدم المسفوح ولو شأناً لم يكن هناك أثر لاستصحاب بقاء الدم، بل يجري استصحاب عدم كونه مسفوحاً.

وإذا قيل بأن الدليل دلّ على نجاسة دم الذبيحة مطلقاً، وخرج منه

مسألة (٨) : إذا خرج من الجرح أو الدُمَّل شيء أصفر يشكّ في أنّه دم أم لا محكوم بالطهارة. وكذا اذا شكّ من جهة الظلمة أنّه دم أم قيح، ولا يجب عليه الاستعلام(١).

---

بالتخصيص الدم المتخلّف : فإن كان الخارج خارجاً بعنوانٍ ثبوتيٍّ بسيطٍ كعنوان المتخلّف جرى استصحاب عدم هذا العنوان لإثبات النجاسة، ولا يفيد استصحاب بقاء الدم في الذبيحة.

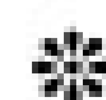
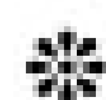
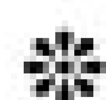
وإن كان الخارج من إطلاق دليل النجاسة الدم الباقي في الذبيحة فهنا افتراضان :

أحدهما : أن يكون موضوع الحكم بالطهارة الدم الباقي مع خروج المقدار المتعارف.

والآخر : أن يكون الموضوع الدم الباقي بعد خروج غيره بالمقدار المتعارف.

فعلى الأوّل يفيد استصحاب بقاء هذا الدم لإثبات الطهارة؛ لأنّ الموضوع للطهارة يكون مركّباً من جزءين : أحدهما يحرز بهذا الاستصحاب، والآخر محرز بالوجدان، وهو خروج المقدار المتعارف.

وعلى الثاني لا يفيد الاستصحاب المذكور؛ لأنّ الجزء الآخر في الموضوع ـ وهو خروج غيره بالمقدار المتعارف ـ غير محرزٍ وجداناً، ولا يمكن إثباته بالاستصحاب، كما هو واضح.

(١) إذا شكّ في النجاسة بني على الأُصول المؤمِّنة الحكمية والموضوعية،

ولم يجب الفحص : إمّا لعدم وجوب الفحص ولو بمعنىً يقابل غمض العين في مطلق الشبهات الموضوعية، وإمّا لعدم وجوب ذلك في خصوص الشبهات الموضوعية للنجاسة، بقرينة لسان مثل قوله : «ما أُبالي أَبَوْلٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[1]، ونحوه من الألسنة.

وإنّما الجدير بالبحث هنا احتمال الحكم بنجاسة الشيء الأصفر الخارج ولو لم يكن دماً ؛ لاشتماله على صفرة الدم.

وما يقرّب به الحكم بالنجاسة أحد أُمور :

إمّا كونه ملاقياً للدم في الباطن.

وإمّا اشتماله على الدم فعلاً بقرينة الصفرة، ولا يضرّ استهلاكه بتنجيسه، كالدم الذي ينجّس القدر مع أنّه يستهلك فيه.

وإمّا كون المائع متغيّراً بلون النجس، ولو فرض عدم ملاقاته للنجس في زمانٍ، بناءً على أنّ التغيّر بالنجس ولو بلا ملاقاةٍ يوجب انفعال المعتصم فضلاً عن غيره.

والكلّ غير صحيح :

أمّا الأوّل فلأنّ الدم في الباطن ليس بنجس، مضافاً إلى أنّ الملاقاة في الباطن كذلك لا توجب السراية.

وأمّا الثاني فلأنّ الانفعال إنّما يتصوّر مع الاستهلاك فيما اذا حصلت الملاقاة مع النجس آناً ما ثمّ استهلك النجس في ما لاقاه، وفي المقام الدم حينما لاقىَ في الباطن لم يكن نجساً ولا منجّساً، وبعد الخروج كان

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

مسألة (٩) : إذا حكّ جسده فخرجت رطوبة يشكّ في أنّها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة.

وكذا إذا شكّ من جهة الظلمة أنّه دم أم قيح، ولا يجب عليه الاستعلام[1].

مسألة (١٠) : الماء الأصفر الذي ينجمد على الجرح عند البرء طاهر، إلّا اذا علم كونه دماً أو مخلوطاً به فإنّه نجس، إلّا اذا استحال جلداً[2].

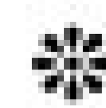
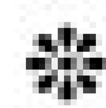
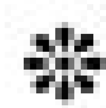
---

مستهلكاً.

ودعوى : عدم الاستهلاك ؛ لأنّ الالتفات إلى التغيّر حافظ للالتفات عرفاً إلى وجود الدم، إذ لا يتغيّر الماء بنفسه، فالدم موجود عرفاً فينجّس الماء

مدفوعة : بأنّ التغيّر لا ينافي الاستهلاك، فكأنّ التغيّر تحوّل من الذات إلى الصفة عرفاً.

وأمّا الثالث ففيه : أنّ من يقول بأنّ التغيّر بوصف النجس منجّس ولو بدون ملاقاةٍ إنّما يقول به فيما إذا كان هناك نجس موجود سبّب التغيّر، ولو بالمجاورة في أوصاف الماء المعتصم، وفي المقام حينما كان هناك دم موجود عرفاً يسبّب التغيّر لم يكن نجساً ؛ لأنّه في الباطن، وحينما خرج كان مستهلكاً ولا وجود له عرفاً، فالظاهر هو الحكم بطهارة المائع المذكور.

(١) ظهر الحال في ذلك ممّا سبق، فلاحظ.

(٢) على ما يأتي في بحث مطهّرية الاستحالة إن شاء الله تعالى.

مسألة (١١) : الدم المُراق في الأمراق حال غليانها نجس منجّس وإن كان قليلاً مستهلكاً، والقول بطهارته بالنار ـ لروايةٍ ضعيفةٍ ـ ضعيف [١].

---

[فروع وتطبيقات :]

(١) لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة هو النجاسة ؛ لأنّ الاستهلاك في طول الملاقاة زماناً فلا يمنع عن منجّسية الملاقاة. وأمّا بلحاظ الروايات فتوجد هنا روايات ثلاث قد يستدلّ بها على طهارة المرق الملقىٰ فيه الدم بالطبخ :

الأُولى : رواية زكريا بن آدم، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمرٍ أو نبيذٍ مسكرٍ قطرت في قدرٍ فيه لحم كثير ومرق كثير، قال : «يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلب، واللحم اغسله وكُلْه»، قلت : فإنّه قطر فيه الدم، قال : «الدم تأكله النار» [١].

وهذه الرواية ضعيفة سنداً بابن المبارك. وأمّا من حيث الدلالة فقد يقال بإجمال الرواية ؛ لاحتمال أن يكون النظر فيها إلى محذور الحرمة الثابتة في الدم الطاهر، لا إلى نجاسة الدم، فلا تدلّ على مطهّرية النار.

وقد يدفع هذا الإجمال : بأنّ ارتكازية زوال محذور الحرمة بالاستهلاك ـ لأنّه يوجب انعدام موضوعها ـ تقتضي صرف ظهور الرواية إلى ما لا يكون مفروغاً ارتكازاً، وهو ارتفاع محذور النجاسة بالنار.

مضافاً إلى أنّ تقييد الدم بالطاهر خاصّةً بلا موجب. ولكن في مقابل ذلك

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

ارتكاز أنّ محذور النجاسة لا يزول عن الملاقي بانعدام النجس بعد الملاقاة، وهو يوجب كون التعليل ناظراً إلى محذور الحرمة وارتفاعها، لا إلى مطهّرية النار للمرق؛ لأنّ كون النار تأكل الدم لا يناسب علّةً لنفي محذور النجاسة لو كان، فتحمل الرواية على الدم الطاهر.

الثانية: رواية سعيد الأعرج، قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن قِدْرٍ فيها جَزور وقع فيها قَدَر أُوقيةٍ من دمٍ أيؤكل؟ قال: «نعم، فالنار تأكل الدم»[1].

وهذه الرواية من حيث السند تامّة، إذ لا تَأَمُّلَ إلّا في سعيد الأعرج، وهو ثقة: إمّا لاستظهار كونه عين سعيد بن عبد الرحمان الأعرج المصرح بوثاقته من النجاشي[2]، كما هو الأقرب. أو لأنّ بعض الثلاثة ـ كصفوان ـ يروي عنه على أيّ حال، سواء ثبت تعدّده أوْ لاَ.

وأمّا من حيث الدلالة فتأتي هنا نفس القرينة التي جعلناها في الرواية السابقة شاهدةً على صرف نظرها إلى الحرمة دون النجاسة.

الثالثة: رواية عليّ بن جعفر في كتابه ـ على ما في الوسائل ـ عن أخيه قال: سألته عن قِدْرٍ فيها ألف رطل ماء يطبخ فيها لحم، وقع فيها أُوقية دمٍ هل يصلح أكله؟ فقال: «إذا طبخ فكُلْ، فلا بأس»[3].

وهذه الرواية تامّة سنداً؛ لصحّة سند صاحب الوسائل إلى الشيخ الطوسي،

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٧، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) رجال النجاشي: ١٨١، الرقم ٤٧٧.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

وصحّة سند الشيخ إلى كتاب عليّ بن جعفر.

وأمّا دلالتها فقد يستشكل فيها بوجوه:

الأوّل: ما حاوله السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في المقام، من إيراد نفس ما ورد على الروايتين السابقتين من القرينة الصارفة عن النجاسة[١].

وفيه: أنّه فرق بين هذه الرواية والروايتين السابقتين، فإنّه فيهما قد عبّر بأكل النار للدم، وهذا لا يناسب كونه تعليلاً لزوال النجاسة الحاصلة بالملاقاة؛ لأنّ انعدام المنجّس بعد التنجيس ليس مطهّراً في الارتكاز العرفي. وأمّا في هذه الرواية فقد ورد: «إذا طبخ فكُلْ، فلا بأس»، وهذا يدلّ على مطهّرية الطبخ، وإيجابه ارتفاع النجاسة الحاصلة بالملاقاة، وليس ذلك على خلاف الارتكاز، إذ لم تعلَّل مطهّرية الطبخ بكونه موجباً لانعدام الدم المنجّس.

الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ[٢] ـ دام ظلّه ـ أيضاً من: أنّ هذا الحديث يشمل الدم النجس بالإطلاق، وهو معارض بالعموم من وجهٍ مع إطلاق دليل نجاسة الملاقي للدم الشامل لما بعد الطبخ بالنار، ففي صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: وسألته عن رجلٍ رعف وهو يتوضّأ فتقطر قطرة في إنائه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: «لا»[٣].

فيتعارضان في مورد الدم النجس المطبوخ، وبعد التساقط يرجع إلى استصحاب النجاسة عند من يقول بجريان الاستصحاب في الشبهات

(١) التنقيح ٢: ٢٩.

(٢) التنقيح ٢: ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٦٩، الباب ١٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الحكمية.

ونلاحظ: أنّ إطلاق الحكم بأنّه لا يصحّ الوضوء من الماء المذكور لا يمكن أن يشمل فرض الطبخ؛ لأنّ مجرّد وضع الماء على النار لا يسمّى طبخاً، وإنّما يكون ذلك بإضافة اللحم ونحوه بنحوٍ يكون مرقاً، ومعه يخرج عن الإطلاق، ولا يكون صالحاً في نفسه للوضوء منه. فليس في الإطلاق المذكور نظر لِمَا بعد الطبخ المساوق للإضافة.

هذا، مضافاً إلى منع نظر أدلّة الانفعال عموماً إلى نفي مطهّرية ما يمكن أن يكون مطهّراً، ولو باعتبار أنّ ارتكازية وجود مطهّراتٍ في الجملة تمنع عن انعقاد إطلاقٍ في تلك الأدلّة بنحوٍ ينفي المطهّرية.

الثالث: أنّ الرطل في كلام السائل ينصرف إلى المدنيّ، باعتبار مدينة السائل والمسؤول منه، ولا أقلّ من الإجمال، ومن المعلوم أنّه إذا حمل الرطل على المدنيّ أو المكيّ دون العراقيّ كان ماء القدر كرّاً ومعتصماً، فلعل الحكم بالطهارة باعتبار ملاقاة الدم له قبل إضافته، أو باعتبار اعتصام المضاف بالكرّية أيضاً.

وفيه ـ مضافاً إلى بُعْد فرض الملاقاة قبل الإضافة، وبطلان فرض اعتصام المضاف بالكرّيّة ـ: أنّ ظاهر الجواب إناطة نفي البأس بالطبخ، وهو لا يناسب إلّا مع حمله على مطهّرية الطبخ، وإلّا فإنّ اندفاع محذور النجاسة يكون بالاعتصام، واندفاع محذور الحرمة بالاستهلاك، نظراً إلى كثرة الماء، ولا دخل للطبخ في ذلك.

وعلى هذا فلو لا عدم وجود قولٍ معتدٍّ به بمطهّرية الطبخ أو النار في مورد هذه الروايات لأمكن المصير إلى ذلك بلحاظها.

وهنا روايتان وردتا في مطهّرية النار في مورد الانفعال بالميتة، وقد يتعدّىٰ من موردهما إذا تمّت دعوى عدم الفرق قطعاً أو ارتكازاً:

إحداهما: رواية أحمد بن محمد بن عبدالله بن الزبير، عن جدّه قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن البئر تقع فيها الفأرة أو غيرها من الدوابّ فتموت، فيعجن من مائها، أيؤكل ذلك الخبز؟ قال: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله»[١].

وهذه الرواية تفترض انفعال ماء البئر، وبعد ثبوت اعتصامه لابدّ من حمل البأس فيها على التنزّه لا على النجاسة، فلا تكون دالّةً على مطهّرية النار، بل على ارتفاع الحزازة التنزيهية بها.

هذا، مضافاً إلى ضعف سندها، وعدم ثبوت وثاقة أحمد بن محمد المذكور.

والأُخرى: رواية محمد بن أبي عمير، عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه‌السلام: في عجينٍ عُجِن وخُبِز، ثمّ علم أنّ الماء كانت فيه ميتة، قال: «لا بأس، أكلت النار ما فيه»[٢].

وهي ـ مضافاً إلى سقوطها سنداً بالإرسال ـ يمكن المناقشة في دلالتها: بأنّ ظاهر الأكل كون المأكول شيئاً عينياً، فلا معنى لحمله على أكل النجاسة الحكمية، ومع الحمل على عينية المأكول يكون مفاد الرواية مساوقاً للتعليل الوارد في بعض الروايات المتقدّمة، فلا يناسب كونه تعليلاً لارتفاع النجاسة، بل لارتفاع الحرمة، فيختصّ بالميتة الطاهر في نفسها.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٥، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٧.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٨.

مسألة (١٢) : إذا غرز إبرةً أو أدخل سكّيناً في بدنه أو بدن حيوانٍ : فإن لم يعلم ملاقاته للدم في الباطن فطاهر، وإن علم ملاقاته لكنّه خرج نظيفاً فالأحوط الاجتناب عنه(١).

مسألة (١٣) : إذا استهلك الدم الخارج من بين الأسنان في ماء الفم فالظاهر طهارته، بل جواز بلعه.

نعم، لو دخل من الخارج دم في الفم فاستهلك فالأحوط الاجتناب عنه. والأولىٰ غسل الفم بالمضمضة أو نحوها(٢).

---

(١) إن لم يعلم الملاقاة للدم في الباطن فهو طاهر بلا إشكال، ولو لاستصحاب عدم ملاقاته للدم. ولا تضرّ ملاقاته لِمَا هو ملاقٍ للدم؛ لأنّ الملاقي الداخليّ للدم لا يتنجّس به، كما هو واضح.

وأمّا مع الجزم بالملاقاة للدم : فإن خرج الشيء ملوّثاً فلا إشكال في النجاسة، وإلّا فهو من ملاقاة الشيء الخارجيّ للدم الداخليّ في الداخل، وكونها منجّسةً محلّ الكلام، وإن كان الأقرب العدم؛ لعدم الدليل على نجاسة الدم في الداخل، وعدم إطلاقٍ في دليل السراية لمثل هذه الملاقاة لو فرضت نجاسته في نفسه.

(٢) ليس وجه الفرق في نظره ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾ طهارة الدم الأوّل، وإلّا لَمَا قيّد الفرع الأوّل بالاستهلاك، فكأنّه يعترف بنجاسة الدم الخارج من الأسنان : إمّا لإطلاقٍ في دليل نجاسة الدم، أو للدخول في القدر المتيقّن، وهو المسفوح باعتبار انقطاعه عن أصله.

بيد أنّ هذا الدم لا ينجّس ماء الريق؛ لأنّ الباطنيّ لا ينجّس الباطني، فاذا استهلك فيه لم يبقَ محذور في بلع ماء الريق.

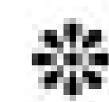
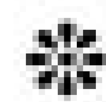
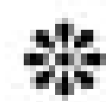
مسألة (١٤): الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن إن لم يَستحِلْ وصدق عليه الدم نجس.

فلو انمزق الجلد ووصل الماء إليه تنجّس، ويشكل معه الوضوء أو الغسل، فيجب إخراجه إن لم يكن حرج، ومعه يجب أن يجعل عليه شيئاً مثل الجبيرة، فيتوضّأ أو يغتسل[١]. هذا إذا علم أنّه دم منجمد.

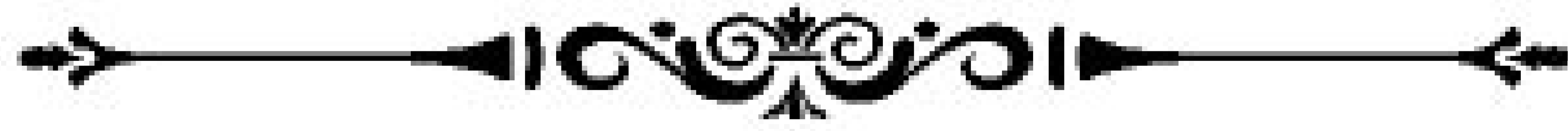
وإن احتمل كونه لحماً صار كالدم من جهة الرضّ ـ كما قد يكون ذلك غالباً ـ فهو طاهر.

---

وأمّا الدم الخارجيّ المستهلك في ماء الريق فحيث إنّ ملاقاته لماء الريق من ملاقاة الخارجيّ للباطنيّ فقد يكون منجّساً له، ومعه لا يفيد استهلاكه في ارتفاع المحذور، ولهذا احتاط الماتن في هذا الفرض. والصحيح عدم شمول دليل الانفعال لذلك.

(١) بل قد يقال بتعيّن التيمّم عليه؛ لأنّ دليل الجبيرة لا يشمل جميع موارد تعذّر غسل العضو ولو لم يكن جرح أو قرح، على ما يأتي تفصيله وتحقيقه في محلّه إن شاء الله تعالى.



النجاسات

٦ ـ ٧

# الكلب والخنزير البرّيّان

○ الدليل على نجاسة الكلب.

○ الدليل على نجاسة الخنزير.

السادس والسابع: الكلب[1].

---

[الدليل على نجاسة الكلب:]

(١) لا إشكال في نجاسته، وقد استفاض نقل الإجماع على ذلك. وكذلك الروايات بلسان أنّه «رجس نجس»، أو بلسان «إراقة الماء الملاقي له»، أو بلسان «الحكم بتطهير الملاقي له»، ونحو ذلك. فتلاحظ روايات: الفضل أبي العباس[1]، ومحمد بن مسلم[2]، ومعاوية بن شريح[3]، وغيرها[4].

وإنّما الكلام في ما يتوهّم كونه معارضاً مع دليل النجاسة، وهـو أربـع روايات:

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٥، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الأحاديث ٣ و ٤ و ٨ و ٩.

(٣) المصدر السابق: ٤١٦، الحديث ٦.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٥.

الأُولىٰ : رواية سعيد الأعرج ، قال : سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الفأرة والكلب يقع في السمن والزيت ثمّ يخرج منه حيّاً ؟ قال : « لا بأس بأكله »[١].

وهي تامّة سنداً ؛ لوثاقة سعيد الأعرج ، كما تقدّم.

وتقريب الاستدلال بها : أنّ الترخيص في أكل السمن والزيت الملاقي للكلب ـ مع ضمّ ارتكاز سراية النجاسة عرفاً بملاقاة النجس ، وارتكاز حرمة أكل النجس متشرّعياً ـ يدلّ على عدم نجاسة الكلب ، فيعارض دليل النجاسة.

نعم ، لولا الارتكازين المذكورين لأَمكن دعوى : أنّ الرواية كما تلائم عدم نجاسة الكلب تلائم أيضاً عدم انفعال ملاقي النجس ، أو جواز أكل النجس ، فيتعارض مجموع أدلّة نجاسة الكلب ، وانفعال الملاقي ، وحرمة أكل النجس.

بل قد يقال حينئذٍ بأنّ المتيقّن من رواية الأعرج جواز أكل السمن الملاقي للكلب إمّا تخصيصاً وإمّا تخصّصاً ، ومعه يسقط إطلاق دليل عدم جواز أكل النجس ؛ للعلم بتخصيصه أو تخصّصه ، ويتمسّك عندئذٍ بدليل نجاسة الكلب بلا معارض.

غير أنّ كلّ ذلك لا مجال له بعد ملاحظة ظهور الرواية في طهارة الكلب ابتداءً بضمّ الارتكازين المذكورين.

ويرد على الاستدلال بالرواية أُمور :

الأوّل : أنّها إنّما تدلّ على طهارة الكلب بضمّ الارتكازين المذكورين بإطلاقها لصورة عدم انجماد الدهن والسمن ، فيقيّد بصورة الانجماد وعدم الرطوبة بلحاظ دليل نجاسة الكلب ، وتكون الرواية حينئذٍ في مقام دفع احتمال

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٨ ، الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ١.

أنّ الدهن الجامد يتنجّس بالكلب ولو مع عدم الرطوبة.

غير أنّ هذا التقييد بعيد عرفاً.

أمّا أوّلاً فلأنّ ارتكاز عدم السراية بلا رطوبة وعدم انفعال الدهن الجامد يمنع عن صرف سؤال السائل إلى ذلك.

فإن قيل: إنّ ارتكاز نجاسة الكلب وسراية النجاسة مع الملاقاة بالرطوبة يمنع أيضاً عن الحمل على فرض الرطوبة، ومع تصادم الارتكازين يبقى الإطلاق على حاله.

يقال: إنّ ذهاب فقهاءٍ معاصرين للراوي إلى طهارة الكلب يبرّر توجّه أسئلةٍ عن ذلك إلى الإمام عليه السلام. وقد جاء في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: «أنّ جملةً من المذاهب قالت بطهارة الكلب الحيّ»[١].

وأمّا ثانياً فلأنّ التعبير بالوقوع في السمن والخروج منه حيّاً يقتضي انغماسه فيه، وإلّا كان من الوقوع عليه، لا فيه، والانغماس يناسب الذوبان؛ لأنّ الدهن الجامد لا ينغمس فيه الكلب عادةً إذا وقع عليه، ولا يعرضه للموت حتّى ينبّه على خروجه حيّاً.

الثاني: أنّه لو فرض إباء الرواية عن التقييد وصراحتها في الطهارة ولم تكن هناك رواية اُخرى دالّة على الطهارة إلّا بنفس المستوى سقطت بالمعارضة مع ما هو صريح في النجاسة عرفاً، كرواية الفضل: أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب، فقال: «رجس نجس، لا يتوضّأ بفضله، واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب أول مرّةٍ ثمّ بالماء»[٢].

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤١٥، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ونرجع بعد ذلك إلى ما هو ظاهر في النجاسة، وهو ما يشتمل من الروايات على الأمر بالغسل[١]، بناءً على ما بنينا عليه في الأُصول من تعميم فكرة الرجوع إلى العامّ الفوقانيّ عند معارضة الخاصّين إلى كلّ ظاهرٍ مع صريحين.

وإن شئت فامزج هذين الإيرادين في صيغةٍ واحدة، وهي: أنّ الرواية إن كانت دلالتها بالظهور والإطلاق كان دليل النجاسة مقيّداً، وإن كانت صريحةً سقطت بالمعارضة مع الصريح في النجاسة، ورجعنا إلى الظاهر في النجاسة.

الثالث: أنّ خبر الطهارة معارض بالسنّة القطعية؛ لاستفاضة نصوص النجاسة وقطعية صدور بعضها إجمالاً. وخبر الواحد المعارض للدليل القطعيّ ـ كتاباً أو سنّةً ـ ساقط عن الحجّية. وهذا الإيراد إنّما يتمّ إذا بني على أنّ خبر الطهارة ظاهر في ذلك، أو على أنّه صريح مع افتراض الصراحة في كلّ أخبار النجاسة.

وأمّا إذا افترضت الصراحة في خبر الطهارة وعدمها في أخبار النجاسة، أو في بعضها فلا يتعيّن كونه مخالفاً للسنّة القطعية؛ لإمكان قرينيّته حينئذ. ولكنّه مع هذا يسقط عن الحجّية؛ للوثوق النوعي بل الشخصيّ بخللٍ فيه؛ بسبب الوضوح الارتكازيّ للنجاسة، والتطابق الفتوائي على ذلك، وتظافر ظواهر الروايات عليها، فإنّ كلّ ذلك يوجب أمارةً إن لم تفد الاطمئنان الشخصيّ بالنجاسة، فهي على الأقلّ أمارة اطمئنانية نوعية توجب خروج الخبر عن أدلّة الحجّية.

الثانية: رواية عليّ بن جعفر: سألته عن الفأرة والكلب إذا أكلا من الجبن وشبهه أيحلّ أكله؟ قال: «يطرح منه ما أكل، ويحلّ الباقي». قال: وسألته عن فأرةٍ أو كلبٍ شربا من زيتٍ أو سمن؟ قال: «إن كان جرّة أو نحوها فلا تأكله،

---

(١) مثل رواية محمد بن مسلم المتقدّم تخريجها في الصفحة ٢٧٧.

ولكن ينتفع به لسراجٍ أو نحوه، وإن كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله، إلّا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريق فلا ينتفع به في شيء»[١].

والرواية في طريق قرب الإسناد ضعيفة بعبدالله بن الحسن، ولكنّها صحيحة بلحاظ نقل صاحب الوسائل ﷺ لها عن كتاب علي بن جعفر.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الإمام عليه السلام فصّل بين الفقير والغني، وهو يناسب الطهارة؛ لأنّ النجاسة لا تندفع بمجرّد الفقر. وكلمة «الشرب» قرينة على عدم الانجماد ووجود الرطوبة. وعدم الانفعال مع الملاقاة بالرطوبة يدلّ على طهارة الكلب. ويمكن دفع ذلك على ضوء جملةٍ ممّا تقدم في مناقشة الرواية السابقة.

الثالثة: رواية ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الوضوء ممّا ولغ الكلب فيه والسِنّور، أو شرب منه جمل، أو دابّة، أو غير ذلك أيتوضّأ منه أو يغتسل؟ قال: «نعم، إلّا أن تجد غيره فتتنزّه عنه»[٢].

وتقريب الاستدلال بها واضح، ولكنّه يندفع بسقوطها سنداً ودلالةً.

أمّا سنداً فلأنّ من يروي عن ابن مسكان هو ابن سنان، المنطبق على محمد ابن سنان جزماً أو احتمالاً.

وأمّا دلالةً فلإمكان تقييدها بالماء الكثير، والمقيّد ما دلّ على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب.

وقد يجاب على الاستدلال بالرواية: بأنّه لو سلّم ورودها في القليل كانت من أدلّة اعتصام الماء القليل، لا من أدلّة طهارة الكلب.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٨، الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢ و ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

ويرد عليه: أنّها على فرض ورودها في القليل تكون دالّةً على الجامع بين طهارة الكلب وعصمة الماء القليل، فتعارض مع مجموع دليلي نجاسة الكلب وانفعال الماء القليل.

الرابعة: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلبٍ ميّت، قال: «ينضحه بالماء ويصلّي فيه، ولا بأس»[١].

إذ يقال: إنّ هذا يدلّ على طهارة الكلب؛ لأنّه لو كان نجساً لما كان النضح كافياً للتطهير، غير أنّه لو سلّم ذلك فإنّه يدلّ حينئذٍ على طهارة الميتة أيضاً، فيكون معارضاً مع مجموع أدلّة نجاسة الكلب والميتة، وهذا يوجب سقوطه لو لم يمكن تقييده بصورة الجفاف، بدعوى: أنّه مطلق من هذه الناحية فيقيّد، والمقيّد ما دلّ على الانفعال بالملاقاة للكلب مع الرطوبة.

ويشهد لذلك: ما دلّ من الروايات على التفصيل بين فرض الجفاف والرطوبة، والأمر بالنضح في الأوّل والأمر بالغسل في الثاني.

ويستخلص من ذلك كلّه: أنّ دليل النجاسة تامّ. ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين كلب الصيد وغيره، وإن نسب إلى الصدوق رحمه الله القول بطهارة كلب الصيد[٢].

ولا أرى له تقريباً إلّا دعوى: التمسّك بإطلاق قوله تعالى: ﴿ فكُلُوا ممّا أمْسَكْنَ عليكم ... ﴾[٣]، فإنّه يدلّ على جواز الأكل بدون غسل، وهذا يعني طهارة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٢، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) لم نعثر على النسبة بعينها، نعم نسب إليه الاكتفاء برشّ ما أصابه كلب الصيد برطوبة: راجع كشف اللثام ١: ٣٩٢ وجواهر الكلام ٥: ٣٦٧ وراجع من لا يحضره الفقيه ١: ٧٣، ذيل الحديث ١٦٧.

(٣) المائدة: ٥.

الفريسة، ويدل بالالتزام العرفيّ على طهارة المفترس؛ لأنّ سراية النجاسة بالملاقاة ارتكازية.

وحينئذٍ يكون هذا الإطلاق معارضاً مع إطلاق دليل نجاسة الكلب لكلب الصيد، والتعارض بالعموم من وجه. فإمّا أن يتساقطا ويرجع إلى الأصل، أو يقدم إطلاق الآية باعتباره كتابيّاً قطعيّاً إذا لم يكن دليل إطلاق النجاسة قطعياً من حيث السند.

وتندفع الدعوى المذكورة: بوضوح أنّ الآية الكريمة ليست في مقام البيان من ناحية النجاسة، وإنّما هي في مقام بيان نفي محذور كونه ميتة، لا الحلّية الفعلية للأكل مطلقاً.

هذا، مضافاً إلى ورود بعض الروايات في الكلب السلوقيّ خاصّةً، الذي تكون كلاب الصيد منه عادة.

ففي صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب السلوقي، فقال: «إذا مَسَسْته فاغسل يدك»[1].

فتكون الرواية مقيّدةً لإطلاق الآية لو كان؛ وذلك لأنّ الآية وإن وردت في ما هو معدّ للصيد بالفعل، والكلب السلوقي أعمّ منه ولكنّ الارتكاز العرفيّ لا يحتمل الفرق بين الكلب السلوقيّ قبل تعليمه وبعده، بمعنى: أنّه لا يحتمل مطهّرية التعليم، فإن كان مقصود القائل بطهارة كلب الصيد طهارة النوع الذي تتّخذ منه كلاب الصيد عادةً وإثبات ذلك بالآية فهذه الرواية حجّة على خلافه، وتكون مقيّدةً لإطلاق الآية.

وإن كان مقصوده طهارة خصوص ما هو معلَّم بالفعل، ولم تكن الآية تدلّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٦، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

والخنزير (١) البرّيّان.

---

عنده على أكثر من ذلك، على خلاف الارتكاز الذي أشرنا إليه فيرد عليه: أنّ الرواية تكون حينئذٍ بحكم الأخصّ؛ لانصراف كلب الصيد من عنوان الكلب السلوقيّ على نحوٍ لا يمكن عرفاً تقييده بغيره.

**[الدليل على نجاسة الخنزير:]**

(١) كما هو المعروف بين فقهائنا على نحوٍ لم يعرف فيه أدنىٰ خلاف، ولعلّ هذا الاتّفاق الفتوائيّ والارتكازيّ كافٍ في حصول الاطمئنان بنجاسة الخنزير، مع وفاء الروايات بإثبات ذلك، وهي كثيرة:

منها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير، قال: «إذا فرغ فليغسل يده»[١].

وهذه الرواية تامّة دلالةً؛ لدلالة الأمر بالغسل على ذلك. وسنداً؛ لأنّ جهة الإشكال فيه تنشأ من دخول سيف التمّار في السند، حيث لم يوثّق، وتندفع برواية صفوان عنه.

ومنها: رواية برد الإسكاف، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ فقال: «خذ منه فاغسله بالماء حتّى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاه، ثمّ اجعله في فخارٍ جديدةٍ ليلةً باردةً، فإن جمد فلا تعمل به، وإن لم يجمد فليس عليه دسم فاعمل به، واغسل يدك إذا مسسته عند كلّ صلاة»، قلت: ووضوء؟

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٨، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

قال : «لا ، اغسل يدك كما تمسّ الكلب»[١].

وهذه الرواية تامة سنداً بعد إثبات وثاقة بُرد الإسكاف برواية صفوان عنه في نفس سندها ، وتامّة دلالةً.

وحاصل مفادها : التفصيل بين فرض دهنية الشعر وعدمها ، والنهي عن استعماله في الفرض الأوّل ولو إرشاداً إلى صعوبة التخلّص منه ، والأمر بالغسل عند مسِّهِ في الفرض الثاني ، وهو إرشاد إلى النجاسة . وما في الرواية من بيان عمليةٍ مخصوصةٍ إنّما هو لامتحان شعر الخنزير لتعرف دسومته.

ومنها : رواية برد ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ، إنّا نعمل بشعر الخنزير ، فربّما نسي الرجل فصلّىٰ وفي يده شيء منه ، قال : «لا ينبغي له أن يصلّي وفي يده شيء منه» . وقال : «خذوه فاغسلوه ، فما كان له دسم فلا تعملوا به ، وما لم يكن له دسم فاعملوا به واغسلوا أيديكم منه»[٢].

وليس ما يدلّ على النجاسة في هذه الرواية قوله : «لا ينبغي له أن يصلّي وفي يده شيء منه» ، إذ لو لوحظ هذا بمفرده لأمكن أن يكون بلحاظ أنّه ممّا لا يؤكل لحمه ، بل أمره بالغسل الذي يناسب النجاسة ، لا المانعية ؛ لأنّ المانعية يكفي فيها مجرّد الإزالة.

وسند الرواية لا يخلو من إشكال ؛ من ناحية «بُرد» المردّد بين برد الخيّاط وبُرد الإسكاف ، فإن لم يثبت أنّه الإسكاف سقطت الرواية عن الحجّية ؛ لعدم ثبوت وثاقة الخيّاط ، وإن ادّعي الانصراف إلى الإسكاف ـ باعتبار ترجمته في

---

(١) المصدر السابق : الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق : الحديث ٤.

فهرستي الشيخ والنجاشيّ[١] معاً، ووجود كتابٍ له واصلٍ إليهما بطرقهما، بخلاف الخيّاط الذي لم يقع له ذكر إلّا تسميته في رجال الشيخ[٢] ـ تمّ سند الرواية؛ لوثاقة الإسكاف كما تقدم.

ويؤيّد ذلك: الرواية الآتية الدالّة على أنّ بُرد الإسكاف كان هذا عمله.

ومنها: رواية بُرد الإسكاف، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رجل خرّاز ولا يستقيم عملنا إلّا بشعر الخنزير نخرز به، قال: «خذ منه وَبَرَة فاجعلها في فخارةٍ، ثمّ أوقِدْ تحتها حتّى يذهب دسمه، ثمّ اعمل به»[٣].

وهذه الرواية وإن كانت تامّةً سنداً إلّا أنّها لا تدلّ على المقصود، وإنّما تدلّ على مركوزية محذورٍ في ذهن السائل وتقرير الإمام عليه السلام له على ذلك، ولعلّ ذلك المحذور هو محذور الصلاة في ما لا يؤكل.

ومنها: رواية سليمان الإسكاف، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ قال: «لا بأس به، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّي»[٤].

وهذه الرواية تدلّ على المقصود بالأمر بالغسل، لكنّ في سندها سليمان الإسكاف، وهو لم يوثّق، ولم يروِ عنه أحد الثلاثة. نعم، روى عنه ابن أبي عمير بالواسطة، وهذا لا يكفي.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به؟

---

(١) الفهرست: ٩٠، الرقم ١٣٧. رجال النجاشي: ١١٣، الرقم ٢٩١.

(٢) رجال الطوسي: ١٠٩، الرقم ٢٣ و ١٠٦، الرقم ٩٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٨، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

قال: «إن كان دخل في صلاته فليمضِ، فإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه، إلّا أن يكون فيه أثر فيغسله». قال: وسألته عن خنزيرٍ يشرب من إناءٍ كيف يصنع به؟ قال: «يغسل سبع مرّات»[١].

وهي الرواية الوحيدة التي لا غبار على سندها. وقوله فيها: «إلّا أن يكون فيه أثر فيغسله» ظاهر في الحكم بالنجاسة، سواء قيل بشمول الأثر للرطوبة ـ كما هو الظاهر ـ أو خصّص بالأثر العينيّ كالشعر، فإنّ كون المحذور لا يندفع إلّا بالغسل يساوق النجاسة.

وهذه الدلالة تامّة حتّى إذا رجع الاستثناء إلى الشقّ الثاني فقط، وهو ما إذا لم يكن قد دخل في صلاته، غاية الأمر أنّه على هذا يدلّ على أنّ هذه النجاسة التي عرفها المصلّي أثناء الصلاة لا تصحّح قطعها.

كما أنّ قوله: «يغسل سبع مرّاتٍ» في ذيل الصحيحة واضح جدّاً في النجاسة.

ومنها: رواية خيران الخادم، قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير، أيصلّى فيه، أم لا؟ فإنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلِّ فيه، فإنّ الله إنّما حرّم شربها. وقال بعضهم: لا تصلِّ فيه. فكتب عليه السلام: «لا تصلِّ فيه فإنّه رجس... الحديث»[٢].

والمتبادر من الرجس هنا النجاسة؛ لأنّ السؤال ينصرف إلى السؤال عن النجاسة؛ لارتكاز مانعية ملاقاة النجاسة عن الصلاة، وعدم ارتكاز مانعية ملاقاة شيءٍ آخر عنها.

---

(١) المصدر السابق: ٤١٧، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٩، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

فإن عملنا بهذا الظهور في الخمر ـ كما هو الصحيح ـ فنعمل به هنا. وإن لم نعمل به في الخمر جمعاً بينه وبين روايات طهارة الخمر أشكل التمسّك به هنا؛ لأنّ الرجس مفهوم واحد. وإذا حمل على الجامع بين النجاسة اللزومية وغيرها لم تبقَ دلالة على المقصود.

وأمّا السند فضعيف، ولا أقلّ بسهل بن زياد.

هذه أهمّ الروايات الدالّة على النجاسة، وهناك أيضاً روايات أُخرى، كرواية المعلّىٰ بن خنيس[١]، ورواية عليّ بن رِئاب[٢]، ورواية عليّ بن محمد (جعفر)[٣]، ورواية دعائم الإسلام[٤]. غير أنّها لا تخلو من مناقشةٍ سنداً ودلالةً. وفي ما ذكرناه كفاية.

وقد يعارض ذلك برواياتٍ يتوهّم منها الطهارة:

منها: رواية إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: «لا تأكله، ثمّ سكت هنيئةً، ثمّ قال: لا تأكله، ثمّ سكت هنيئةً، ثمّ قال: لا تأكله، ولا تتركه تقول: إنّه حرام، ولكن تتركه تتنزّه عنه، إنّ في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير»[٥].

وهذه الرواية من أدلّة طهارة أهل الكتاب.

وقد يستدلّ بها في المقام على طهارة لحم الخنزير، بدعوى: أنّه لو كان

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٢، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٤) دعائم الإسلام ١: ١١٧.

(٥) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

نجساً لكان الاجتناب عن الآنية الملاقية له إلزامياً لا تنزيهياً.

وتندفع: بأنّ التنزّه إنّما هو بلحاظ مَعْرضية الإناء لذلك، لا مع فرض الفراغ عن الملاقاة خارجاً.

ومنها: الأخبار الآتية في طهارة شعر الخنزير ونحوه ممّا لا تحلّه الحياة، بدعوى التعدّي منه إلى سائر أجزائه. ولكنّ التعدّي بلا موجبٍ على تقدير تسليمها في موردها؛ لأنّ احتمال التفصيل عرفي.

ومنها: مرسلة الفقيه: سئل أبو جعفرٍ وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودَك الخنزير (أي شحمه) عند حاكتها، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: «نعم، لا بأس، إنّما حرّم الله أكله وشربه، ولم يحرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه»[1].

وهذه الرواية وإن كانت في الفقيه مرسلةً ولكنّها ذكرت في علل الشرائع للصدوق مسندةً عن أبيه، عن سعد، وينتهي الاسناد إلى بكير، عن أبي جعفر عليه السلام، وإلى أبي الصباح وأبي سعيد والحسن النبّال، عن أبي عبد الله عليه السلام[2].

ولا يضرّ بالسند عدم ثبوت وثاقة جملةٍ من هؤلاء بعد فرض ثبوت وثاقة بعضهم، مضافاً إلى أنّ أربعةً من هذا القبيل ممّن لا يثبت عدم وثاقة واحدٍ منهم قد يوجب الوثوق.

وأمّا من حيث الدلالة فلا إشكال في دلالتها على الطهارة، بل صراحتها في

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٤٨، الحديث ٧٥١. ووسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٣.

(٢) علل الشرائع: ٣٥٧. ووسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، ذيل الحديث ١٣.

دون البحريّ منهما(١).

---

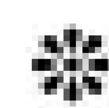
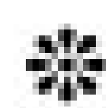
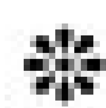
ذلك، ولكنّها ساقطة عن الحجّية :

أوّلاً : لأنّها معارضة بمجموع ما دلّ على نجاسة الخنزير، وما دلّ على عدم جواز الصلاة في ما لا يؤكل لحمه، وما دلّ على نجاسة الميتة ؛ لأنّ الميّت من الخنزير ميتة على أيّ حالٍ ؛لعدم قابليته للتذكية. وما دلّ على نجاسة الخمر. وهذا المجموع قطعيّ إجمالاً، ومعارض القطعيّ ساقط.

وثانياً : لأنّ نفس روايات نجاسة الخنزير في نفسها قطعية، ولو بلحاظ الشهرة والإجماع والارتكاز المقتضي للكشف عن صدور رواياتٍ بمضمونه من الأئمّة عليهم السلام.

وبتعبيرٍ أصحّ : أنّ نجاسة الخنزير ثابتة بالاطمئنان الشخصيّ على ضوء مجموع تلك القرائن، فلا اعتبار بالمعارض.

وثالثاً : أنّ هذه الرواية صريحة في الطهارة، فلتعارض ما هو صريح عرفاً في النجاسة، ويرجع بعد ذلك إلى ما هو ظاهر في النجاسة.

(١) الظاهر عدم جواز التمسّك بأدلّة نجاسة الكلب والخنزير لإثبات نجاستهما : إمّا للجزم بأنّ إطلاق اللفظ عليهما مجازيّ للمشابهة، بمعنى كونه بالنسبة إلى حيوانات البحر، كالكلب والخنزير بالنسبة إلى حيوانات الأرض.

وإمّا لاحتمال ذلك على نحوٍ يمنع عن الإطلاق، ولو سلّم كونه حقيقةً فلا يسلّم الاشتراك المعنوي، ومع الاشتراك اللفظيّ لا يمكن التمسّك بالإطلاق، كما هو واضح.

وقد ذكر المحقّق الهمدانيّ[1] ﷺ رواية يستدل بها على طهارة الكلب البحري، ويستأنس بها لطهارة الخنزير البحري، وهي صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن جلود الخزّ، فقال: «ليس به بأس». فقال الرجل: جعلت فداك، إنّها علاجي (في بلادي)، وإنّما هي كلاب تخرج من الماء. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا خرجَتْ من الماء تعيش خارج الماء؟» فقال الرجل: لا، فقال: «ليس به بأس»[2].

وهذه الرواية واضحة في طهارة الكلب البحري، فإنّه لا يوجد كلب بحريّ يعيش في البرّ، وإنّما كان سؤال الإمام عليه السلام استدراجاً لبيان النكتة.

وأمّا استفادة طهارة الخنزير البحريّ من الرواية، فتتوقف على أحد أمرين:

الأوّل: دعوى ارتكاز مساواة الكلب والخنزير متشرّعياً.

والثاني: استفادة ضابطٍ كلّيٍّ من التعليل المقتنص من سؤال الإمام عليه السلام عن قدرة الحيوانات على الحياة خارج الماء.

بيان ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الطهارة في ظاهر الحديث مفرّعة على عدم عيش الحيوان خارج الماء، وهذا فيه احتمالان:

أحدهما: أن تكون مفرّعةً على ذلك ابتداءً، بأن يكون عدم العيش خارج الماء بنفسه ملاكاً للطهارة، وعليه فإن استفيد كون ذلك تمام الملاك للطهارة أمكن التعدّي إلى الخنزير البحريّ أيضاً.

والاحتمال الآخر: أن تكون الطهارة مفرّعةً على عدم الكلبية، وكون

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الطهارة: ٥٤٥.

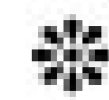
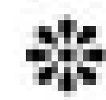
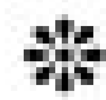
(٢) وسائل الشيعة ٤: ٣٦٢، الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

وكذا رطوباتهما وأجزاؤهما، وإن كانت ممّا لا تحلّه الحياة كالشعر والعظم ونحوهما (١).

---

الحيوان لا يعيش إلّا في الماء ملاك لعدم كونه كلباً؛ لتقوّم مفهوم الكلب بكونه حيواناً برّياً، والتعدّي منه إلى الخنزير حينئذٍ يتوقّف على الجزم بأنّ ما هو مقوّم لمفهوم الكلب من هذه الناحية مقوّم لمفهوم الخنزير أيضاً.

ومقتضى الجمود على اللفظ وإن كان قد يعيّن الأوّل غير أنّ مناسبات الحكم والموضوع قد تجعل الاحتمال الثاني أقرب؛ لأنّ المائية لا تناسب أن تكون بمجرّدها مانعةً عن النجاسة، وإنّما المناسب ارتفاع النجاسة بارتفاع الكلبية.

(١) لأنّ مقتضى القاعدة بلحاظ أدلّة النجاسة في المقام هو ذلك، حتّى إذا قيل بعدم شمول دليل نجاسة الميتة لهذه الأجزاء لعدم شمول الموت لها؛ وذلك لأنّ الموضوع في المقام عنوان الكلب والخنزير، وهو شامل للأجزاء التي لا تحلّها الحياة.

وجملة من روايات الباب وإن لم يكن فيها إطلاق ـ كما ورد في الولوغ، فإنّ الولوغ يقتضي ملاقاة ما تحلّه الحياة عادةً ـ ولكن يكفينا روايات أُخرى مطلقة تقدّم ذكرها، كرواية محمد بن مسلم في الكلب السلوقي: «إذا مسسته فاغسل يدك»(١). ورواية عليّ بن جعفر الآمرة بغسل الثوب عند إصابة الخنزير له(٢).

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٦، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق: ٤١٧، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وفي الكلب لا يوجد مقيّد للإطلاق، فيؤخذ به بلا إشكال. وإنّما الكلام في الخنزير، إذ توجد فيه روايات يمكن الاستدلال بها على طهارة ما لا تحلّه الحياة منه:

منها: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقىٰ به الماء من البئر، هل يتوضّأ من ذلك الماء؟ قال: «لا بأس»[1].

وقد يورد على الاستدلال بها: تارةً بإبداء احتمال أنّ السؤال ليس من جهة النجاسة، بل من جهة جواز الوضوء بماءٍ استخدم في مقدّماته استعمال نجس العين؛ لاحتمال حرمة استعمال نجس العين.

وأُخرىٰ بأنّ هذه الرواية من روايات عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، ولا دلالة لها على عدم نجاسة شعر الخنزير بوجه.

أمّا الإيراد الأوّل فقد تقدم في موضعٍ سابق من هذا الشرح: أنّ حمل الرواية على ذلك خلاف الظاهر[2].

وأمّا الإيراد الثاني ففيه: أنّه لو فرض في مورد الرواية الفراغ عن ملاقاة ماء الدلو لشعر الخنزير فالحكم بجواز الوضوء منه يكشف عن الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، وحيث إنّ الثاني منفيّ بالدليل الخاصّ فبضم هذا الدليل الخاصّ إلى هذه الرواية يتمّ الدليل على طهارة شعر الخنزير على نحوٍ يقيّد إطلاق دليل النجاسة.

إلّا أنّ أصل افتراض ملاقاة الماء في الدلو حال انقطاعه عن البئر للحبل

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٠، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) راجع الجزء الأوّل: ٤٠٧.

ليس بمعلوم، بل المنصرف من الرواية كون السؤال بلحاظ تقاطر الماء من الحبل في الدلو، كما تقدّم عند دراستها في بحث انفعال الماء القليل، وعليه فتكون دالّةً على الجامع بين طهارة شعر الخنزير وعدم انفعال الماء بملاقاة المتنجس. وبذلك تحصل المعارضة ـ بالعَرَضَ ـ بين إطلاق دليل نجاسة الخنزير لشعره وإطلاق دليل انفعال الماء القليل لملاقاة المتنجس.

فإن انكرنا الإطلاق الثاني: إمّا رأساً، أو لوجود مقيّدٍ له بقي إطلاق دليل النجاسة بلا معارض، وإلّا سقط الإطلاقان بالمعارضة.

هذا كلّه بقطع النظر عمّا دلّ على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص، كرواية برد الإسكاف المتقدّمة[1]، وإلّا كان المتعيّن الرجوع إليه في إثبات النجاسة دون أن تصلح الصحيحة للمعارضة معه؛ لعدم تعيّن دلالتها على طهارة شعر الخنزير، وعدم وجود الدليل الخاصّ على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس.

ومنها: رواية الحسين بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: قلت له: شعر الخنزير يجعل حبلاً ويستقىٰ به من البئر التي يشرب منها، أو يتوضّأ منها؟ فقال: «لا بأس به»[2].

وبعد توثيق الحسين بن زرارة ـ ولو بلحاظ رواية أحد الثلاثة عنه كصفوان ـ تكون الرواية معتبرةً سنداً.

وأمّا من ناحية الدلالة فهناك فرق بين هذه الرواية وسابقتها، باعتبار قوّة ظهور الرواية السابقة في أنّ السؤال عن حكم ماء الدلو، بخلاف هذه الرواية حيث جعل فيها: «يشرب ويتوضّأ منها» وصفاً للبئر. فبالإمكان دعوى اتّجاه السؤال

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٨، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٧١، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

نحو ماء البئر ابتداءً، وأنّه هل ينفعل بملاقاة شعر الخنزير ؟

فيكون الجواب دالّاً على الجامع بين طهارة شعر الخنزير واعتصام ماء البئر، والفرد الأوّل من هذا الجامع منفيّ بالدليل، دون الفرد الثاني، فيتعيّن تطبيقه على الثاني، ومعه لا يتمّ الاستدلال بالرواية على طهارة شعر الخنزير.

فإن قيل: إنّ الثاني منفيّ أيضاً بروايات انفعال ماء البئر، فإن عملنا بها أنتجت ـ بضمّها إلى رواية الحسين ـ مقيّداً لإطلاق دليل نجاسة الخنزير، ومعارضاً لما دلّ على نجاسة شعر الخنزير بالخصوص.

وإن أسقطنا روايات الانفعال بالمعارضة مع روايات الاعتصام كان المجموع المركّب من رواية الحسين بن زرارة ودليل نجاسة شعر الخنزير طرفاً آخر للمعارضة مع روايات الانفعال، ويسقط الجميع.

قلنا: إن بني على الجمع العرفيّ بين روايات انفعال ماء البئر وروايات اعتصامه بحمل الانفعال على التنزّه فلا إشكال في تعيّن تطبيق الجامع المستفاد من رواية الحسين بن زرارة على اعتصام ماء البئر، فلا يتمّ الاستدلال بها على طهارة شعر الخنزير.

وإن بني على استحكام التعارض بين روايات الانفعال وروايات الاعتصام في ماء البئر لم يُبْنَ على سقوط إطلاق ما دلّ على نجاسة الخنزير للشعر في نفس المرتبة؛ لأنّ روايات الانفعال لو خلّيت وحدها لصلحت لتقييده، فيرجع إليه بعد تساقط مجموعتي الانفعال والاعتصام من روايات ماء البئر.

ومنها: رواية زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقىٰ به الماء؟ قال: «لا بأس»[1].

---

(١) المصدر السابق: ١٧٥، الحديث ١٦.

ولو اجتمع أحدهما مع الآخر، أو مع آخر فتولّد منهما ولد: فإن صدق عليه اسم أحدهما تبعه، وإن صدق عليه اسم أحد الحيوانات الأُخر، أو كان ممّا ليس له مِثْل في الخارج كان طاهراً، وإن كان الأحوط الاجتناب عن المتولّد منهما إذا لم يصدق عليه اسم أحد الحيوانات الطاهرة، بل الأحوط الاجتناب عن المتولّد من أحدهما مع طاهرٍ إذا لم يصدق عليه اسم الطاهر.

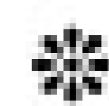
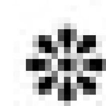
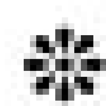
فلو نزى كلب على شاةٍ، أو خروف على كلبةٍ ولم يصدق على المتولّد منهما اسم الشاة فالأحوط الاجتناب عنه وإن لم يصدق عليه اسم الكلب (١).

---

ولا بأس بسند هذا الحديث وإن كان فيه أبو زياد النهدي؛ لأنّه ممّن يروي عنه ابن أبي عمير.

ولكنّها أضعف دلالةً ممّا سبق؛ لأنّ السؤال فيها اتّجه نحو نفس عملية جعل جلد الخنزير دلواً يستقىٰ به. ولا قرينة على كون ذلك ملحوظاً بما هو طريق إلى حيثية الانفعال وجوداً وعدماً؛ لإمكان أن يكون الملحوظ هو حكم استعمال الميتة ونجس العين في نفسه، فإنّ احتمال حرمة ذلك احتمال معقول في العرف المتشرّعي، كما يكشف عنه ذهاب المشهور من العلماء إلى الحرمة.

وتحصّل من مجموع ذلك: أنّ الأجزاء التي لا تحلّها الحياة من الخنزير محكومة بالنجاسة أيضاً.

(١) المتولّد من كلبٍ وخنزيرٍ، أو من أحدهما ومن طاهرٍ ـ لو كان هذا ممكناً ـ إن صدق عليه اسم الكلب أو الخنزير فلا إشكال في نجاسته؛ لدخوله

تحت إطلاق دليل نجاستهما.

وإن صدق عليه عنوان أحد الحيوانات الثابت طهارتها بدليلٍ اجتهاديٍّ فلا إشكال في طهارته؛ لدخوله تحت إطلاق ذلك الدليل.

وإن كان يرى بمجموعه ملفّقاً من الكلب والخنزير فقد يبنى على نجاسته أيضاً؛ لأنّه وإن لم يمكن الحكم بنجاسته بكلٍّ من دليلي نجاسة الكلب ونجاسة الخنزير بمفرده لعدم كونه مصداقاً لموضوعه ولكنّ الدلالة الالتزامية العرفية لمجموع الدليلين تقتضي نجاسة الملفَّق.

فإن قيل بأنّ الدلالة الالتزامية العرفية الحاصلة من ضمّ أحد الدليلين إلى الآخر معتبرة فهو وإن استشكل في ذلك بدعوى: أنّ مرجع هذه الدلالة إلى الظهور العرفيّ ـ لأنّ الملازمة عرفية لا عقلية، والظهور العرفيّ لا يعقل تصوّر قيامه بمجموع خطابين منفصلين إلّا مع قيام دليلٍ على لزوم تنزيل الخطابات المنفصلة منزلة الخطاب الواحد المتّصل من هذه الناحية ـ أمكن إثبات النجاسة في المقام بالدلالة الالتزامية العرفية للدليل الواحد، المشتمل على نجاسة الكلب والخنزير معاً، كراوية برد الإسكاف المتقدّمة.

وإن كان المتولّد حيواناً على غير الوجوه المتقدّمة كان مقتضى الأُصول المؤمِّنة الحكم بطهارته، أو عدم انفعال ملاقيه.

وما يتصوّر كونه حاكماً عليها إنّما هو الاستصحاب بأحدِ تقريباتٍ ثلاثة:

الأوّل: استصحاب نجاسته الثابتة حينما كان دماً وعلقةً في داخل الكلبة أو الخنزيرة، أو حينما كان منيّاً.

ويرد عليه: أنّ المقام من موارد الاستحالة فلا يجري الاستصحاب، على ما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى.

الثاني : استصحاب نجاسته الثابتة عندما كان جنيناً ، إذا كانت أُمّه كلبةً أو خنزيرةً بوصفه جزءاً منها .

ويرد عليه : أنّ الجنين ليس جزءاً من أُمّه ، بل هو كالبيض بالنسبة إلى الدجاجة ، من قبيل المظروف مع الظرف .

الثالث : استصحاب النجاسة الجامعة بين العَرَضية والذاتية ، بأن يقال : إنّ هذا الحيوان كان ملاقياً مع النجاسات كالدم في بطن الأُمّ ، وبعد أن يحصل المطهّر ـ وهو زوال العين في الحيوان ـ يشكّ في ارتفاع النجاسة ، فيستصحب الجامع بين النجاسة العَرَضية المعلومة الانتفاء على فرض وجودها ، والنجاسة الذاتية المعلومة البقاء على فرض حدوثها .

وهذا الاستصحاب يعتبر من القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ إن قلنا : إنّ النجس الذاتيّ لا يقبل النجاسة العرضية ، وإلّا فهو من القسم الثالث ، ولكن من النحو الذي يكون الفرد المشكوك فيه ـ على فرض ثبوته ـ معاصراً للمتيقّن من أول الأمر .

وعلى كلّ حالٍ فلو جرى هذا الاستصحاب لا يثبت إلّا نجاسة السطح ، لاتمام الطبقات ، كما هو المطلوب .

ويرد عليه : لو سلّم الاستصحاب وتمامية أركانه في نفسه أنّه محكوم ؛ لأنّ عدم الكلّيّ في موارد استصحاب الكلّيّ اذا كان حكماً شرعياً مترتّباً على عدم الفرد الطويل جرى استصحاب عدم الفرد الطويل ، وكان حاكماً على استصحاب الكلّي .

وما نحن فيه من هذا القبيل ؛ لأنّ كلّ جسمٍ لم تجعل له نجاسة ذاتية يطهّر بالمطهّر ، وهذا جسم بالوجدان ، وغير نجسٍ ذاتاً بالاستصحاب .

وقد يتوهّم الجواب على استصحاب الكلّيّ في المقام : بأنّ العلم الإجماليّ

بالنجاسة العَرَضية أو العينية منحلّ بإجراء أصالة الطهارة لإثبات طهارته العينية ظاهراً، ومع انحلاله لا يمكن إجراء استصحاب المعلوم الإجمالي.

ويندفع هذا التوهّم أوّلاً: بأنّ أصالة الطهارة إنّما يتحقق موضوعها عند عدم العلم بالنجاسة فتثبت الطهارة، لا عند العلم بأصل النجاسة والشكّ في عينيّتها؛ لأنّ مفادها الطهارة الفعلية، لا الحيثية.

وثانياً: بأنّ جريان الأصل المذكور لا يوجب انحلال العلم الإجماليّ المذكور بنحوٍ يمتنع جريان الاستصحاب في معلومه، إلّا بملاحظة النكتة التي ذكرناها.

# الكافر

- الدليل على نجاسة الكافر ومدى شموله لأقسامه.
- المراد بالكافر.
- حكم ولد الكافر.
- حكم الغلاة والخوارج والنواصب وغيرهم.

الثامن: الكافر بأقسامه، حتّى المرتدّ بقسميه، واليهود والنصارى والمجوس (١).

---

**[الدليل على نجاسة الكافر ومدى شموله لأقسامه:]**

(١) المعروف بين فقهائنا الحكم بنجاسة الكافر. وقد ينقل القول بطهارته ـ ولو في الجملة ـ عن بعضهم[١].

والمعروف بين فقهاء العامّة الحكم بطهارته، ولكن ذهب بعضهم أيضاً إلى نجاسة الكافر بنحوٍ يشمل الكتابيّ أيضاً، كابن حزم[٢].

وقد استدلّ للنجاسة بالإجماع والكتاب والسنّة.

أمّا الإجماع فتقريبه: أنّ دعوى الإجماع على النجاسة قد استفاضت في

---

(١) نقله في مسالك الأفهام ١٢: ٦٦ حيث نسب إلى الإسكافي والعماني عدم نجاسة أسآر أهل الكتاب وراجع مدارك الأحكام ٢: ٢٩٥.

(٢) المحلّىٰ ١: ١٢٩.

كلمات عددٍ كبيرٍ من الفقهاء: كالسيّد المرتضى[١]، والشيخ الطوسي[٢]، والمحقّق الحلّي[٣]، وغيرهم[٤].

واذا انضمّ إلى هذه الاستفاضة الاطّلاع المباشر على فتاوى عددٍ كبيرٍ من علمائنا، وعدم العثور على خلافٍ معتدٍّ به، بل على مطلق الخلاف في المشرك ونحوه من أقسام الكفّار، وما هو الملحوظ من ارتكازية الحكم بالنجاسة في أذهان مختلف طبقات الطائفة استخلصنا من ذلك كلّه الوثوق بحصول إجماعٍ تعبّديٍّ على النجاسة، بنحوٍ يكشف عن تلقّي ذلك من الأئمّة عليهم السلام.

ومن الواضح أنّ حجّية هذا الإجماع ـ كأيّ إجماعٍ ـ تستند إلى كونه سبباً لليقين، أو الاطمئنان بثبوت معقده شرعاً على أساس حساب الاحتمالات، وكونه تجميعاً لقرائن احتماليةٍ يحصل من تراكمها الاطمئنان. ولهذا يجب أن تلحظ مجموع القرائن التي لها دخل في إيجاد هذا الاطمئنان إثباتاً ونفياً، إذ قد يتّفق كون أمارةٍ مقتضيةً لليقين في نفسها، ولكنّها لا تؤدي إلى ذلك عند مزاحمتها ببعض القرائن المنافية.

وليس الإجماع أو نقل الإجماع بعنوانه موضوعاً للحجّية شرعاً؛ لئلّا يتوقّف العمل به على ملاحظة تلك القرائن.

وهناك عدّة نقاطٍ يمكن إثارتها حول الاستدلال بهذا الإجماع: إمّا بلحاظ بعض أصناف الكفّار، أو مطلقاً:

---

(١) الانتصار: ٨٨.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٣، ذيل الحديث ٦٣٧.

(٣) ادّعى الإجماع في المعتبر (١: ٩٥ ـ ٩٦) على غير اليهود والنصارى.

(٤) السرائر ٣: ١٢٤.

النقطة الأُولى : التشكيك في وقوع هذا الإجماع بإبراز القرائن على وجود الخلاف، وهذا التشكيك ليس عليه شواهد وأرقام محدّدة بلحاظ المشرك، ولكن بالإمكان تحصيل بعض الشواهد الباعثة على التشكيك بلحاظ غير المشرك، أو على الأقلّ بلحاظ الكتابي :

فمنها : كلام المحقّق الحلّيّ[١] ﷺ، إذ قسّم الكفّار إلى قسمين : المشرك، وأهل الكتاب، وادّعىٰ الإجماع على نجاسة المشرك. وأمّا بالنسبة إلى أهل الكتاب فلم يدَّعِ مثل ذلك، وإنّما استعرض أسماء عددٍ من العلماء القائلين بالنجاسة، فلو كان المحقّق قد أحرز الإجماع على النجاسة في كلا القسمين لَما ساق التعبير بهذا النحو.

ومنها : دعوى ابن زهرة في الغنية الإجماع المركَّب، إذ قال : «التفرقة بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الإجماع»[٢]، فإنّه لو كان يرىٰ انعقاد الإجماع على نجاسة الكافر مطلقاً لَما عدل إلى الاستدلال بالإجماع المركّب على نجاسة غير المشرك.

ومنها : كلام للشيخ الطوسيّ ﷺ في تفسيره لسورة المائدة في قوله تعالى : ﴿ وطعامُ الّذينَ أُوتُوا الكتابَ حِلٌّ لَكُمْ وطعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾[٣]، إذ ذكر : أنّ أكثر أصحابنا قالوا : إنّ طعام أهل الكتاب الحبوب، وأمّا ذبائحهم وما ساوروه بالرطوبة فغير جائز[٤].

---

(١) المعتبر ١ : ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) غنية النزوع : ٤٤.

(٣) المائدة : ٥.

(٤) التبيان ٣ : ٤٤٤.

إذ قد يستظهر من هذه العبارة : أنّ جملةً من أصحابنا يجوّزون ـ خلافاً للأكثر ـ ما ساوره الكتابيّ بالرطوبة ، اللهمّ إلّا أن يكون التعبير بالأكثر بلحاظ الفتوى بحرمة ذبيحة الكتابي ، لا بلحاظ الفتوى بحرمة ما ساوره بالرطوبة .

ومنها : أيضاً كلام للشيخ الطوسيّ ﵀ في النهاية استظهر منه القول بطهارة أهل الكتاب ، وهو قوله : « ويكره أن يدعو الإنسان أحداً من الكفّار إلى طعامه فيأكل معه ، وإن دعاه فليأمره بغسل يديه ثمّ يأكل معه إن شاء »[١] .

ولكنّ هذا الظهور لا يمكن الأخذ به ؛ لأنّ للشيخ في كلامٍ متقدّمٍ بأسطر ـ على ما نقلناه ـ نصّاً يدلّ بوضوحٍ على فتواه بالنجاسة ، فلا بدّ من حمل كلامه هذا على فرض عدم المساورة برطوبةٍ ، عملاً بما دلّ من الروايات على إناطة الإذن في مؤاكلة الكتابيّ على الوضوء المحمول على الغسل ، كصحيحة العيص بن القاسم الآتية ، بعد تقييدها بكيفيةٍ لا تسري معها النجاسة ، فيكون أمر الكافر بغسل يديه أدباً شرعياً صرفاً .

ومنها : ما نقل عن الشيخ المفيد ﵀ في أجوبة بعض مسائله من الحكم بكراهة سؤر اليهود والنصارى[٢] ، وهو لا يناسب القول بالنجاسة ؛ لظهور الكراهة في كلام المفيد وأمثاله في المعنى المصطلح المقابل للحرمة .

ويبقى استغراب أن يكون المفيد قائلاً بالطهارة ، ولا يُؤْثَر ذلك عنه ! بل يدَّعي تلامذته ـ كالمرتضى[٣] ، والشيخ الطوسيّ[٤] ـ الإجماع على النجاسة ، وهم

---

(١) استظهره في مسالك الأفهام ١٢ : ٦٧ والنهاية في مجرّد الفقه والفتاوى : ٥٨٩ ـ ٥٩٠ .

(٢) نقله عنه في المعتبر ١ : ٩٦ .

(٣) الانتصار : ٨٨ ـ ٨٩ .

(٤) تهذيب الأحكام ١ : ٢٢٣ ، ذيل الحديث ٦٣٧ .

أكثر الناس اطّلاعاً على رأي أُستاذهم.

وقد يدفع هذا الاستغراب: بإمكان افتراض عدول المفيد ﷺ عن الفتوى بالطهارة، إذ لا نعرف تأريخ صدور الحكم بالكراهة منه، فلعلّه كان في بداية أمره، وفي مرحلة تأ ثّره بأُستاذه ابن الجنيد وابن أبي عقيل اللذَين ينسب اليهما القول بالطهارة.

ومنها: ما نسب إلى القديمين: ابن أبي عقيل وابن الجنيد من القول بالطهارة.

فعن الأوّل أنّه قال بطهارة سؤر الكتابي، وهذا بمجرّده إنّما يدلّ على قوله بالطهارة إذا لم يفترض اختصاص السؤر اصطلاحاً في كلام مثله بالماء المطلق، وإلّا أمكن أن يكون مبنيّاً على عدم انفعال الماء القليل.

وعن الثاني أنّه قال: «ولو تجنّب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم، وكلّ ما صنع في أواني مستحلّي الميتة، ومؤاكلتهم، ما لم يتيقّن طهارة أوانيهم وأيديهم كان أحوط»[1].

وكلمة «أيديهم» إن رجعت إلى الجميع كان كلامه واضحاً في نفي النجاسة العينية عن الكتابي، وإن رجعت إلى خصوص مستحلّي الميتة فلا يستفاد من كلامه حينئذٍ إلّا التوقّف عن الفتوى بالنجاسة.

النقطة الثانية: أنّنا اذا رجعنا إلى عصرٍ أقدم من عصور الفقه الإمامي ـ أي عصر الرواة ـ نجد أنّ قضية نجاسة الكفّار لم تكن أمراً مركوزاً في أذهان الرواة إلى زمان الغيبة، ولهذا كثر السؤال عن ذلك بين حينٍ وحين، وفرض في بعض تلك الأسئلة أنّهم يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة، كما في

---

(١) راجع مسالك الأفهام ١٢: ٦٦.

رواية الحميريّ الذي هو من فقهاء الإمامية في عصر الغيبة الصغرى، إذ كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام: عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة، وينسجون لنا ثياباً، فهل تجوز الصلاة فيها قبل أن تغسل؟... إلىٰ آخره[١].

وحمل جميع الأسئلة على أنّها بملاكٍ علميٍّ بحتٍ بعيد جدّاً. كما أنّ حمل فرض الحميريّ لنجاساتٍ عَرَضيةٍ في حياة الكافر على أنّه بقصد إبراز قوّة احتمال تنجّس الثياب التي يحوكها بلا شاهدٍ. بل إنّ افتراض السائل لعدم الغسل من الجنابة في الكافر واضح الدلالة على أنّه لم يكن قد ارتكزت في ذهنه نجاسة الكافر العينية، وإلّا فأيّ أثرٍ للغسل بالنسبة إليه؟

وحيث إنّ الإجماع إنّما يكون حجّةً باعتبار كشفه عن التلقّي الارتكازيّ من عصر الرواة، فيكون ما ذكرناه نقطةَ ضعفٍ في كاشفية هذا الإجماع.

النقطة الثالثة: أنّ ابتلاء المسلمين بالتعايش مع أصنافٍ من الكفّار في المدينة وغيرها على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان على نطاقٍ واسع، واختلاطهم مع المشركين كان شديداً جدّاً، خصوصاً بعد صلح الحديبية، ووجود العلائق الرحميّة وغيرها بينهم، فلو كانت نجاستهم مقرّرةً في عصر النبوّة لانعكس ذلك وانتشر وأصبح من الواضحات، ولسُمِعَتْ من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم توضيحات كثيرة بهذا الشأن، كما هو الحال في كلّ مسألةٍ تدخل في محلّ الابتلاء إلى هذه الدرجة.

ولا توجد في مثل هذه المسألة دواعي الإخفاء، وأيّ داعٍ إلى ذلك مع ظهور الإسلام؟ وعدم منافاة هذا الحكم مع أغراض أولياء الأمر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

وحتّى لو افترضنا أنّ الحكم بالنجاسة كان في ظرف نزول سورة التوبة ـ التي نزلت بعد الفتح ـ فإنّ طبيعة الأشياء كانت تقتضي شيوعه وانتشاره أيضاً،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢٠، الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

فعدم وجدان شيءٍ من هذه اللوازم العادية عند ملاحظة التأريخ العامّ يشكّل عامل تشكيكٍ في مسألتنا.

النقطة الرابعة: أنّ اشتهار الاستدلال على نجاسة الكافر بالآية الكريمة بين الأصحاب، ووجود وجوهٍ اجتهاديةٍ لتقديم روايات النجاسة على روايات الطهارة ـ على ما يأتي ـ يوجب ـ على الأقلّ ـ احتمال استناد عددٍ كبيرٍ من المجمعين إلى مدركٍ اجتهاديٍّ في الفتوى بالنجاسة، فلا يكون كاشفاً مستقلّاً عن المقصود ما دام إجماعاً مدركياً.

ودعوى: أنّ الإجماع على نجاسة أهل الكتاب يجب أن يكون مستنداً إلى جهةٍ فوق الاجتهاد؛ لأنّ وضوح وجود الجمع العرفيّ بين روايات الطهارة وروايات النجاسة بحمل الأخيرة على التنزّه يكشف عن استناد المجمعين إلى جهةٍ فوق ذلك في طرح أخبار الطهارة مدفوعة: بأنّ صناعة الجمع العرفيّ، وكونه متقدّماً على سائر أنحاء التصرّف الاُخرى ـ بما فيها الحمل على التقية ـ ليست بدرجةٍ من الوضوح في فقه جملةٍ من فقهائنا المتقدّمين، على النحو الذي لا يصحّ معه افتراض تطبيقهم للصناعة على وجهٍ آخر.

وفي كلماتهم شواهد عديدة على ذلك:

فمن هذه الشواهد في كلام الشيخ الطوسي ﵀ ما ذكره في مسألة نجاسة الخمر والمسكر، الذي وردت فيه أخبار صريحة في الطهارة، وأخبار تأمر بالغسل منه. إذ حمل أخبار الطهارة على التقية، مع أنّ العامة لا يقولون بالطهارة.

قال في كتاب التهذيب: «والذي يدلّ على أنّ هذه الأخبار محمولة على التقية: ما تقدم ذكره من الآية، وأنّ الله تعالى أطلق اسم الرجاسة على الخمر، ولا يجوز أن يرد من جهتهم ﵈ ما يضادّ القرآن وينافيه. وأيضاً قد أوردنا من الأخبار ما يعارض هذه، ولا يمكن الجمع بينهما إلّا بأن نحمل هذه على التقية؛

لأنّا لو عملنا بهذه الأخبار كنّا دافعين لأحكام تلك جملةً، ولم نكن آخذين بها على وجه. واذا عملنا على تلك الأخبار كنّا عاملين بما يلائم ظاهر القرآن، فحملنا هذه على التقية؛ لأنّ التقية أحد الوجوه التي يصحّ ورود الأخبار لأجلها من جهتهم، فنكون عاملين بجميعها على وجهٍ لا تناقض فيه»[١].

فنراه ﵀ يفضّل الجمع بالحمل على التقية على الجمع العرفيّ الذي يقتضي تقديم روايات الطهارة، ويرى أنّ العمل بهذه الروايات إسقاط للمعارض رأساً، بخلاف الحمل على التقية.

ومعه فأيّ استبعادٍ يبقى في أن يكون الشيخ وأمثاله في فتواهم بالنجاسة وتقديم رواياتها مستندِين إلى وجوهٍ اجتهاديّةٍ من هذا القبيل؟!

من قبيل: دعوى الجمع بين الطائفتين بحمل أخبار الطهارة على التقية، أو ترجيح أخبار النجاسة بالموافقة للكتاب، أو بالأكثرية، أو بالموافقة للأصل لو بني على أصالة الاحتياط في الشبهة الحكمية، أو بكونها قطعية الصدور إجمالاً لتظافرها، بخلاف أخبار الطهارة، أو إيقاع التعارض بين الطائفتين، واختيار أخبار النجاسة ولو لنكتة الظنّ الشخصيّ على طبقها إذا بني على التخيير، أو افتراض التساقط بين الطائفتين في الكتابي، والرجوع إلى الآية كعامٍّ فوقي.

فهذه وجوه سبعة يمكن افتراض كلّ واحدٍ منها في بعضٍ من المجمعين، بعد أن لاحظنا إمكانية استبعادهم للجمع العرفيّ بالحمل على التنزّه.

النقطة الخامسة: التشكيك في ثبوت الإجماع بمناقشة مستندات إثباته. وهذه النقطة تختلف عن النقطة الأُولى: في أنّ المقصود في الأُولى: إبراز المعارض الدالّ على وجود الخلاف، والمقصود هنا: التشكيك في بعض دلائل

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١، ذيل الحديث ٨٢٥.

الإجماع في نفسها.

وقد أشرنا سابقاً[١] إلى أنّ منشأ الوثوق بإجماع المتقدّمين على المحقّق رحمه الله واتّفاقهم على النجاسة مجموع أُمورٍ ثلاثة، وهي: استفاضة نقل الإجماع، وعدم نقل الخلاف، والعبارات التي يمكننا تحصيلها مباشرةً من أقوال المتقدمين ممّا يدلّ على الإفتاء بالنجاسة.

أمّا نقل الإجماع في كلمات العلماء المتقدّمين على المحقّق الحلّي، الذي تحفّظ في المعتبر من دعوى الإجماع في غير المشرك فقد وجد في جملةٍ من كلماتهم قدّس الله أسرارهم.

فمنها: عبارة السيّد المرتضى قدس سره في الانتصار، حيث ذكر: أنّ ممّا تفرّدت به الإمامية القول بنجاسة سؤر اليهوديّ والنصرانيّ وكلّ كافر، وخالف جميع الفقهاء في ذلك[٢].

والتتبّع في كتاب الانتصار يكشف عن أنّه لا يقصد بالإجماع ـ حين يدّعيه ـ ما نريده من الاتّفاق. فقد ادّعىٰ الإجماع في مسائل تشتمل على خلافٍ واضح، كدعواه الإجماع على انفعال البئر[٣]، مع مخالفة العمانيّ وابن الغضائريّ وجملةٍ من العلماء[٤]، وكدعواه الإجماع على اشتراط إسلام الذابح[٥]، وغير ذلك.

ومنها: عبارته أيضاً في شرح الناصريات، والمتن لجدّه الأُمّي.

---

(١) راجع الصفحة ٣٠٤.

(٢) الانتصار: ٨٨.

(٣) الانتصار: ٨٩.

(٤) راجع مختلف الشيعة ١: ١٨٧.

(٥) الانتصار: ٤٠٣.

قال الماتن: «سؤر المشرك نجس». فذكر في التعليق عليه: «عندنا: أنّ سؤر كلّ كافرٍ ـ بأيّ ضربٍ من الكفر كان كافراً ـ نجس»[١].

وكلمة «عندنا» إن أراد بها عند الطائفة لا عند الشارح دلّ على الإجماع بالمقدار الذي يلحظ ثبوته من الاتّفاق في موارد إجماعاته المنقولة عادةً.

وكلّ من العبارتين تعرّضتا إلى نجاسة سؤر الكافر، ولم تتضمّن دعوى الإجماع على نجاسة الكافر مباشرةً. ونجاسة السؤر أعمّ من نجاسة ذي السؤر عند جملةٍ من فقهائنا الأقدمين، حتّى أنّ صاحب المعالم ﵀ عقد بحثاً في أنّه هل توجد ملازمة بين طهارة ذي السؤر وطهارة سؤره؟ وذكر: أنّ المشهور قالوا بالملازمة، وأنّه خالف جماعة من الفقهاء، كالشيخ في جملةٍ من كتبه، وابن الجنيد، وابن إدريس[٢]. وأنّ جملةً من الفقهاء قالوا في ما لا يؤكل لحمه مع طهارته بنجاسة سؤره.

وهذه النكتة تقتضي تعذّر استكشاف الإجماع على نجاسة الكافر من نقل الإجماع على نجاسة سؤره في كلام السيّد المرتضى وغيره.

ومنها: عبارة الشيخ ﵀ في التهذيب، حيث ذكر: أنّه أجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفّار إطلاقاً[٣].

والعبارة بظاهرها لا يمكن الأخذ بها؛ لعدم ذهاب المخالفين من المسلمين

---

(١) الناصريات: ٨٤.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ١: ١٠، تهذيب الأحكام ١: ٢٢٤، ذيل الحديث ٦٤٢. الاستبصار ١: ٢٦، ذيل الحديث ٦٤، نقله عن ابن الجنيد في معالم الدين (قسم الفقه) ١: ٣٥٩. السرائر ١: ٨٥.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٣، ذيل الحديث ٦٣٧.

إلى القول بنجاسة الكافر. فلابدّ: إمّا من تأويل كلمة «المسلمين» وإرادة «الشيعة» بها، وهو أمر بعيد في تلك المرحلة من الفقه الإماميّ، الذي كان منفتحاً فيها على أقوال فقهاء العامّة والفقه السنّيّ عموماً.

أو تأويل النجاسة وإرادة ما يعمّ النجاسة المعنوية، ومعه لا يبقى وثوق بمفاد النقل المذكور.

ومنها: كلام ابن زهرة في الغنية، حيث قال: والثعلب والأرنب نجسان، بدليل الإجماع المذكور. والكافر نجس بدليله أيضاً، وبدليل قوله تعالى: ﴿ **إنّما المشركون نجس** ﴾[1].

وهذه العبارة ـ كما ترى ـ لا تعطي إجماعاً على نجاسة الكافر إلّا مثل الإجماع في الثعلب والأرنب، اللذين لا إشكال في طهارتهما، أو على الأقلّ ليس فيهما ارتكاز عام للنجاسة.

فهذه هي عمدة عبارات نقل الإجماع الواصلة إلينا من فقهاء ما قبل المحقّق الحلّيّ رحمه الله.

وأمّا الثاني ـ وهو عدم نقل الخلاف، أو نقله في نطاقٍ محدودٍ جدّاً عن القديمين: ابن الجنيد، وابن أبي عقيل، الذي كان خلافه المنقول بلسان الافتاء بجواز سؤر الكافر، الأمر الذي يمكن تأويله بإرجاعه إلى عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة ـ فهناك نكتة بهذا الصدد تجب ملاحظتها، وهي: أنّ فقه الشيعة كان مبناه قبل مبسوط الشيخ الطوسيّ ـ كما أشار إليه في مبسوطه[2] ـ على ممارسة الفتاوىٰ بمقدار مضامين الروايات، وكانت كتب أصحابنا الفقهية مقتصرة عادةً على الفتوى

---

(١) غنية النزوع: ٤٤.

(٢) المبسوط في فقه الإماميّة ١: ٢.

بمتون الأخبار مع حذف الأسانيد والتنسيق.

وهذه الحقيقة تجعل دعوى الإجماع على التفصيلات والتفريعات التي لا تستنبط عادةً من الروايات بصورةٍ مباشرةٍ، بل بـالتفريع والاجـتهاد، أقـلّ أهمّيةً من دعوى الإجماع على حكمٍ في مسألة يترقّب أخذه بـعنوانـه مـن الروايات.

ونجاسة الكافر وإن لم تكن من التفريعات والتفصيلات ولكنّها ملحقة بها؛ لأنّ نجاسة الكافر لم تكن بهذا العنوان مطرحاً للبحث عادةً في متون كتبهم قبل الشيخ.

والوجه في ذلك: أنّه لم يرد في الأخبار الحكم بنجاسة الكافر بهذا العنوان، ولمّا كانت الروايات الواردة في النجاسات متّجهةً عادةً إلى بيان حكم السؤر، ومتكفّلةً للأمر بغسل الثياب والبدن ونحوها ممّا يلاقي تلك النجاسات نجد أنّ جملةً من كتب الأقدمين خالية من فصلٍ تحت عنوان «النجاسات»، كما يذكر في كتب الفقهاء المتأخّرين عنهم، وإنّما يتعرّضون إلى النجاسات تـحت عـنوان «الأسآر» في باب المياه، وتحت عنوان «تـطهير الثـياب والأوانـي»، تـبعاً لمضامين الروايات، ولهذا لا نجد تعرّضاً لنجاسة الكافر بهذا العنوان في جملةٍ ممّا وصل إلينا من عبائر الأقدمين، كهداية الصدوق، ومقنعه، وفقيهه، والمقنعة للمفيد، ونحو ذلك.

وما دام طرح المسألة في الفقه القديم كان مطابقاً لمتون الروايات ـ كما رأينا ـ فما نستطيع أن نفترض الإجماع عليه ـ على أفضل تقديرٍ ـ هو حرمة سؤر الكافر أو نجاسة هذا السؤر.

وأمّا نجاسة نفس الكافر على نحوٍ تسري النجاسة إلى كلّ ما يلاقيه فقد تكون دعوى الإجماع على ذلك متأثّراً بالاجتهاد، واستنتاج القول بنجاسة الكافر

من القول بحرمة سؤره، مع أنّه لا ملازمة كما تقدم.

وقد نقل السيّد المرتضى القول بحرمة سؤر الكافر عن جملةٍ من علماء السنّة[١]، مع أنّهم يفتون بطهارة الكافر.

وبهذا يظهر أنّ بالإمكان افتراض ذهاب عددٍ من الأقدمين إلى القول بالطهارة، ولا يضرّ بذلك عدم نقل الخلاف، بعد أن عرفنا أنّ نجاسة الكافر بهذا العنوان لم يكن مطرحاً للحديث، والبحث في الفقه القديم بحكم تبعية الفقه القديم لمتون الروايات، فليس من الضروريّ أن ينعكس الخلاف في أصل نجاسة الكافر إذا كان هناك خلاف.

نعم، انعكس خلاف ابن أبي عقيل، لكن لا بصيغة أنّ الكافر طاهر، بل بصيغة على مستوى الطرح القديم للمسألة، حيث نقل عنه الفتوى بجواز سؤر الكافر[٢]، وكذلك الشيخ المفيد[٣].

وأمّا الثالث ـ أي: عبارات الأقدمين الواصلة إلينا، والتي تدلّ على الفتوى بالنجاسة ـ فلا إشكال في وجود عباراتٍ من هذا القبيل، ولكنّ بعضها لا يخلو من إشكال.

فمنها: عبارة الصدوق ﵀ في الهداية، إذ قال: «ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي، والنصراني، وولد الزنا، والمشرك، وكلّ من خالف الإسلام»[٤].

وهذا تعبير مطابق للروايات كما هو دأبه. وقد لا يدلّ على النجاسة،

---

(١) الانتصار: ٨٨.

(٢) نقله عنه في مسالك الأفهام ١٢: ٦٦.

(٣) نقله عنه في المعتبر ١: ٩٦.

(٤) الهداية: ٦٨.

خصوصاً بلحاظ عطف ولد الزنا على الكافر إذا افترضنا أنّ الصدوق يوافق المشهور القائلين بطهارته. ولم نجد في باب التطهير من النجاسات في هذا الكتاب أيَّ تعرّضٍ للكافر.

ومنها: عبارة الصدوق في المقنع، في كتاب الصلاة، قال ما حاصله: «ولا تصلِّ وقدّامك التماثيل. ولا تجوز الصلاة في شيءٍ من الحديد. وإيّاك أن تصلّي في ثوبٍ أصابه خمر. ولا تصلِّ في السواد. ولا تصلِّ على بواري اليهود والنصارى»[1].

ولم نجد له تعرّضاً للكافر في كتاب الطهارة من هذا الكتاب.

والعبارة المذكورة ليست واضحةً في الفتوى بنجاسة الكافر، حيث يلاحظ أنّه ذكر مجموعةً ممّا نهي عنه، وبعض تلك النواهي تنزيهيّة حتّى عنده، وهذا يعني كونه بصدد ذكر ما في متون الروايات من أحكامٍ مهما كان نوعها.

ومنها: عبائر الصدوق في الفقيه، إذ يقول في باب المياه وطهرها ونجاستها: «ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي، والنصراني، وولد الزنا، والمشرك، وكلّ من خالف الاسلام، وأشدّ من ذلك سؤر الناصب»[2].

ويقول في أبواب الصلاة وحدودها: وروى أبو جميلة، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه سأله عن ثوب المجوسيّ ألبسه وأُصلّي فيه؟ قال: «نعم». قال: قلت: يشربون (يشترون خ ل) الخمر؟ قال: «نعم، نحن نشتري السابريّة فنلبسها ولا نغسلها»[3].

---

(١) المقنع: ٨٠ و ٨١ و ٨٢ و ٨٣ و ٨٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٩، ذيل الحديث ١١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٥٩، الحديث ٧٩٨.

وينقل في باب الصيد والذباحة[١] عدّة روايات، بعضها ينهى عن سؤر اليهوديّ والنصرانيّ، وبعضها يأمر بغسل آنية المجوس.

واستظهار فتوى الصدوق بالنجاسة على أساس ذكر هذه الروايات ذات الألسنة المختلفة المناسبة للنجاسة وعدم ذكر شيءٍ واضح الدلالة على الطهارة ليس ببعيد، وإن كان ليس بواضح.

ومنها: كلام المفيد ﴿رحمه الله﴾، ولنا منه أثران:

أحدهما: المقنعة التي شرحها الشيخ الطوسي.

والآخر: العبارة التي ينقلها المحقّق في المعتبر[٢]، عمّا كتبه المفيد في أجوبة بعض مسائله.

أمّا الثاني فهو قول بالكراهة.

وأمّا الأوّل فقد ذكر فيه: وإذا مسّ ثوب الإنسان كلب أو خنزير وكانا يابسين فليرشّ موضع مسّهما بالماء. وكذلك الحكم في الفأرة والوزغة يرشّ الموضع الذي مسّاه. وكذلك إن مسّ واحد ممّا ذكرنا جسد الإنسان أو وقعت يده عليه وكان رطباً غسل ما أصاب منه، وإن كان يابساً مسحه بالتراب. وإذا صافح الكافر المسلم ويده رطبة بالعرق أو غيره غسلها من مسّه بالماء، وإن لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان أو التراب[٣].

وهذا في نفسه ظاهر في النجاسة.

ولكنّ هنا شيئاً، وهو: أنّ ديدن الأقدمين كان على ذكر المناهي والأوامر

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٧ و ٣٤٨، الحديث ٤٢٢٠ و ٤٢٢١.

(٢) المعتبر ١: ٩٦.

(٣) المقنعة: ٧٠ ـ ٧١.

الموجودة في الروايات، بدون أن يكونوا بصدد بيان الحرام من المكروه، والواجب من المستحبّ.

وليس حال تلك النواهي والأوامر حال ما يرد الآن في الرسائل العملية، فيصعب على هذا الأساس حصول الاطمئنان بأنّ الأمر بالغسل في كلام فقيهٍ من هذا القبيل إلزاميّ أو تنزيهي، خصوصاً إذا لوحظ أنّ كلام المفيد المتقدّم يشتمل على الفأرة والوزغة، وعلى مسح اليد ببعض الحيطان إذا مسّها الكافر يابساً، فهل كان يرى المسح بالحائط واجباً والغسل من الفأرة واجباً، أو أنّ هذا انسياق مع التنزيهات الموجودة في الروايات؟

ومنها: كلام السيّد المرتضىٰ في شرحه للناصريّات، إذ يقول: «عندنا أنّ سؤر كلّ كافرٍ ـ بأي ضربٍ من ضروب الكفر كان كافراً ـ نجس لا يجوز الوضوء به»[1].

ومنها: كلام الشيخ الطوسيّ في النهاية، قال: «ولا بأس بأسآر المسلمين...، ويكره استعمال سؤر الحائض إذا كانت متّهمةً...، ولا يجوز استعمال أسآر من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفار...، ولا بأس بسؤر كلّ ما يؤكل لحمه من سائر الحيوان»[2].

وقال فيه أيضاً: «فإن علمت فيه نجاسة أو أدخل يده فيه يهوديّ أو نصرانيّ أو مشرك أو ناصب ومن ضارعهم من أصناف الكفّار فلا يجوز استعماله على حال»[3].

---

(١) الناصريات: ٨٤.

(٢) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٤ ـ ٥.

(٣) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥.

وهاتان العبارتان تتعرّضان لحكم سؤر الكافر، ولا يستفاد منهما نجاسة الكافر، إلّا بناءً على الملازمة بين الفتوى بعدم جواز استعمال سؤر الكافر، والفتوى بنجاسة الكافر.

وقال في باب تطهير الثياب من النهاية: «وإذا أصاب ثوب الإنسان كلب، أو خنزير، أو ثعلب، أو أرنب، أو فأرة، أو وزغة وكان رطباً وجب غسل الموضع الذي أصابه، فإن لم يتعيّن الموضع، وجب غسل الثوب كلّه، وإن كان يابساً وجب أن يرشّ الموضع بعينه، فإن لم يتعيّن رشّ الثوب كلّه. وكذلك إن مسّ الإنسان بيده أحد ما ذكرناه، أو صافح ذمّيّاً أو ناصباً معلناً بعداوة آل محمدٍ ﷺ وجب عليه غسل يده إن كان رطباً، وإن كان يابساً مسحها بالتراب»[1].

وهذه العبارة لم يرد بها الالزام في تمام الموارد قطعاً، فلا يمكن إثبات الفتوى بالنجاسة بها، وإنّما تشتمل على متون الأخبار؛ لأنّ الشيخ نفسه في نفس النهاية يفتي بالجواز والطهارة في جملةٍ من الموارد.

إذ يقول: «إذا وقعت الفأرة والحيّة في الآنية، أو شربتا منها ثمّ خرجتا حيّاً لم يكن به بأس»[2].

ويقول أيضاً: «ولا تنجس مياه الغدران بولوغ السباع والبهائم والحشرات وسائر الحيوان فيها، إلّا الكلب خاصّةً، والخنزير فإنّه ينجّسها إن كان دون الكرّ»[3].

نعم، أقوى عبارةٍ للشيخ الطوسيّ في النهاية تدلّ على النجاسة: ما ذكره في

---

(١) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥٢.

(٢) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٦.

(٣) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٤.

كتاب الأطعمة والأشربة، إذ قال: «ولا تجوز مؤاكلة الكفّار على اختلاف مِللهم، ولا استعمال أوانيهم إلّا بعد غسلها بالماء، وكلّ طعامٍ تولّاه بعض الكفّار بأيديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز أكله؛ لأنّهم أنجاس ينجس الطعام بمباشرتهم إيّاه»[1].

إلّا أنّه ﷺ يقول بعد هذا ببضعة أسطر: «ويكره أن يدعو الإنسان أحداً من الكفّار إلى طعامه فيأكل معه، وإن دعاه فليأمره بغسل يديه ثمّ يأكل معه إن شاء»[2].

ومن هنا وقع المحقّق[2] ﷺ في ضيقٍ لدى الجمع بين عبارتي الشيخ المتقاربتين، فحمل العبارة الثانية على فرض عدم الرطوبة، وأنّ الغسل شيء تعبّدي. ولعلّ هذا أوْلىٰ من حمل النجاسة في العبارة الأُولى على النجاسة المعنوية.

وعبارات الشيخ في المبسوط وفي التهذيب أوضح في النجاسة، فقد صرّح في المبسوط[3]: بأنّ الكافر نجس. واستدلّ في التهذيب[4] بالآية الكريمة التي مفادها ـ إذا تمّت دلالتها ـ نجاسة نفس الكافر، لا حرمة سؤره فحسب.

ومنها: ما في كتاب المراسم لسلّار، قال: «وإزالة النجاسة على أربعة أضرب: أحدها بالمسح على الأرض والتراب، والآخر بالشمس، والآخر برشّ الماء على ما مسّه، كمسّ الخنزير والكلب والفأرة والوزغة وجسد الكافر إذا كان كلّ ذلك يابساً. والآخر ما عدا ما ذكرناه من النجاسات، فإنّه لا يزول

(١) و (٢) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥٨٩.

(٢) نكت النهاية ٣: ١٠٧.

(٣) المبسوط في فقه الإمامية ١: ١٠ و ١٤.

(٤) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٣، ذيل الحديث ٦٣٧.

إلّا بالماء»[١].

وهذه العبارة وإن دلّت على فتواه بنجاسة الكافر غير أنّه ساقه مساق الفأرة والوزغة، فلا تكشف الفتوى عن ارتكازٍ إلّا بمقدار ما يمكن افتراضه فيها.

ومنها: ما في كتاب الوسيلة، إذ جاء فيه في أحكام الماء: «وإذا لم يبلغ كرّاً نجس بوقوع كلِّ نجاسةٍ فيه، وبمباشرة كلّ نجسٍ العينِ، مثل الكلبِ والخنزير وسائر المسوخ، وكلّ نجس الحكم، مثل الكافر والناصب، وبارتماس الجنب فيه. ولا ينجس بولوغ السباع والبهائم والحشار منه سوى الوزغ والعقرب... إلىٰ آخره»[٢].

وجاء فيه في باب غسل الثياب: «فما تجب إزالة قليله وكثيره أربعة أضرب:

أحدها: يجب غسل ما مسّه إن كانا رطبين، أو كان أحدهما رطباً.

والثاني: يجب رشّ الموضع الذي مسّه يابس بالماء إن كان ثوباً.

والثالث: يجب مسحه بالتراب إن مسّه البدن يابسين.

والرابع: يجب غسل ما أصابه بالماء على كلّ حال.

فالأول والثاني والثالث تسعة أشياء: الكلب، والخنزير، والثعلب، والأرنب، والفأرة، والوزغة، وجسد الذمّيّ، والكافر، والناصب.

والرابع: واحد وعشرون، وعدّ منها: بول ما لا يؤكل لحمه، وذرق الدجاج، والخمر، وكلّ شرابٍ مسكر، ولعاب الكافر... إلىٰ آخره»[٣].

---

(١) المراسم العلويّة: ٥٦.

(٢) الوسيلة: ٧٣.

(٣) الوسيلة: ٧٧ ـ ٧٨.

ونلاحظ بوضوح: أنّ الكافر جعل في قائمة النجاسات التي تشتمل على الثعلب والأرنب والفأرة وذرق الدجاج، ومثل هذا لا يمكن أن يكشف عن ارتكازٍ غير قابلٍ للمناقشة بشأن نجاسة الكافر.

وفي كتاب جواهر الفقه لابن البرّاج لم يقع نظري على ما له تعرّض لنجاسة الكافر.

نعم، طرح هذا السؤال، وهو: إذا كان كافراً وتيمّم أو توضّأ ثمّ أسلم هل يكون تيمّمه أو وضوئه صحيحاً؟

ثمّ أجاب بالنفي؛ لأنّ ذلك عبادة يفتقر في صحّتها إلى النية، ولا تصحّ ممّن هو كافر[١]. ومثله في الخلاف للشيخ الطوسي[٢].

وهذه العبارة لو استشمّ منها شيء فإنّما تستشمّ الطهارة، لا النجاسة، إذ على القول بالنجاسة كان بالإمكان تعليل بطلان العمل بنجاسة الأعضاء وتنجّس الماء، ولا أقلّ من حيادية العبارة المذكورة.

ومنها: عبارة الغنية المتقدّمة لابن زهرة[٣]، وقد أفتى فيها بنجاسة الكافر والثعلب والأرنب.

والمستخلص من كلّ هذا العرض: أنّ كلمات الأقدمين جملة منها غير واضحةٍ في الفتوى بنجاسة الكافر، وبعضها ظاهر في عدم النجاسة، وجملة منها اقترنت فيها الفتوى بنجاسة الكافر بالفتوى بنجاسات أشياء اُخرى لا يلتزم بنجاستها، الأمر الذي يوجب احتمال كون مدرك النجاسة في الجميع عندهم على

---

(١) جواهر الفقه: ١٣، المسألة ٢٣.

(٢) الخلاف ١: ١٢٧، المسألة ٧٠.

(٣) تقدّم في الصفحة ٣١٣.

نحوٍ واحد، وهو مجرّد الاستفادة من ظواهر الروايات على نحوٍ يمكن رفع اليد عنه بظهورٍ أقوى. والخالي من كلّ نقاط الضعف هذه ليس إلّا بعض تلك الكلمات.

النقطة السادسة: أنّ الروايات الدالّة على الطهارة: تارةً تلحظ بما هي حجّة تعبّداً على نفي النجاسة، وهذا استدلال بالسنّة، وسوف يأتي[1] الكلام عنه.

وأُخرى تلحظ بما هي قرينة ظنّية، بقطع النظر عن دليل الحجّية وما يقتضيه، على نحوٍ يمكن استخدامها كعاملٍ مزاحم لتأثير الإجماع في حصول العلم بالنجاسة، وهذا هو المقصود في المقام؛ لأنّ حجّية الإجماع ليست إلّا بسبب إفادته للعلم بحساب الاحتمالات، فيكون كلّ كاشفٍ ظنّيٍّ على خلافه مؤثّراً بدرجةٍ ما في المنع عن تكوّن العلم على أساسه.

غير أنّ القرينة الظنّية قد لا تكون ذات أهمّيةٍ معتدٍّ بها في المقام. والنكتة في ذلك: أنّ صدور أخبار الطهارة مترقّب على كلّ حالٍ، سواء كان الحكم هو الطهارة أو النجاسة.

أمّا على الأوّل فلأجل بيان الواقع.

وأمّا على الثاني فلأجل توفّر ظروف التقية عادةً، إذ في المسائل التي يعمّ الابتلاء بها، ويكون اتّفاق العامّة فيها على خلاف المتبنّى من قبل أهل البيت: يبعد عدم وقوع بعض الحالات التي تفرض التقية فيها بيان الحكم على وفقها. ولهذا نلاحظ في مسائل من هذا القبيل وجود رواياتٍ على طبق مذهب العامّة عادةً، إلى جانب الروايات التي تبيّن الحكم الواقعي. وعليه فلا تكون لأخبار الطهارة كاشفية تكوينية معتدّاً بها.

ولكن بالرغم من ذلك فإنّ لها كاشفيةً مزاحمةً ـ على أيّ حالٍ ـ إذا لاحظنا

---

(١) في الصفحة ٣٣٤ وما بعدها من الصفحات.

أنّ بعض ألسنة تلك الروايات وخصوصيّاتها لا يناسب التقية، من قبيل ما دلّ على النهي عن الوضوء بسؤر الكتابي، مع استثناء صورة الاضطرار، ومن قبيل كون الراوي لبعض الروايات مثل عليّ بن جعفر، خصوصاً مع كثرة روايات الطهارة وصراحتها، وعدم وجود شيءٍ من التذبذب والتزلزل في البيان في أكثرها.

وهناك مبعِّدات متفرّقة في الفقه للقول بالنجاسة، من قبيل جواز نكاح الكتابية، مع استبعاد إمضاء الحياة الزوجية بين الطاهر بالذات والنجس بالذات، وتشريع تغسيل الكتابيّ للمسلم في بعض الحالات، ونحو ذلك.

وحيث إنّ أكثر هذه النقاط تختصّ بمثل الكتابيّ من الكفّار فما يمكن أن نستخلصه من مجموع ما تقدّم: سقوط الإجماع المدّعىٰ عن الحجّية بالنسبة إلى الكتابيّ ومَنْ هو من قبيله من الكفّار.

وأمّا بالنسبة إلى المشرك ومَنْ هو أسوء منه: فإن لم يمكن التعويل على الإجماع فيه جزماً لضآلة منافذ التشكيك فلا أقلّ من التعويل عليه بنحو الاحتياط الوجوبي.

وأمّا الكتاب الكريم فقد استدلّ على النجاسة بقوله تعالى: ﴿ إنّما المشركون نَجَسٌ فلا يقربوا المسجدَ الحرامَ بعد عامِهم هذا... ﴾[1].

وتحقيق الكلام في هذه الآية يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأُولى: في إمكان استفادة النجاسة بالمعنى المبحوث عنه من كلمة «نَجَس» في الآية.

وتوضيحه: أنّ كلمة «نَجَس» ـ بفتح الجيم ـ مصدر، والنجاسة اسم مصدر. وأمّا الوصف فهو نجِس بكسر الجيم.

---

(١) التوبة: ٢٨.

نعم، ذكر بعض[1]: أنّ كلمة «نَجَس» ـ بفتح الجيم ـ تأتي أيضاً بمعنى الوصف. وهذا لو سلّم فلا شكّ في أنّ الظاهر من الآية الكريمة إرادة المعنى الأوّل، أي المصدر، إذ بناءً على الوصفيّة كان مقتضى الطبع المطابقة بين الوصف والموصوف في الجمع، بخلافه على المصدرية؛ لأنّ نفس العناية التي لابدّ من إعمالها في الشخص الواحد عند حمل المصدر عليه يمكن إعمالها في مجموع الجماعة.

وعليه يقع الكلام في تعيين المراد من المعنى المصدريّ في الآية. فإنّ القذارة تُتصوّر على أنحاءٍ ثلاثة:

الأوّل: قذارة حسّية قائمة بالجسم خارجاً.

الثاني: قذارة قائمة بالشخص أو المعنى، وقد يعبّر عنها بالخُبْث وسوء السريرة، ويقول الراغب الأصفهاني: «إنّ هذه قذارة تدرك بالبصيرة لا بالبصر»[2].

الثالث: قذارة قائمة بالجسم غير قابلةٍ للتعدّي إلى الآخر. فمثلاً: الخمر مسكر، والإسكار صفة لجسم الخمر، فإذا كان الإسكار قذارةً واقعيةً أو اعتباريةً فالخمر بجسمه قذر، كما في القسم الأوّل، إلّا أنّ هذه القذارة بناءً على هذا التصوير لها لا تقبل السريان، بخلاف القسم الأوّل، وهذا هو الذي يشار إليه في الروايات الدالّة على طهارة الخمر بلسان: أنّ الثوب لا يسكر.

ثمّ إنّ هذه القذارات الثلاث: تارةً تكون حقيقيةً، كما في الأجسام الحاملة عرفاً للقذارة المتعدّية، وفي الإنسان الخبيث، وفي الخمر بناءً على كون الإسكار

---

(١) ذكره جماعة من أهل اللغة كما حكاه في مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٦٧ وراجع القاموس ٢: ٣٦٩ ذيل مادّة «نجس».

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٤٨٣ مادّة «نجس».

قذارةً واقعية.

وأُخرى تكون اعتباريةً، فالقذارة الاعتبارية إنّما هي اعتبار لنفس هذه القذارات الثلاث.

أمّا اعتبار القذارة الأُولى فمن قبيل اعتبار الشارع نجاسة الكافر بناءً على نجاسته.

وأمّا اعتبار القذارة الثانية فهذا ممّا لا نحتمله في الشريعة، ولكن لو تمّت أخبار تنقيص وتخبيث ولد الزنا احتمل حملها على هذا المعنى.

وأمّا اعتبار القذارة الثالثة فمن قبيل الجنابة والحيض ونحوهما من الأحداث.

فالجنابة ـ مثلاً ـ ليست قذراً معنوياً قائماً بالروح، كما يقال: إنّ الحَدَث ظلمة نفسانية، فإنّ هذا كلام شعري، بل المستفاد من الأخبار كون الجنابة حالةً في الجسم، ولهذا ورد: «أنّ تحت كلّ شعرةٍ جنابة»[1]، وهذه الحالة تعتبر قذارةً عند الشارع، بدليل التعبير عن الغسل بالطهارة، كما في قوله: ﴿وإن كُنتُم جُنُباً فاطَّهَّروا﴾[2]. فهي قذارة قائمة بوصفٍ في الجسم، ولا تسري إلى جسمٍ آخر بالملاقاة؛ لأنّ ذلك الوصف لا يسري كذلك.

ولهذا جاء في روايات طهارة الثوب الملاقي لبدن الجنب «أنّ الثوب لا يجنب»[3]، وورد في عرق الجنب والحائض «أنّ الجنابة والحيض حيث

---

(١) مستدرك الوسائل ١: ٤٧٩، الباب ٢٩ من أبواب الجنابة، الحديث ٣.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ١٨٢، الباب ٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١، و ٢٦٨، الباب ٤٦، الحديث ٤.

وضعهما الله »[١].

والعجب أن بعضهم[٢] ـ بعد أن ذكر النجاسة الشرعية التي هي قذارة جسمية، والقذارة المعنوية ـ أنكر تصوّر قسمٍ ثالثٍ من القذارة، وادّعى: أنّ فرض قذارةٍ قائمةٍ بالجسم غير القذارة الأُولى غير مألوفٍ ولا مقبولٍ عند أهل الشرع، مع أنّا لاحظنا أنّ هذا القسم الثالث هو المستفاد من الشرع في مثل الجنابة والحيض!

وهكذا يتّضح: أنّ القذارة متى كانت صفةً ابتدائيةً للجسم كانت قذارةً جسميةً قابلةً للسريان بالملاقاة، ومتى كانت قائمةً بصفةٍ ثابتةٍ للجسم ولم تكن تلك الصفة قابلةً للسريان بالملاقاة فلا تسري القذارة إلى الملاقي بالرغم من كونها قذارةً جسمية.

وتعدّد أقسام القذارة لا ينافي أنّها ذات معنىً واحدٍ معروف. والأقسام المذكورة إنّما تختلف في مركز القذارة والنجاسة، فهو: تارةً الجسم، وأُخرى المعنى أو النفس، وثالثةً صفة قائمة بالجسم. ولا انصراف إلى أحد الأقسام إلّا بضمّ المناسبات والملابسات. والنجاسة الشرعية ليست معنىً آخر لِلَفظ القذارة، وإنّما هي اعتبار للنجاسة الحقيقية.

وعلى هذا الأساس فقد يستشكل على الاستدلال بالآية الكريمة: بأنّ لفظة «النجاسة» يمكن حملها على معناها الحقيقيّ اللغوي، أي القذارة، فلا تعطي إلّا الطّعن في المشركين بالقذارة والوساخة، ولا موجب لحملها على الفرد الاعتباريّ من القذارة المدّعاة في المقام.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٧، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٢) لم نعثر عليه.

وقد يقرّب استفادة الفرد الاعتباريّ من الآية الكريمة بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: دعوى أنّ هذا المعنى هو الاصطلاح الشرعيّ في زمن النبيّ ﷺ إمّا على أساس الحقيقة الشرعية، أو القرينة العامّة.

وأورد عليه السيّد الأُستاذ[1] (دام ظلّه): بأنّ هذا يتوقّف على تسليم أصل تشريع النجاسة في الجملة في زمان نزول الآية، وهذا غير معلوم؛ لِمَا نعلم من أنّ الأحكام بيّنت بالتدريج.

ولكنّ التحقيق: أنّ المظنون قويّاً تشريع أصل النجاسة قبل هذه الآية، فإنّ هذه الآية نزلت في سورة التوبة كما هو معلوم، في السنة التاسعة من الهجرة في أواخر أيّام النبيّ ﷺ، والمظنون قويّاً تشريع عدّة نجاساتٍ إلى ذلك الزمان. ويشهد لذلك أُمور:

منها: أنّ تدريجية الأحكام إنّما كانت لمصلحة تكليف الناس وإعدادهم، ومن المعلوم أنّ نجاسة بعض النجاسات على وفق الطبع العقلائيّ، فلا موجب لتأخير تشريعها. وحينما دخل الرسول ﷺ المدينة كان متعارفاً عند أهل المدينة الاستنجاء بالحجر أو الماء، وكان البرّاء بن معرور الأنصاري أوّل من استنجىٰ بالماء من المسلمين[2]، فنزلت في حقّه: ﴿إنّ الله يحبّ التوّابين ويحبّ المتطهّرين﴾[3].

ومنها: أنّ بعض روايات الإسراء[4] ـ وهو قبل الهجرة ـ فيها إشارة إلى

---

(١) التنقيح ٢: ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) كما في وسائل الشيعة ١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦، الباب ٣٤ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٣ و ٥.

(٣) البقرة: ٢٢٢.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٣٣ ـ ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

النجاسة، إذ يقارن فيها بين هذه الأُمّة والأُمم السالفة، التي قصّرت فحملت عليهم تكاليف شاقّة في حالة إصابة البول للبدن ونحوه، وأمّا هذه الأُمّة فقد جعل الماء لها طهوراً.

ومنها: ما ورد في بعض روايات حبّ النبيّ ﷺ للحسن أو للحسين ـ على اختلاف متونها ـ من: «أنّه كان في حِجْر النبيّ فبال، فأُريد أخذه أو تأنيبه فمنع النبيّ ﷺ، ودعا بماءٍ فصبّه عليه»[1]. وفي بعضها: «أنّ النبيّ بال عليه الحسن والحسين قبل أن يطعما، فكان لا يغسل بولهما من ثوبه»[2].

ومنها: قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ فتيمّموا صعيداً طيّباً ﴾[3]، بناءً على كون الطيّب بمعنى الطاهر الشرعي، كما هو مقتضى استدلال الفقهاء بالآية على اشتراط طهارة التراب. وافتراض طاهرٍ كذلك يساوق افتراض تشريع النجاسة. والمنقول: أنّ سورة المائدة قبل سورة التوبة، فإذا أوجبت هذه الشواهد وغيرها الظنّ الاطمئنانيّ بسبق تشريع النجاسة لم يتمّ الجواب المذكور.

غير أنّ الصحيح مع هذا عدم تمامية أصل الوجه؛ لأنّ النجاسة وإن كانت مشرَّعةً إجمالاً في ذلك الزمان ولكنّ المتتبّع يكاد أن يحصل له القطع بأنّ لفظة «النجاسة» لم تكن قد خصّصت للتعبير عن القذارة الشرعية، وإنّما كان يعبّر عنها بتعبيراتٍ مختلفةٍ في الموارد المتفرّقة.

ولهذا نلاحظ أنّ مجيء لفظ «النجاسة» في مجموع الأحاديث المنقولة عن النبيّ ﷺ: إمّا معدوم، وإمّا نادر جدّاً، لا في طرقنا فقط، بل حتّى في روايات

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) مستدرك الوسائل ٢: ٥٥٤، الباب ٢ من أبواب النجاسات والأواني، الحديث ٢.

(٣) المائدة: ٦.

العامّة التي تشتمل على ستمائة حديثٍ عن النبيّ ﷺ في أحكام النـجاسة، ولم أجد فيها التعبير بعنوان النجس إلّا في روايتين:

في إحداهما نـقل الراوي: أنّ رسـول الله ﷺ قـال: «إنّ الهـرّ ليس بنجس»[١].

وفي الأُخرى نقل: أنّ صحابياً واجه النبيّ وهو جنب، فاستحىٰ وذهب واغتسل، واعتذر من النبيّ فقال ﷺ: «سبحان الله، إنّ المؤمن لا ينجس!»[٢].

وهذا يكشف عن ضآلة استعمال لفظة «النجاسة» ودورانها فـي لسـان الشارع، الأمر الذي ينفي استقرار الاصطلاح الشرعيّ بشأن هذه اللفظة.

الوجه الثاني: دعوى حمل النجاسة على النجاسة الشرعية بقرينةٍ حاليةٍ خاصّة، وهي ظهور حال المولى في كونه في مقام المولوية، فلو حمل اللفظ على النجاسة غير الشرعية الاعتبارية لكان هذا إخباراً من قبل المـولى عـن أمـرٍ خارجي، وهو خلاف الظهور الحاليّ المذكور.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى إمكان منع هذا الظهور في القرآن الكريم الذي له أغراض تربوية شتّى ـ: أنّ نجاسة المشرك ذكرت تعليلاً لحكـمٍ شـرعي، وهذا مناسب لمقام المولوية، سواء أُريد بالعلّة النجاسة الشرعية أو النـجاسة الواقعية.

الوجه الثالث: دعوى أنّ الأمر دائر بين القـذارة الخـارجـية والقـذارة الاعتبارية، والأوّل لا يحتمل كونه علّةً لمنع المشركين من الاقتراب إلى المسجد الحرام: إمّا لوضوح عدم انطباقها على كثيرٍ منهم، وإمّا لوضوح أنّ مجرّد القذارة

---

(١) كنز العمال ٩: ٤٠٠، الحديث ٢٦٦٨٣.

(٢) السنن الكبرى ١: ١٨٩.

الخارجية لا يوجب حرمة الاقتراب، فيتعيَّن الثاني.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ الحمل على الثاني يقتضي أيضاً الالتزام بكون النجاسة الشرعية لشيءٍ مناطاً لحرمة دخوله، ولو لم يلزم سراية أو هتك ـ: أنّه يوجد فرد معنويّ من القذارة الخارجية كما تقدم، والحمل عليه لا يرد عليه الإشكال المذكور.

ثمّ إنّه يوجد مُبعِد لِمَا تدّعيه هذه الوجوه الثلاثة من الحمل على النجاسة الاعتبارية، وهو: أنّ الآية الكريمة سيقت مساق حصر حقيقة المشركين بأنّهم نجس بلحاظ أداة الحصر، فكأنّه لا حقيقة لهم سوى ذلك، وهذا إنّما يناسب النجاسة الحقيقية المعنوية، لا النجاسة الاعتبارية.

الوجه الرابع: دعوى الإطلاق في كلمة «نجس»، وأنّه بالإطلاق تدلّ الآية الكريمة على نجاسة المشرك بتمام شؤونه ومراتبه نفساً وبدناً، فتثبت النجاسة المعنوية والجسمية. وبعد معلومية عدم النجاسة الجسمية الحسّية في بدن المشرك تحمل على نجاسة البدن الاعتبارية. فليس الأمر دائراً بين نجاسة النفس ونجاسة البدن ليدَّعى عدم تعيّن الثاني، بل الإطلاق كفيل بإثباتهما معاً.

ويرد عليه: أنّ النفس والبدن ليسا فردين من الموضوع في القضية لتثبت بالإطلاق نجاستهما معاً، بل مرجعهما إلى نحوين من ملاحظة المشرك، فقد يلحظ بما هو جسم، وقد يلحظ بما هو شخص معنوي.

ولحاظه بما هو جسم ومعنىً معاً وإن كان أمراً معقولاً ولكنّه لا يفي به الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ينفي أخذ قيدٍ زائدٍ في الموضوع، وليس له نظر إلى توسعة اللحاظ، وإدخال حيثيات عديدة تحته، بل يحتاج ذلك إلى قرينةٍ خاصّة.

وعليه فالظاهر عدم تمامية الحمل على المعنى الشرعي، فلا يتمّ الاستدلال

بالآية الكريمة.

الجهة الثانية[١]: في أنّه بعد افتراض حمل النجاسة على الاعتبار الشرعيّ قد يقال: إنّ الأمر يدور بين عنايتين: إحداهما عناية حمل المبدأ على الذات. والأُخرى عناية تقدير كلمة «ذو» ولا مرجّح للعناية الأُولى، ومع احتمال العناية الثانية لا تدلّ الآية إلّا على كون المشرك ذا نجاسة، وهذا يلائم مع النجاسة العرضية.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ عناية حمل المصدر أخفّ من عناية التقدير عرفاً ـ: أنّ مقتضى إطلاق كون المشرك ذا نجاسةٍ عينيةٍ نجاسته، كما هو واضح، وحصر حقيقة المشرك بالنجاسة أنسب بالنجاسة العينية من النجاسة العرضية، كما لا يخفىٰ.

الجهة الثالثة: في أنّه بعد افتراض تمامية الاستدلال بالآية الكريمة على نجاسة المشرك، هل يمكن أن نثبت بها نجاسة الكتابيّ وغيره من أقسام الكفّار؟

وتوضيح ذلك: أنّ المشرك: تارةً يراد به في الآية الكريمة معناه اللغوي، وهو كلّ من كان متلبّساً بالشرك في الواقع، سواء دان بعنوان الشرك، أوْ لا. وأُخرى يراد به معناه الاصطلاحيّ الذي كان المجتمع الإسلاميّ يسير عليه، تمييزاً للمشرك عن الذمّي، وهو: عبارة عمّن يدين بالشرك بعنوانه، فلا ينطبق على من كان واقع عقيدته شركاً وإن لم يقبل عنوان الشرك لنفسه كالنصراني.

فعلى الأوّل لا إشكال في شمول الآية لأقسامٍ من الكفّار الكتابيّين،

---

(١) من الجهات الثلاث حول تحقيق الكلام في الآية ﴿إنّما المشركون نجس...﴾ المتقدّمة في الصفحة ٣٢٤.

كالنصارى والمجوس، إلّا أنّ نجاسة النصرانيّ حينئذٍ تكون بوصفه مشـركاً، فلا تشمل نصرانياً لو اتّفق إيمانه بالنصرانية، دون تورطٍ في شركها وتثليثها.

وقد يناقش على هذا التقدير بدعوى: أنّ الأخذ بإطلاق كلمة «المشرك» في الآية غير ممكن؛ لأنّ المشرك عنوان يطبّق على كثيرٍ من العصاة المسلمين أيضاً، كالمرائي مثلاً، فلابدّ أن يكون المقصود نوعاً خاصّاً من المشركين، ومعه لا يمكن التمسّك بإطلاق الآية للمشرك من الكتابيّين.

ويندفع ذلك: بأنّ المشرك وإن كان ينطبق على كلّ من أشرك شخصاً مع الله تعالى في مقامٍ من المقامات المختصّة به من وجوب الوجود، أو الخالقية، أو الاُلوهية، أو الحاكمية ووجوب الطاعة، أو الاستعانة الغيبيّة، وغير ذلك إلّا أنّه ينصرف إلى الإشراك بلحاظ مرتبة الاُلوهية والعبادة؛ لأنّها هي المرتبة التي يكون اختصاص الله تعالى بها أمراً مركوزاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ ارتكاز طهارة المسلم ولو كان مرائياً وعاصياً يكون بمثابة القرينة المتّصلة على تقييد الإطلاق، ومعه لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق إلّا بمقدار اقتضاء هذه القرينة اللبّية على التقييد.

وعلى التقدير الثاني تختصّ الآية بالمشرك المقابل للكتابي، كـما هـو واضح. وليس من المجازفة دعوى ظهور كلمة «المشرك» عند الإطلاق في الثاني؛ لكونه اصطلاحاً عامّاً في المجتمع الإسلامي.

وممّا يؤيّد المعنى الثاني: جعل المشرك ملاكاً لمنع المشركين من الاقتراب إلى المسجد الحرام، فإنّ وضوح أنّ من يقصد بهذا المنع ـ عملياً ـ هم المشركون الوثنيون دون الكتابيّين الّذين لا يقدّسون الكعبة أصلاً، وليسوا فـي مـعرض الوصول إليها قد يشكّل قرينةً على ذلك.

وكذلك ما تصدّى له النصّ القرآنيّ عقيب ذلك من تطمين أهل مكّة بقوله:

﴿ وإن خِفتُم عَيْلَةً فسوفَ يُغنِيكُمُ اللهُ من فضلِهِ إن شاءَ ﴾[١]، فإنّ العَيلة إنّما تُخاف بسبب تحريم مجيء المشركين الوثنيّين الّذين اعتادوا المجيء، ويكفي ـ على أيّ حالٍ ـ افتراض تكافؤ المعنيين في إجمال الآية الكريمة.

وأمّا السنّة فهناك عدّة رواياتٍ يستدلّ بها على النجاسة:

منها: رواية سعيد الأعرج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهوديّ والنصراني، فقال: «لا»[٢].

وهي من حيث السند تامّة، إذ لا غبار عليها إلّا من ناحية سعيد الأعرج الذي لم يوثّق بهذا العنوان. والتغلّب على ذلك يتمّ بإثبات وثاقته: إمّا بلحاظ رواية صفوان عنه بسندٍ صحيح. وإمّا بإثبات اتّحاده مع سعيد بن عبد الرحمان الأعرج الذي وثّقه النجاشيّ صريحاً.

بتقريب: أنّ الشيخ في فهرسته[٣] اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمان الأعرج السمّان. والنجاشي في كتابه[٤] اقتصر على ذكر سعيد بن عبد الرحمان الأعرج، وأنهىٰ طريقه إليه إلى صفوان.

فلو كان سعيدٌ هذا متعدّداً للزم اقتصار الشيخ في كلٍّ من كتابيه على أحدهما، وعدم تعرّض النجاشيّ لمن تعرّض له الشيخ في فهرسته بالنحو المذكور. كما نلاحظ أيضاً انتهاء طريقي الشيخ والنجاشيّ معاً إلى صفوان.

---

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ١. و ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) الفهرست: ١٣٧، الرقم ٣٢٣، وفيه: «سعيد الأعرج».

(٤) رجال النجاشي: ١٨١، الرقم ٤٧٧ وفيه: «سعيد بن عبد الرحمن الأعرج السمّان».

وأمّا من حيث الدلالة فتقريب مفادها بنحوٍ يتمّ الاستدلال أن يقال: بأنّ السؤال عن سؤر الكافر قد يكون سؤالاً عن حكمه الوضعيّ من حيث الطهارة والنجاسة، وقد يكون سؤالاً عن حكمه التكليفيّ وجواز استعماله وعدمه، وبقرينة كلمة «لا» في الجواب يعرف أنّ السؤال عن الحكم التكليفي. ولكن حيث لا موجب في المرتكز العامّ لعدم جواز الاستعمال إلّا النجاسة كان الجواب دالّاً بالالتزام العرفيّ على النجاسة.

ويرد عليه: أنّ سؤر الإنسان نمنع فيه وجود ارتكازٍ يقضي بعدم تأثّر الحكم التكليفيّ فيه إلّا بالطهارة والنجاسة؛ لأنّ ما ورد في سؤر المؤمن، وسؤر الجنب، وولد الزنا، والحائض يشكّل موجباً لافتراض أنّ المرتكزات المتشرّعية كانت لا تأبىٰ عن اكتساب السؤر منقصةً أو كمالاً بلحاظ الجهات المعنوية لصاحب السؤر، فلا يكون النهي عن سؤر الكافر كاشفاً عن النجاسة.

ومنها: رواية أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام: في مصافحة المسلم اليهوديّ والنصرانيّ، قال: «من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاغسل يدك»[1].

وسندها لا بأس به لولا الإشكال بلحاظ وقوع وهيب بن حفص في طريق الكليني[2]، والقاسم في طريق الشيخ[3]، وكلّ منهما محتمل الانطباق على غير الثقة.

وأمّا دلالتها على النجاسة فبلحاظ الأمر بغسل اليد، كما هو الحال في سائر موارد الأمر بالغسل.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) الكافي ٢: ٦٥٠، الحديث ١٠.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٦٢، الحديث ٧٦٤.

ولكن قد يعترض على ذلك :

أوّلاً : بأنّ الغالب في مورد المصافحة عدم الرطوبة، وحينئذٍ يكون ارتكاز عدم سراية النجاسة بدون رطوبةٍ قرينةً على أنّ الأمر بالغسل ليس بلحاظ النجاسة، وإنّما هو أمر تنزيهيّ.

وثانياً : بأنّ الملحوظ لو كان هو النجاسة لوقع المحذور في المصافحة من وراء الثوب أيضاً، إذ يتنجّس الثوب حينئذٍ.

ولا بأس بالاعتراض الأوّل. وأمّا الثاني فهو مبنيّ على ما هو مقتضى الطبع، من أنّ الذي لا يريد أن يصافح باليد هو الذي يضطرّ إلى أن يصافح من وراء الثوب.

وأمّا إذا لاحظنا حاقَّ عبارة الحديث ولم نستظهر التسامح فيها رأينا أنّه يقول : «فإنْ صافحك بيده فاغسل يدك» بدلاً عن القول : «إن صافحته بيدك فاغسل يدك»، وذلك يناسب مصافحة الكافر من وراء ثوبه، فلا يبتلى المسلم بنجاسة لباسه.

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه‌السلام : في رجلٍ صافح رجلاً مجوسياً، فقال : «يغسل يده ولا يتوضّأ»[1].

وتقريب الاستدلال بها كما تقدم.

ويرد عليه : أنّ حمل الحديث على سراية النجاسة ولو بدون رطوبةٍ على خلاف الارتكاز العرفي، وحمله على السراية في فرض وجود الرطوبة حمل على فردٍ نادر؛ لأنّ الغالب في المصافحة عدمها، فيتعيّن الحمل على احتمال ثالثٍ، وهو : أنّ نفس المصافحة للمجوس بذاتها قذر يطرأ على اليد، من قبيل

---

(١) المصدر السابق : الحديث ٣.

قذارة الجنابة والحيض، وهذا أحد الأقسام الثلاثة للقذارة التي تقدّمت عند الحديث عن الآية الكريمة.

ولابدّ في رفع الأوصاف القذرة التي تطرأ على الجسم من استعمال الماء، غاية الأمر أنّ بعضها يرفع بالغُسل كما في قذر الجنابة والحيض، وبعضها بالوضوء كما في قذر الريح مثلاً، وبعضها بالغَسل ـ بالفتح ـ فقط كما في قذر المصافحة، إذ نلاحظ أنّ الإمام عليه السلام نفىٰ الوضوء وأثبت الغسل. وكم فرق بين قذارة المصافحة وقذارة يد الكافر السارية إلى يد المسلم بسبب المصافحة!

ويؤيّد حمل الرواية على ما ذكرناه: رواية أُخرى لخالد القلانسي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألقىٰ الذمّيّ فيصافحني، قال: «امسحها بالتراب وبالحائط». قلت: فالناصب؟ قال: «اغسلها»[1].

فكأنّ المصافحة مع الكافر قذارة تشتدّ كلّما كان الكافر أشدّ كفراً أو عداوةً، ولهذا يكتفىٰ في إزالة قذارتها بالمسح أحياناً.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السلام عن النصرانيّ يغتسل مع المسلم في الحمّام، قال: «إذا علم أنّه نصرانيّ اغتسل بغير ماء الحمّام، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثمّ يغتسل»[2].

ومفادها: التفصيل ـ بعد فرض العلم باغتسال النصرانيّ ـ بين حضوره وعدم حضوره.

ومن هنا قد يستشكل بأنّ النصرانيّ إذا كان نجساً ولم يكن ماء الحوض معتصماً بالاتّصال بالمادة وتنجّس بسببه فأيّ فرقٍ بين حضوره وعدمه؟

---

(١) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٢١، الحديث ٩.

ويندفع : بأنّ الاستشكال : تارةً يكون بلحاظ انفعال ما في الحوض الصغير.

وأُخرى بلحاظ التقاطر على المسلم من المسيحي.

وثالثةً بلحاظ نجاسة نفس جدار الحوض ونحوه بيد النصرانيّ، مع احتياج المسلم إلى مسّه.

والمنظور بالتفصيل في الرواية الجهتان الأخيرتان بعد فرض علاج الجهة الأُولى بإيصال الماء بالمادّة، وبذلك يتّضح الفرق بين فرضي الحضور وعدمه.

ولا بأس بدلالة الرواية على نجاسة الكافر، إذ لولا ذلك لم يكن هناك موجب لاشتراط اغتسال المسلم وحده وأمره بغسل الحوض أوّلاً.

ومنها : ما في الوسائل، عن البرقيّ في المحاسن بسندٍ معتبرٍ إلى زرارة، عن أبي عبد الله عليه‌السلام في آنية المجوس، قال : «إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء»[(١)].

وتصحيح نقل الوسائل للرواية من المحاسن يكون بالتركيب بين طريق الشيخ إلى المحاسن وطريق صاحب الوسائل إلى الشيخ، ودلالتها على النجاسة واضحة، باعتبار ظهور الأمر بالغسل في نجاسة الآنية.

وحمل النجاسة على النجاسة الحاصلة بسبب النجاسات التي يساورها المجوسيّ في طعامه وشرابه خلاف الظاهر ؛ لمنافاته للإطلاق، ولظهور العنوان في كون استعمال المجوسيّ للآنية، المصحّح لإضافتها إليه هو الميزان في الأمر بالغسل.

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم، قال : سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن آنية

---

(١) المصدر السابق : ٤٢٢، الحديث ١٢.

أهل الذمّة والمجوس، قال: «لا تأكلوا من آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر»[١].

وتقريب الاستدلال واضح، غير أنّ قوله في الجملة الأخيرة: «ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر» إن استفدنا منه كونه تقييداً للنهي عن الأواني الوارد في صدر الرواية دلّ على عدم نجاسة الكافر، وأنّ نجاسة أوانيه بسببٍ آخر. ويكفي لسقوط الاستدلال إجمال الفقرة الأخيرة من هذه الناحية؛ لأنّه يكون من اتّصال ما يحتمل قرينيّته، وهو يوجب الإجمال.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: سألته عن مؤاكلة المجوسيّ في قصعةٍ واحدة، وأرقد معه على فراشٍ واحد، وأصافحه؟ قال: «لا»[٢].

والاستدلال بها على النجاسة يتوقّف على استبعاد أن يكون الكلام ـ سؤالاً وجواباً ـ متّجهاً إلى حال هذه العناوين من حيث الحزازة النفسية فيها، لا من حيث سراية النجاسة.

وأمّا مع افتراض هذا الاحتمال بنحوٍ لا ظهور في خلافه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على النجاسة، بل يلتزم بحرمة هذه العناوين ما لم تقم قرينة من الخارج على الترخيص. ويؤيد هذا الاحتمال: غلبة انتفاء الرطوبة في الحالات المذكورة، كما أُشير سابقاً.

ومنه يظهر الحال في رواية عبد الله بن يحيىٰ الكاهلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قومٍ مسلمين يأكلون وحضرهم مجوسيّ أيدعونه إلى

---

(١) المصدر السابق: ٤١٩، الحديث ١، وفيه: «سألت أبا جعفر عليه السلام».

(٢) المصدر السابق: ٤٢٠، الحديث ٦.

طعامهم ؟ فقال : «أمّا أنا فلا أُواكِل المجوسي ، وأكره أن أُحرِّم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم»[١].

فإنّه لو سلّم أنّ استنكاف الإمام عليه السلام عن مؤاكلة المجوسيّ كان بسبب التحريم ، وأنّ التحريم عامّ ، وامتناعه عن التحريم على الآخرين كان بمعنى امتناعه عن إخراجهم عمّا تقتضيه التقيّة من المساورة فلا يدلّ التحريم المذكور على النجاسة بعد عدم انحصار ما يترقّب كونه منشأً لذلك في الارتكاز المتشرّعيّ العامّ في النجاسة .

ومنها : صحيحة عليّ بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن فراش اليهوديّ والنصرانيّ ينام عليه ؟ قال : «لا بأس ، ولا يصلّي في ثيابهما» . وقال : «لا يأكل المسلم مع المجوسيّ في قصعةٍ واحدة ، ولا يقعده على فراشه ، ولا مسجده ، ولا يصافحه» . قال : وسألته عن رجلٍ اشترى ثوباً من السوق للّبس لا يدري لمن كان ، هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال : «إن اشتراه من مسلمٍ فليصلِّ فيه ، وإن اشتراه من نصرانيٍّ فلا يصلِّ فيه حتّى يغسله»[٢] .

وتفصيل الكلام في هذه الرواية : أنّا إذا لاحظنا السؤال الأوّل مع جوابه لم نجد فيه دلالةً على النجاسة ؛ لعدم اشتمال الجواب على الأمر بالغسل الظاهر في ثبوت النجاسة للمغسول ، وعدم كون النجاسة هي النكتة الوحيدة المحتملة ارتكازاً لتلك النواهي لكي ينسبق الذهن العرفيّ إليها ، خصوصاً مع عدم توفّر الرطوبة السارية غالباً في إقعاد الكافر على الفراش ، أو مصافحته .

ويؤيّد اتّجاه النظر إلى غير النجاسة : ما ورد في روايةٍ أُخرى لعليّ بن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ٢٠٨ ، الباب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢١ ، الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١٠ .

جعفر[١]، عُطِفَ فيها على العناوين المذكورة عنوانُ المصاحبة الواضح عدم كونها منجّسة، فإنّ هذا يعني ملاحظة حيثياتٍ نفسيةٍ للحزازة.

وأمّا إذا لوحظ جواب السؤال الثاني فهو يقتضي ـ مضافاً إلى إفادة نجاسة الكافر ـ تخصيص قاعدة الطهارة أيضاً، وهذا بنفسه مبتلىً بالمعارضة برواياتٍ بعضها صحيح السند، على نحوٍ يتعيّن حمل الجواب المذكور على الاستحباب، حتّى لو قيل بنجاسة الكافر، ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إنّي أُعير الذمّيّ ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر، ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عَلَيّ فأغسله قبل أن أُصلّي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نَجَّسه...»[٢].

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام: سأله عن اليهوديّ والنصرانيّ يدخل يده في الماء أيُتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إلّا أن يضطرّ إليه»[٣].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ النهي عن الوضوء منه بمجرّد إدخال الكافر يده ينسبق منه عرفاً إفادة النجاسة، والترخيص في حال الاضطرار يعني الجواز في حالة التقية.

ويرد عليه: أنّ حمل الاضطرار على التقية خلاف ظاهر الكلمة، أو إطلاقها ـ على أقلّ تقديرٍ ـ بنحوٍ يكون المتيقّن منها الاضطرار الطبيعي، ومعه تكون

---

(١) المصدر السابق: ٤٢٠، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

الرواية على الطهارة أدلّ، كما هو واضح.

بل قد تكون سبباً في إبطال دلالة رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة في ماء الحمّام، الآمرة بالغسل من النصرانيّ. وإجمالها باعتبار اتّصال هذا النصّ بذاك، وتلاحق السؤالين، غير أنّ الظاهر عدم حصول الإجمال في ذلك النصّ؛ لأنّ جواب السؤال الثاني لا يعتبر قرينةً متّصلةً بالنسبة إلى جواب السؤال الأوّل، ولو كان السؤال الثاني عقيب جواب السؤال الأوّل مباشرةً وسلّم كون الجمع من الجمع في المروي، لا في الرواية.

ومنها: رواية هارون بن خارجة، عن الصادق عليه السلام: أنّي أُخالط المجوس فآكل من طعامهم؟ قال: «لا»[١].

ورواية عيص المأخوذة من كتاب المحاسن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ أفآكل من طعامهم؟ قال: «لا»[٢].

وتقريب الاستدلال بهاتين الروايتين: أنّ النهي عن الأكل من طعامهم بعد فرض أصل المخالطة والمؤاكلة ينصرف إلى جهة النجاسة، دون حزازة المعاشرة؛ لأنّ هذه الحزازة ثابتة في ما فرض من مخالطةٍ ومؤاكلة، ودون حزازة السؤر؛ لأنّ وحدة القصعة لم تفرض، وإنّما فرض كون الطعام طعامهم، والمؤاكلة لا تستلزم وحدتها، فالسؤال عن خصوصية كون الأكل من طعامهم لابدّ أن يكون بلحاظ النجاسة.

وقد يستشكل: بأنّ كون النظر إلى نجاسة الكافر لا يناسب الفراغ عن جواز أصل مؤاكلته ولو من طعام المسلم؛ لأنّها تتضمّن غالباً الملاقاة بالرطوبة، فكيف

---

(١) المصدر السابق: ٤٢١، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٢٠٧، الباب ٥٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

اختصّ محذور نجاسة الكافر بفرض الأكل من طعامهم ؟ ! وهذا شاهد على أنّ الملحوظ النجاسات والمتنجّسات التي تتواجد في طعام الكفّار عادةً بسبب الميتة والخمر وغيرهما، فلا دلالة في ذلك على نجاسة الكافر بعنوانه.

إلّا أنّ هذا مبنيّ على أن يقصد بالمؤاكلة المفروغ منها الاشتراك في قصعةٍ واحدة، وحمل المؤاكلة والمخالطة على ذلك بلا موجب.

كما أنّ دعوى : أنّ غاية ما تدلّ عليه الروايتان نجاسة طعام الكافر، وهي كما قد تكون بسبب مساورة الكافر قد تكون بسبب استعماله للنجاسات مدفوعة : بأنّ ذلك خلاف الإطلاق، بل خلاف ظاهر إضافة الطعام إلى الكافر بعنوانه في مقام النهي عنه، الظاهر في كون تصدّيه له هو المنشأ في ذلك.

هذه هي أهمّ الروايات التي قد يستدلّ بها على النجاسة. ومن ذلك يظهر حال ما لم نتعرّض له. وقد اتّضح تمامية بعضها سنداً ودلالةً، وعليه فيقع الكلام في مرحلتين :

إحداهما : في الروايات المدّعىٰ دلالتها على الطهارة.

والأُخرى : في كيفية الجمع بين الطائفتين.

أمّا المرحلة الأُولى فقد استدلّ على الطهارة بعدّة روايات :

منها : صحيحة العيص : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ ؟ فقال : «إن كان من طعامك وتوضّأ فلا بأس»[(١)].

وتقريب الاستدلال : تارةً بلحاظ نفس فرض غسل الكافر ليديه، فإنّ الغسل ظاهر بمادّته في المطهّرية، وهو لا يناسب النجاسة الذاتية.

وأُخرى بلحاظ الترخيص في مؤاكلة الكافر، فإنّ الترخيص في المؤاكلة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ٢٠٨، الباب ٥٣ من أبواب الاطعمة المحرّمة، الحديث ١.

وإن كان قد يلحظ فيه نفي الحرمة النفسية لهذا العنوان دون تعرّضٍ لنفي محذور النجاسة الذي يحصل في بعض حالات المؤاكلة فيكون الترخيص جهتياً، ولكنّ التقييد بكونه من طعام المسلم قرينةٌ على أنّه ترخيص فعليّ لوحظ فيه دفع محذور النجاسة أيضاً.

ولا يمكن أن يقيّد الترخيص في المؤاكلة بغير المؤاكلة في قصعةٍ واحدةٍ مع الرطوبة بقرينة دليل نجاسة الكافر؛ لأنّ لازم ذلك أن تكون إناطة جواز المؤاكلة بوضوء الكافر إناطةً تعبّديّةً محضة، وهو خلاف المنساق من الدليل عرفاً، الظاهر في الحمل على أمرٍ مرتكزٍ عرفي، وهو المنع عن محذور السراية.

وقد يستدلّ بهذه الرواية على أصالة النجاسة العَرَضية في الكافر، بلحاظ إناطة جواز مؤاكلة الكافر بغسل يديه، فإنّ هذا كما يكشف عن الطهارة الذاتية يقتضي بإطلاقه أصالة النجاسة العَرَضية، وبهذا يمكن أن يقيّد إطلاق الروايات السابقة ـ الدالّة على النهي عن سؤر الكافر، والأمر باجتنابه والغسل منه ـ بما إذا لم يعلم عدم نجاسته العرضية.

ويرد على هذا:

أوّلاً: أنّ ما يدلّ على النجاسة من الروايات السابقة ظاهر في بيان النجاسة الواقعية، بمقتضى عدم أخذ الشكّ في الموضوع، فتقييده بصورة الشكّ ينافي ظهور الخطاب في الواقعية، فلا موجب لتقديم هذا النحو من الجمع على الجمع بحمل الأمر بالاجتناب والغسل في روايات النجاسة على الاستحباب مع حفظ واقعية كلا الخطابين.

وثانياً: أنّ المتن الموجود في حديث العيص متهافت؛ لأنّ الصيغة المتقدّمة للمتن هي صيغة كتاب الكافي[1]، وقد نقلها صاحب الوسائل في بَابَيْ

---

(١) الكافي ٦: ٢٦٣، الحديث ٣.

النجاسات[1] والأطعمة[2]. وهناك صيغة وردت في التهذيب والفقيه مع وحدة الراوي والإمام عليه‌السلام والناقل عن الراوي، بنحوٍ يبعد تعدّد الرواية، وهي هذه: سألته عن مؤاكلة اليهوديّ والنصرانيّ، قال: «إذا كان من طعامك فلا بأس». قال: وسألته عن مؤاكلة المجوسيّ، فقال: «اذا توضّأ فلا بأس»[3].

والفارق بين الصيغتين: أنّه في هذه الصيغة جعل كون الطعام للمسلم شرطاً لمؤاكلة اليهوديّ والنصرانيّ، وجعل الغَسل شرطاً لمؤاكلة المجوسيّ، بينما جعل مجموع الأمرين معاً شرطاً لمؤاكلة الجميع في صيغة الكافي.

وإذا لاحظنا صيغة الفقيه والتهذيب نجد أنّه لم يؤمر فيها بالغَسل بالنسبة إلى اليهوديّ والنصرانيّ، فإن كان احتمال الفرق بينهما وبين المجوسيّ موجوداً لم يكن في الرواية بهذه الصيغة ما يقتضي أصالة النجاسة العَرَضية فيهما، وإن كان المرتكز عدم الفرق أمكن إسراء الأمر بالغسل المبيّن بالنسبة إلى المجوسيّ إليهما أيضاً، فيتّحد مفاد الصيغتين.

ولكن مع هذا قد يحمل الأمر بالغسل في صيغة التهذيب والفقيه على الاستحباب، باعتبار سكوت الإمام عليه‌السلام عنه في مقام الجواب على السؤال الأوّل، فإنّ تأخير مثل هذا البيان لتقيةٍ ونحوها وإن كان ممكناً غير أنّ التعرّض لذلك في جواب السؤال الثاني يكشف عادةً عن عدم وجود نكتةٍ للتأخير من هذا

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٧، الباب ٥٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) تقدّم تخريجها في الصفحة ٣٤٣.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ٨٨، الحديث ٣٧٣. من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٨، الحديث ٤٢٢٢، وعنهما في وسائل الشيعة ٢٤: ٢٠٩، الباب ٥٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤ وذيله.

القبيل، وهذا يناسب كون اشتراط الغسل استحبابياً؛ لتكون استحبابيّته هي بنفسها نكتةَ السكوت عنه في جواب السؤال الأوّل، ثمّ التعرّض له من خلال استمرار الجواب وتكرار السؤال.

وثالثاً: أنّ بعض روايات الطهارة الآتية تأبىٰ عن الجمع المذكور؛ لصراحتها في نفي أصالة النجاسة العَرَضية.

ومنها: موثّقة عمّار الساباطيّ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: سألته عن الرجل هل يتوضّأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنّه يهودي؟ فقال: «نعم». فقلت: من ذلك الماء الذي يشرب منه؟ قال: «نعم»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ جواز الوضوء من ذلك الماء، مع وضوح اشتراط الطهارة في الماء المتوضّىٰ به يدلّ على عدم انفعال الماء باليهوديّ، الكاشف عن عدم نجاسته.

وقد يستشكل في ذلك: بأنّ الجواز المذكور يلائم عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة أيضاً.

ويندفع: بأنّه اذا سلّمت ملائمة الجواز لكلا الأمرين فبضمّ أدلّة انفعال الماء القليل ـ بعد عدم احتمال الفرق بين نجسٍ ونجسٍ ـ يتحصّل الدليل على طهارة الكتابيّ.

هذا، مضافاً إلى إمكان دعوى ظهور السؤال في الرواية في استعلام حال الكتابيّ، لا حال الماء القليل من حيث الاعتصام وعدمه؛ لأنّ تعرّض الماء القليل في حياة المسلم الاعتيادية لملاقاة نجاساتٍ أُخرى أكثر جدّاً من تعرّضه لملاقاة الكتابي، ففرض ملاقاته للكتابيّ دون تلك النجاسات ينسبق منه النظر إلى حال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

الكتابي، لا حال الماء.

اللهمّ إلّا أن يحتمل نظر السائل إلى حال الماء، لا من ناحية الاعتصام والانفعال، بل من ناحية كونه سؤر الكافر، فينحصر تتميم الاستدلال على المطلوب به حينئذ، بضمّ دليل انفعال الماء القليل.

ومنها: ما مضى في أخبار النجاسة، من صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام: أنّه سأله عن اليهوديّ والنصرانيّ يدخل يده في الماء، أيتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إلّا أن يضطرّ إليه»[1].

فإنّ الكتابيّ لو كان نجساً لتنجّس الماء به، ولَما جاز الوضوء به حتّى في فرض الانحصار، بل ينتقل إلى التيمّم، وعدم جواز الوضوء بالنجس، حتّى مع الانحصار إن كان أمراً ارتكازياً في أذهان المتشرّعة. فالترخيص المذكور في الرواية يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة الكتابيّ، وإلّا تعيّن ضَمّ الدليل الخارجيّ على عدم جواز الوضوء بالنجس، حتّى مع الانحصار إلى الرواية؛ ليتحصّل من المجموع ما يدلّ على طهارة الكتابيّ.

وحمل الاضطرار على التقية لكي تلائم الرواية مع النجاسة المستفادة من صدر الرواية بلا موجبٍ؛ لأنّه: إن كان بدعوى استظهار ذلك من نفس لفظ «الاضطرار» فهو خلاف المفهوم عرفاً من اللفظ الشامل للاضطرار الناشئ من الانحصار، بل المختصّ بمثل ذلك في المقام بنكتة أنّه أُضيف الاضطرار إلى الماء، لا إلى الوضوء.

وهذا ظاهر عرفاً في أنّ حيثية الاضطرار، قائمة بنفس الماء وهو الانحصار، وأمّا التقية فهي حيثية قائمة بالوضوء، وإن كان بقرينة صدر الرواية،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

بناءً على ظهوره في نفسه في النجاسة، فالأمر على العكس، فإنّ الصحيح: تحكيم ظهور الذيل في الصدر؛ لأنّ الذيل استثناء من الصدر، والظواهر التي تحصل في جانب التقييد، هي التي تتصرّف في ظهورات المقيّد.

كما أنّه قد يستشكل: بأنّ الرواية ـ على خلاف الرواية السابقة ـ مطلقة من ناحية قلّة الماء وكثرته، فتكون أدلّة نجاسة الكتابيّ مقيّدةً لإطلاق الرواية بنحوٍ تحمل على الكثير خاصّة، غير أنّ تقييد الرواية بحملها على الكثير خاصّةً بعيد جدّاً؛ لندرة الكثير في بيئة الراوي، وبُعْد خفاء اعتصام الماء الكثير على مثل عليّ ابن جعفر.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ قال: «لا تأكله»، ثمّ سكت هنيئةً، ثمّ قال: «لا تأكله»، ثمّ سكت هنيئةً، ثم قال: «لا تأكله»، ولا تتركه تقول: إنّه حرام، ولكن تتركه تتنزّه (تنزّهاً منه خ ل) عنه، إنّ في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير»[1].

وهي معتبرة سنداً، وواضحة دلالةً على طهارة أهل الكتاب؛ لأنّ عدم تحريم طعامهم مع أنّه يلاقي عادةً أجسامهم بالرطوبة باعتبار أنّ الظاهر من الإضافة كونهم قد طبخوه وهيّؤوه، وهذا يلازم الملاقاة برطوبةٍ غالباً، خصوصاً في ذلك العصر، وتعليل التنزه بمعرضيّة الأواني للخمر ولحم الخنزير دون معرضيّتها لملاقاة رطوباتهم يدلّ على عدم نجاستهم.

ومجرّد تكرار النهي في صدر الرواية لا يعني كونه إلزامياً، وكون الذيل تقية؛ لأنّ الاهتمام الذي يشعر به التكرار يناسب غير الإلزام أيضاً، إذ ما أكثر الموارد التي بيّن فيها بعض المطلوبات غير الإلزامية بألسِنَةٍ مشدّدة، فلعلّ المقام منها.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

غير أنّ استشعار الإمام عليه‌السلام كون هذا التأكيد موجباً لانفهام اللزوم جعله ينصب قرينةً على عدم اللزوم. وكما تنفي الرواية النجاسة العينية كذلك تنفي أصالة النجاسة العَرَضية. ولا يمكن عرفاً تقييدها بما إذا علم بأنّ صاحب الطعام قد غسل يده عند كلّ مساورةٍ لطعامه لكي تكون ملائمةً مع أصالة النجاسة العرضية، كما هو واضح.

ومنها: صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه‌السلام: الخيّاط أو القصّار يكون يهودياً أو نصرانياً، وأنت تعلم أنّه يبول ولا يتوضّأ، ما تقول في عمله؟ قال: «لا بأس»[1].

ومن الواضح أنّ السؤال إنّما هو عمّا يمارسه من ملابس المسلمين بلحاظ الطهارة والنجاسة، كما يشهد بذلك قوله: «تعلم أنّه يبول»، فنفي البأس يدلّ على طهارة أهل الكتاب بالمعنى المقابل للنجاسة الذاتية، وبالمعنى المقابل لأصالة النجاسة العرضية.

ومثل هذه الرواية لا يمكن تقييدها بما إذا علم بغسل يده قبل ممارسة الملابس لكي تلائم مع أصالة النجاسة العرضية؛ لأنّ السائل قد فرض أنّه يبول ولا يتوضّأ، أي لا يغسل، وهذا يعني أنّه لا يعلم بغسل يده حين الممارسة، وإلّا لم يكن هناك أثر لفرض أنّه يبول ولا يتوضّأ.

ومنها: صحيحة اُخرى لإبراهيم، عن الرضا عليه‌السلام قال: قلت للرضا عليه‌السلام: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنّها نصرانية لا تتوضّأ، ولا تغتسل من جنابة، قال: «لا بأس، تغسل يديها»[2].

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٥، الحديث ١١٤٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٢، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

والكلام فيها: تارةً يقع بلحاظ الطهارة الذاتية. وأُخرى بلحاظ أصالة النجاسة العرضية.

أمّا الأوّل فلا إشكال في دلالتها على الطهارة الذاتية:

إمّا بتقريب: أنّ نفي البأس عن الخدمة ـ مع كون الملحوظ للسائل حيثية النجاسة وملاقاتها للأشياء بالرطوبة، بقرينة فرضه أنّها لا تتوضّأ ولا تغتسل ـ واضح في نفي النجاسة الذاتية.

أو بتقريب: أنّ قول الإمام عليه‌السلام: «تغسل يديها» يدلّ على ذلك؛ لأنّ النجس العينيّ لا معنى لغسله. ولا فرق في هذين التقريبين بين كون القضية المسؤول عنها حقيقيةً أو خارجية. واستظهار كونها خارجيةً بقرينة قول الراوي: «الجارية النصرانية تخدمك».

والاستشكال عندئذٍ: بأنّ وجود النصرانية عند الإمام عليه‌السلام لعلّه كان بسبب ظروفٍ اضطراريةٍ ناشئةٍ من التقية مدفوع: بأنّ الاستظهار المذكور لا موجب له، وتعبير الراوي المذكور ليس إلّا على حدّ تعبيره شخصيّاً في الرواية السابقة «وأنت تعلم أنّه يبول»، فإنّه أُسلوب في البيان.

ولو فرضنا القضية خارجيةً فإنّ الرواية تكون حينئذٍ أدلّ على الطهارة؛ لاقتران الفعل بالقول. واحتمال التقية منفيّ بالأُصول العقلائية العامّة، ولو ثبت كون وجود النصرانية عند الإمام اضطرارياً وبسبب التقية فلا يعني ذلك أنّ بيانه مبنيّ على التقية، فأصالة الجدّ في بيانه جارية على كلّ حال.

وأمّا الثاني فقد يقال: بأنّ الرواية وإن دلّت على الطهارة الذاتية ولكنّها تدلّ أيضاً على أصالة النجاسة العَرَضية، باعتبار إناطتها نفي البأس بغسل اليدين الشامل بإطلاقه لفرض الشكّ أيضاً.

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ قوله عليه‌السلام: «تغسل يديها» يمكن حمله على

الإخبار، فيناسب مع القضية الخارجية، ويناسب أيضاً مع القضية الحقيقية، بأن يكون إخباراً عن لازمٍ عاديٍّ عرفيٍّ لهذه القضية الحقيقيّة.

ويمكن حمله على الإنشاء والأمر بالغسل، فيناسب مع القضية الحقيقية.

فإن حُمِلَ على الإخبار فلا يدلّ على اشتراط غسل اليدين حتّى مع عدم العلم بنجاسة يديها، وإنّما هو إخبار في مقابل إخبار السائل بعدم التطهير بقوله: «لا تتوضّأ ولا تغتسل»، ومفاده أنّها تغسل يديها، وهو كافٍ في تطهير محلّ الابتلاء منها كخادمة، وليس المقصود من ذلك تشريع غَسْلٍ على خلاف القواعد العامّة، بل التأكيد على التزامها بتلك القواعد في حدود ما يحتاج إليه.

وإن حمل على الإنشاء والأمر، فالمتيقّن منه صورة العلم بالنجاسة العرضية، وأمّا إطلاقه لصورة الشكّ فهو وإن كان ثابتاً في نفسه إلّا أنّ ما هو نصّ عرفاً في نفي أصالة النجاسة العرضية من روايات الطهارة يقيّد هذا الإطلاق.

ومنها: رواية زكريا بن إبراهيم، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت: إنّي رجل من أهل الكتاب، وإنّي أسلمت، وبقي أهلي كلّهم على النصرانية، وأنا معهم في بيتٍ واحدٍ لم أفارقهم بعد، فآكل من طعامهم؟ فقال لي: «يأكلون الخنزير؟» فقلت: لا، ولكنّهم يشربون الخمر. فقال لي: «كُلْ معهم واشرب»[1].

ولا شكّ في دلالتها على الطهارة، غير أنّها غير تامّةٍ سنداً، ولا تخلو من شيءٍ متناً، بلحاظ أنّها أناطت بظاهرها الترخيص في الأكل والشرب باجتناب لحم الخنزير، ولم تعتبر شربهم للخمر مانعاً عن ذلك: إمّا لدعوى طهارته، أو لأنّه ليس في معرض تنجيس الطعام، بخلاف لحم الخنزير، وكلاهما كما ترى.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

كما أنّ ابتلاء الكفّار بلحم الميتة من ذبائحهم أشدّ من الابتلاء بلحم الخنزير، ولم يُشِرْ إلى ذلك مع وضوح نجاسة الميتة.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال: «لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير»[1].

والاستدلال بمفهوم الشرط الثابت خصوصاً في مثل المقام الذي أُخِّر فيه الشرط عن الجزاء فإنّه يدلّ على جواز الأكل في آنيتهم إذا لم يكونوا يأكلون فيها النجاسات، وهذا يدلّ على طهارتهم؛ لأنّ العادة جارية بملاقاتها لهم بالرطوبة. وقد جاء متن مقارب يشتمل على القضية الوصفية بدلاً عن الشرطية، على ما تقدّم في روايات النجاسة، غير أنّه لو سلّم عدم المفهوم للوصف واقتضاء ذلك للتهافت في مقام النقل على تقدير وحدة الرواية فلا سبيل إلى الجزم بوحدة الرواية، وإن اتّحد الراوي والناقل عنه؛ لوجود عدّة اختلافاتٍ بين المتنين، وعدم صراحتهما في وحدة الإمام المنقول عنه.

ومنها: روايات جواز الصلاة في الثوب الذي يردّه المستعير الذمّيّ بدون غسل، ما لم يعلم أنّه نجّسه، كما في رواية عبد الله بن سنان[2].

وفي الثوب الذي يصنعه المجوسيّ بدون غسلٍ أيضاً، كما في رواية معاوية ابن عمّار[3]، ورواية المعلّىٰ بن خنيس[4]. بدعوى: أنّ ملاقاة الثوب للكافر

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٥١٨، الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٤) المصدر السابق: ٥١٩، الحديث ٢.

بالرطوبة في هذه الحالات أمر معلوم عادةً، فيدلّ الجواز على الطهارة، وهي دعوى قابلة للإنكار.

أمّا في ما يصنعه المجوس فواضح؛ لأنّ حياكة الثوب لا تلازم الملاقاة برطوبة.

وأمّا في الثوب الذي استعاره الذمّيّ فالأمر كذلك ما دام فرض الرواية قابلاً للانطباق على الاستعارة القصيرة الأمد، التي لا يحصل فيها عادةً علم بالملاقاة مع الرطوبة.

هذه أهمّ الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على الطهارة.

وهناك روايات أخرى في نفس الباب، أو في أبوابٍ أخرى متفرّقةٍ يمكن الاستئناس بها للحكم بالطهارة، من قبيل ما دلّ على جواز نكاح الكتابية[1] ولو في الجملة، وما دلّ على أمر الكافر عند الضرورة بأن يغتسل ثمّ يغسل الميّت ونحو ذلك[2]. وأوجه الاستئناس واضحة.

وقد تبيّن أنّ روايات الطهارة هذه تشتمل على عددٍ تامٍّ سنداً ودلالةً، غير أنّه قد يستشكل في تماميّته حجّيةً بلحاظ تطابق الأصحاب على القول بالنجاسة، الذي لا يمكن تفسيره بعدم اطّلاعهم على تلك الروايات؛ لأنّها لم تصلنا إلّا عن طريقهم، أو بعدم استظهارهم للطهارة منها مع وضوح ذلك عرفاً في جملةٍ منها، أو بتقديم أخبار النجاسة عليها بوجهٍ مع وضوح الجمع العرفيّ بالحمل على التنزّه. فيتعيّن تفسير ذلك باطّلاعهم على خللٍ في النقل أو خللٍ في المنقول، بمعنى وجود ارتكازٍ واضحٍ للنجاسة يكشف عن عدم مطابقة المنقول

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠ : ٥٣٦، الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر.

(٢) وسائل الشيعة ٢ : ٥١٥، الباب ١٩ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١.

للواقع. وعلى كلا التقديرين تسقط روايات الطهارة عن الحجّية.

أمّا على الأوّل فلأنّ اعتقاد الأصحاب بالخلل في النقل أمارة مهمّة توجب سلب الوثوق بالروايات، المؤدّي إلى خروجها عن دليل الحجّية.

وأمّا على الثاني فلأنّ نفس ذلك الارتكاز يكون حجّةً علينا.

والتحقيق: أنّ افتراض استناد الأصحاب إلى الاطّلاع على الخلل في النقل بعيد جدّاً، إذ ليس في كلماتهم أيّ تعرّضٍ لذلك ولو إجمالاً. فهذا الشيخ الطوسيّ ﵀ لا يرمي ما يدلّ على الطهارة بالخلل أو نحوٍ من الشذوذ، الذي رمىٰ به ما دلّ على جواز الوضوء بماء الورد ونحوه، ونلاحظ أنّ جملةً من روايات الطهارة قد أفتىٰ الأصحاب بمضمونها وإن لم يستفيدوا منها الطهارة.

فالشيخ الطوسيّ ﵀ يذكر: أنّه يكره أن يدعو الإنسان أحداً من الكفّار إلى طعامه فيأكل معه، وإن دعاه فيأمره بغسل يده ثمّ يأكل معه إن شاء[١].

وقد ذكر المحقّق الحلّي[٢]: أنّ هذه الفتوى مبنيّة على رواية العيص.

وهذا يعني: أنّ الشيخ عمل بها وإن لم يستفد منها الطهارة؛ لحملها ـ مثلاً ـ على فرض عدم الرطوبة.

كما أنّ الشيخ قد تمسّك ببعض روايات الطهارة لإثبات النجاسة، فقد استدلّ على النجاسة برواية عليّ بن جعفر في ماء الحمّام مع ذيلها، الذي عرفت منّا أنّه يدلّ على الطهارة، ومعنى ذلك عدم صحّة افتراض الخلل في النقل في تلك الروايات، وإلّا لَمَا صحّ الاستدلال بها على شيء.

وممّا يؤكّد عدم الخلل في النقل: تعدّد روايات الطهارة وكثرتها بنحوٍ

---

(١) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٢) نكت النهاية ٣: ١٠٧.

يضعِّف احتمال الخلل في النقل فيها جميعاً. مضافاً إلى أنّ جملةً منها قد أخذها أصحاب المجاميع من كتب الأُصول رأساً، كرواية عليّ بن جعفرٍ التي نـقلها الطوسيّ من كتابه، ورواية العيص التي نقلها الصدوق من كتابه.

وأمّا افتراض ارتكازٍ راسخٍ دعا الأصحاب إلى اعتقاد الخلل في المنقول وطرحه فقد ناقشناه تفصيلاً عند تقييم الإجماع المدّعىٰ على النجاسة، ومحاولة التعرّف على مدى قدرته على إثبات ذلك، وانتهينا إلى عدم الاعتقاد بالافتراض المذكور، واحتمال أن يكون موقف الأصحاب السلبيّ من روايـات الطـهارة مستنداً ـ ولو في الجملة ـ إلى عوامل اجتهادية استعرضناها في ما سبق. ومعه لا يبقى مانع عن المصير إلى حجّية أخبار الطهارة في نفسها، والجمع بينها وبين أخبار النجاسة، بحمل تلك على التنزّه، خصوصاً مع اشتمال المقام على رواياتٍ صريحةٍ في النهي التنزيهيّ، تعتبر شاهداً على هذا الجمع.

واستبعاد إعراض الأصحاب أو غفلتهم عن الجمع العرفيّ المذكور، بدون افتراض ارتكاز قاهرٍ يقتضي النجاسة قد مرّ في ما تقدّم من بحثٍ في نقد الإجماع وتقييمه بعض المضعّفات له، فلاحظ.

مضافاً إلى أنّه لو كشف موقف الأصحاب عن وجود عاملٍ وراء صناعة الروايات فالجزم بأنّ هذا العامل هو مرتبة من الارتكاز الكاشفة كشفاً قطعياً لدينا عن النجاسة غير ممكن؛ لما أشرنا إليه سابقاً من قرائن عدم وجود مثل هذا الارتكاز في أذهان فقهاء الرواة إلى عصر الغيبة، وبعد تزاحم القرائن من الطرفين لا يحصل اليقين بتلك المرتبة من الارتكاز.

ويوجد احتمال أن يكون المستند ارتكاز الحزازة ولزوم التـجنّب فـي الجملة عن الكافر، والارتكازات قد تتعمّق وتتّسع على مرّ الزمن، بحيث يكون أصلها الواقعيّ أضيق دائرةً ممّا انتهت إليه من خلال ملابساتٍ نفسيةٍ وفكريةٍ

مختلفة.

كما يوجد احتمال حصول الاطمئنان الشخصيّ لجملةٍ من الأصـحاب بالنجاسة، استناداً إلى روايات النجاسة، ويكون هذا العامل المؤثّر في طـرح أخبار الطهارة، وهذا احتمال معقول في نفسه بالنسبة إلى جملةٍ من الأصحاب على الأقلّ إذا لاحظنا أنّ ما تمّت دلالته على النجاسة عندهم أكثر عدداً ممّا تمّت دلالته عندنا، كما يظهر بمراجعة الروايات التي استدلّ بها الشيخ الطوسيّ على النجاسة، وأنّ ما كان ملحوظاً من أخبار الطهارة لعلّه أقلّ ممّا تجمّع متأخّراً بعد توفّر مجاميع الحديث والنظرة المجموعية إليها.

ونحن نلاحظ أنّ الشيخ في كتاب الطهارة من التهذيب ذكر في بيان عدم جواز الوضوء من سؤر الكفّار: الاستدلال بالآية الكريمة، وجملةً من الروايات، واقتصر في مقام نقل المعارض على روايةٍ واحدة، وهي رواية عمّار الساباطي، ثمّ أوّلها[1].

وذكر في باب تطهير الثياب وغيرها: الاستدلال على غسل الملاقي للكافر بالآية، وجملةً من الروايات، ولم يذكر معارضاً أصلاً[2]، بينما ذكر جملةً من الروايات الدالّة على الطهارة في مكاسب التهذيب[3].

فإذا أضفنا إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً[4] من: أنّ صدور مقدارٍ من الروايات ذات الدلالة على الطهارة كان أمراً مترقّباً، باعتبارها الرأي المتبنّىٰ سنّياً على

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٣ و ٢٢٤، ذيل الحديث ٦٣٧ و ٦٤١.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٣، الحديث ٧٦٤ و ٧٦٥ و ٧٦٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٣٨٥، الحديث ١١٤٢ و ١١٤٣.

(٤) في الصفحة ٣٢٣.

العموم، وفي كلّ مسألةٍ من هذا القبيل يوجد عادةً بعض البيانات الموافقة للرأي العامّ ولو تقيةً، بخلاف روايات النجاسة فإنّها على خلاف الرأي العامّ السنّي، وتظافرها وكثرتها ينتزع منه نوع من التأكيد والاهتمام الذي يوضّح إلزامية الحكم... أمكننا على ضوء ذلك كلّه أن نفهم كيفية حصول الاطمئنان الشخصيّ لجملةٍ من الأصحاب بالنجاسة؛ استناداً إلى روايات النجاسة نفسها.

وافتراض هذا الاطمئنان بالبيان المذكور يصلح تفسيراً لموقف جملةٍ من الأصحاب، وإبرازاً للعامل الخارجيّ الذي دعى إلى طرح قواعد الجمع العرفي، وإن لم نكن نشارك في هذا الاطمئنان؛ لأنّ ما تمّت عندنا دلالته على النجاسة أقلّ عدداً.

وما تجمّع لدينا من روايات الطهارة فيه من الصراحة وعدم التذبذب في البيان، والتظافر، والمخالفة للتقية في بعض الخصوصيّات ما لا يسمح بحصول الاطمئنان أو الظنّ الشخصيّ ببطلان دلالته على الطهارة، على أنّه كما يترقّب صدور أخبار الطهارة، ولو لم يكن الحكم هو الطهارة من أجل التقية ـ وبذلك يضعف الكشف التكوينيّ لأخبار الطهارة ـ كذلك يترقّب صدور أخبار الأمر بالغسل والاجتناب ولو لم يكن الحكم هو النجاسة؛ لأنّ التنزّه معلوم المطلوبية على أيّ حال.

وعدم نصب القرينة المتّصلة على نفي الإلزام في سياق الطلب التنزيهيّ أمر مألوف وشائع، فيشكّل ذلك نقطة ضعف مقابلة في الكشف التكوينيّ لأخبار النجاسة، الأمر الذي يحول دون حصول الاطمئنان الشخصيّ لدينا بالنجاسة.

وصفوة القول: أنّا إذا كنّا لا نحتمل غفلة الأصحاب عن صحة الجمع العرفيّ بالحمل على التنزّه فيمكن أن نفسّر إعراضهم عنه في المقام بأحد الأمرين:

إمّا الارتكاز ولكن بمرتبةٍ لا تتنافىٰ مع القرائن على عدم وجود ارتكازٍ حاسمٍ على النجاسة في أذهان فقهاء الرواة.

وإمّا الاطمئنان الشخصيّ الناشئ من مجموعة أُمورٍ لا نسلّمها، ولكنّنا لا نستبعد افتراض تسليمها عند جملةٍ من الأصحاب.

وإذا كنّا نحتمل الغفلة في شأن جملةٍ من الأصحاب عن ضرورة تقديم الجمع العرفيّ ـ كما تبرّره بعض القرائن، كتصريح الشيخ الطوسيّ بتقديم الجمع بالحمل على التقية على الجمع العرفيّ في نصٍّ أشرنا إليه سابقاً[1] عند مناقشة الإجماع ـ فيمكن أن نفسّر عمل الأصحاب بأخبار النجاسة على أساسٍ اجتهاديٍّ يلائم مع الاعتراف بحجّية أخبار الطهارة في نفسها؛ وذلك من قبيل ترجيح أخبار النجاسة بالأكثرية، أو بمخالفة العامّة، أو بموافقة الكتاب، أو جعل العامّ الكتابيّ مرجعاً بعد التساقط، إلى غير ذلك من الوجوه الاجتهادية التي تقدّمت الإشارة إليها في بحث الإجماع. وعليه فلا موجب لسقوط أخبار الطهارة عن الحجّية في نفسها.

وعلى ضوء ذلك كلّه نلاحظ أنّ أدلّة القول بالنجاسة لم يتمّ شيء منها في الكتابيّ. وأنّ المتيقّن من تلك الأدلّة ـ التي عُمدتها الإجماع ـ المشرك ومَنْ يوازيه، أو من هو أسوأ منه كالملحد. وعلى هذا يتّجه التفصيل بين هذا المتيقّن وغيره، فيحكم بالنجاسة في حدود المتيقّن، ويحكم بالطهارة في ما زاد على ذلك.

بقيت في المقام عدّة تنبيهات:

الأوّل: أنّ جملةً من فقهاء غير الإمامية استدلّوا على طهارة أهل الكتاب

---

(١) راجع الصفحة ٣٠٩.

بقوله تعالى : ﴿ اليومَ أُحِلَّ لكمُ الطّيباتُ وطعامُ الذين أُوتُوا الكتابَ حِلٌّ لكم وطعامُكُمْ حِلٌّ لَهُم والمحصناتُ من المؤمناتِ والمحصناتُ من الذين أُوتوا الكتابَ من قبلِكم إذا آتيتموهنّ أُجورَهنّ ... ﴾[1].

والتحقيق : أنّه إن أُريد الاستدلال بحلّية طعام أهل الكتاب على طهارتهم بدعوى : أنّ هذا التحليل مسوق لنفي النجاسة مباشرةً، فهو مندفع : بأنّ الظاهر من المقطع القرآنيّ المذكور أنّه بصدد إلغاء البينونة، ونفي المقاطعة بين الجماعة المسلمة وأهل الكتاب، وليس ناظراً إلى نفي النجاسة بعنوانها.

ولهذا فإنّ النصّ القرآنيّ يحلّل طعام المسلمينَ للكتابيّ، كما يحلّل طعامه لهم. ومن الواضح أنّ تحليل طعام المسلمين للكتابيّ ليس في مقام نفي نجاسة المسلم، بل التحليلان معاً يستهدفان غرضاً تشريعياً واحداً، وهو ما ذكرناه من إلغاء البينونة، ولهذا عطف على ذلك جواز نكاح الكتابية أيضاً، فالسياق كلّه متّجه نحو ذلك، فهو يدلّ على أنّ إضافة الطعام إلى أهل الكتاب، وكونه طعامهم ليس ملاكاً للاجتناب والمقاطعة.

وإن أُريد الاستدلال بالآية على الطهارة بدعوى : أنّها تُفهم ضمناً ؛ لأنّ الكتابيّ لو كان نجساً ومنجّساً لكان ارتباط الطعام به وكونه طعامه ممّا يقتضي الاجتناب عنه لنجاسته. فهو موقوف على أن تكون إضافة الطعام إلى أهل الكتاب بمعنى ما يعدّونه ويطبخونه من طعام، كالأمراق ـ مثلاً ـ التي إضافتها إلى الكتابيّ بهذا المعنى مساوقة عادةً لملاقاته لها بنحوٍ موجبٍ للسراية.

وأمّا إذا كانت الإضافة بمعنى ما يكون ملكاً لأهل الكتاب وتحت سلطانهم من الطعام فمن الواضح أنّ هذه الإضافة لا تتضمّن الملاقاة المسرية دائماً،

---

(١) المائدة : ٥.

وفي هذا الضوء يعلم أنّا إذا فسّرنا الطعام بالبرّ، أو بما كان كالبرّ من المواد الأساسية للغذاء: إمّا لكونه أحد المعنيَيْن للكلمة لغةً، أو لورود تفسيرٍ بذلك في الروايات.

فمن الواضح عندئذٍ أنّ الآية الكريمة أجنبية عن إفادة الطهارة؛ لأنّ ظاهر إضافة الطعام إلى أهل الكتاب، بناءً على تفسيره بالبرّ ونحوه إضافة الملكية والسلطنة، وهذا يجعل مفاد الآية الكريمة نفي الحرمة؛ من ناحية كون الطعام ملكاً للكتابيّ وتحت سيطرته في مقابل احتمال حرمته، ولو من باب لزوم مقاطعة أهل الكتاب، وقطع التعامل معهم.

وإن فسّرنا الطعام بما يكون غذاءً فعلياً، فقد يقال أيضاً: بأنّ الآية لا تدلّ على الطهارة، لأنّ نظرها إلى نفي الحرمة من ناحية إضافة الطعام إلى الكتابيّ بإضافة الملكية والسلطنة، وهذا لا ينافي الحرمة في بعض ما يضاف إليه كذلك، بسبب الملاقاة المسرية الموجبة للنجاسة.

ولكنّ الصحيح: أنّ الطعام إذا كان بمعنى ما هو مُعَدّ للأكل فعلاً، فإنّ إضافته إلى أهل الكتاب ظاهرةٌ في إضافته بما هو معدّ للأكل، بحيث تكون حيثية الإعداد مضافةً إليهم أيضاً، وهذا لا يكفي فيه مجرّد كونه ملكاً لهم، بل يعني كونه هو الطعام الذي يعدّونه لأكلهم بطبخٍ ونحوه، ويكون في معرض تناولهم منه.

ونفي الحرمة من ناحية مثل هذه الإضافة دالّ عرفاً على عدم النجاسة؛ لأنّ العادة جارية في مثل هذه الإضافة على استتباعها للملاقاة بالرطوبة، فنفي الحرمة من ناحيتها يقتضي عدم النجاسة، فينحصر أساس التشكيك في الاستدلال بالآية الكريمة بحمل الطعام على البرّ ونحوه من المواد ـ ولو تعبّداً ـ بالتفسير الوارد في الروايات، إذ معه تكون الإضافة بمعنى الملكية والواجدية، ونفي الحرمة من ناحيتها لا يقتضي نفي النجاسة، كما هو واضح.

وقد يتوهّم على هذا الأساس: أنّ تلك الروايات المفسّرة بنفسها تكون من أدلّة نجاسة الكافر، باعتبارها كأنّها مسوقة لنفي إفادة الآية للطهارة.

ويندفع: بأنّ الغرض منها لا ينحصر بذلك، بل قد يكون هدفها نفي إفادة الآية لحلّية ذبائح أهل الكتاب، كما يظهر من بعضها فلاحظ.

الثاني: أنّ المنتحل للإسلام المحكوم بكفره يمكن القول بطهارته:

إمّا بدعوى استفادة ذلك من روايات طهارة أهل الكتاب؛ لأنّ النسبة المزيّفة إلى الكتب السماوية السابقة إذا كانت تستوجب الطهارة فكذلك النسبة المزيّفة إلى القرآن المجيد بالفحوى أو الأولوية.

وإمّا بتقريب عدم تمامية دليلٍ على نجاسته، حتّى لو قيل بنجاسة أهل الكتاب؛ لأنّ الآية الكريمة موضوعها المشرِك، فلا تشمل المنتحل للإسلام الخالي انتحاله من الشرك. والروايات الدالّة على النجاسة ـ لو تمّت ـ فموضوعها الكتابيّ والمجوسيّ ونحوه، فلا يمكن التعدّي من ذلك إلى مدّعِ الإسلام؛ لاحتمال الفرق واقعاً وارتكازاً.

نعم، موثّقة عبد الله بن أبي يعفور وردت في الناصب، وهي: «وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ والناصب لنا أهل البيت، فهو شرُّهم. فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»[1].

وهذه الرواية قد يستدلّ بها لنجاسة الناصب خاصّة. وقد تلغى خصوصيّته، فيتعدّى إلى كلّ كافرٍ منتحلٍ للإسلام، أو إلى الكافر مطلقاً.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى عدم إمكان التعدّي؛ لوضوح الرواية في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ٥.

الخصوصّية ـ : أنّ النجاسة في الرواية لا ظهور لها في النجاسة الحكمية، بلحاظ التعبير بأنّه شرّهم، والشرّية تناسب النجاسة المعنوية، وقد جاء الحكم بأنجسية الناصب في مقام تعليل تلك الشرّية، وتقضي مناسبات العلّة والمعلول ظهور الأنجسية في الحزازة المعنوية أيضاً، أو حدوث الإجمال الموجب لسقوط الاستدلال.

والإجماع يمكن التشكيك في شموله له، حتّى لو قيل بشموله للكتابيّ أيضاً؛ لأنّ من المحتمل أن يكون المراد من الكافر في كلمات المجمعين ـ أو جملةٍ منهم، ممّن لا ينعقد الإجماع إلّا بلحاظهم ـ من يدين بملّةٍ أُخرى غير ملّة الإسلام، لا مطلق من يحكم بكفره.

وقد يشهد لذلك عطف الناصب على الكافر في جملةٍ من عبائر المتقدمين، مع أنّ المشهور أنّ الناصب محكوم بكفره، فلو أُريد من كلمة «الكافر» المعنى العامّ للزم أن يكون هذا من عطف الخاصّ على العامّ، وهو خلاف الظاهر. وفي بعض عبارات المتقدمين عبّر بالكفر بمختلف مِلله، وهو يناسب ما ذكرناه أيضاً.

وممّا يعضد افتراض طهارة مدّع الإسلام الدليل اللبّي:

إمّا بتقريب: أنّه لو كان مبنىٰ الشيعة في زمن الأئمّة عليهم السلام على نجاستهم لاشتهر ذلك وشاع الحكم بالنجاسة؛ لشدّة الكلفة وكثرة الابتلاء، خصوصاً مع ما خلقه عهد بني أُمية من النصب والعداوة لأهل البيت عليهم السلام في جملةٍ من الناس، حتّى كان بعض الشيعة في أيام الصادِقَين يتحرّجون عن الزواج؛ فحصاً عن امرأةٍ سليمة.

وإمّا بتقريب: أنّه لو لا أنّ المرتكز طهارة مدّع الإسلام لكثر السؤال من قبل أصحاب الأئمّة عليهم السلام، فإنّ ابتلاءهم بالناصب ونحوه من المنحرفين لم يكن بأقلّ

من ابتلائهم بالكتابيّ، فكما كثر السؤال في الكتابيّ عن شؤون مساورته كان ينبغي أن نجد نظير ذلك في محلّ الكلام، فعدم ذلك يكشف عن البناء العامّ على الطهارة.

الثالث: أنّ النواهي المذكورة في روايات النجاسة ـ كالنهي عن السؤر ونحوه ـ إن استظهر منها النجاسة حملت على التنزّه بلا إشكال، بعد تمامية دليل الطهارة والجمع العرفيّ بينه وبينها.

وأمّا إذا نوقش في ظهور تلك النواهي في النجاسة وبني على أصالتها ـ كما تقدّم ـ فقد يقال حينئذٍ بأنّ مجرّد قيام الدليل على الطهارة لا يكفي لرفع اليد عن ظهور تلك النواهي في الإلزام، فلابدّ حينئذٍ من قرينةٍ على الترخيص في الأفعال التي تعلّق بها النهي، وهي كما يلي:

الأوّل: الأكل والشرب من سؤر الكتابي.

فقد ورد النهي عنه صريحاً في رواية سعيد الأعرج بنقل الصدوق: إذ سأل عن سؤر اليهوديّ والنصرانيّ أيؤكل أو يشرب؟ قال: «لا»[1].

وظاهراً في نفس الرواية بنقل الكليني[2]، إذ لم ترد فيه جملة: «أيؤكل أو يشرب؟»، غير أنّ الأكل والشرب هو المنصرف من الانتفاعات المضافة إلى السؤر بما هو سؤر. ويرفع اليد عن ظهور النهي المذكور في الإلزام بقرينة صحيحة العيص المتقدّمة، التي استظهرنا منها كون الأكل في قصعةٍ واحدةٍ مع الكتابي بقرينة إناطة مؤاكلته بأن يتوضّأ.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٤٧، الحديث ٤٢٢٠. ووسائل الشيعة ٢٤: ٢١٠، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) الكافي ٣: ١١، الحديث ٥.

الثاني : الوضوء بسؤر الكتابي والاغتسال به.

فقد جاء في رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة[١] النهي عن الوضوء بماءٍ أدخل الكافر يده فيه، إلّا إذا اضطرّ إليه.

وهذا النهي استظهرنا منه النجاسة سابقاً، فيحكّم فيه دليل الطهارة، ومع التنزّل تكون القرينة على الترخيص موثّقة عمّار الساباطي المتقدّمة[٢]، المرخِّصة في التوضّؤ من ماءٍ شرب منه اليهودي؛ لأنّ حمل الموثّقة على صورة الاضطرار ليس عرفياً؛ لأنّه تقييد بفردٍ نادر، فيتعيّن حمل النهي على التنزّه.

ويبقى الإشكال من ناحية قيام الإجماع على عدم جواز الوضوء بسؤر الكتابي، وهو إجماع لا ترد عليه جملة من التشكيكات التي أوردناها على دعوى الإجماع على النجاسة؛ لأنّ عدم جواز الوضوء بالسؤر المذكور، ممّا تعرّض له الأصحاب القدماء في متونهم الفقهية مباشرةً.

فإن جاء تشكيك فهو التشكيك من ناحية كونه مدركياً، ومستنداً إلى النهي في مثل رواية عليّ بن جعفر، مع عدم تحكيم موثّقة عمّار الساباطيّ عليها: إمّا للغفلة عن الجمع العرفي، أو لعدم العثور على رواية عمّار الصريحة في الجواز، بلحاظ أنّها ممّا تفرّد الشيخ الطوسيّ بنقلها من بين المشايخ الثلاثة، رغم عقد الكلينيّ في الكافي باباً بعنوان: «حكم سؤر اليهودي والنصراني ... الى آخره»، وقد نقلها الشيخ[٣] ـ على الظاهر ـ من كتاب سعد بن عبد الله، لا من الأُصول المتقدّمة، فلا غرابة في عدم اطّلاع الجميع عليه!

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، الحديث ٦٤١.

أو للمناقشة في دلالة الموثّقة بحملها على صورة الظنّ بقرينة كلمة «على»، كما صنع الشيخ الطوسيّ رحمه الله.

أو لغير ذلك من الاحتمالات التي إن استطاعت بمجموعها أن تجعل افتراض مدركية الإجماع معقولاً سقط عن الحجّية، ومع هذا فإنّ الاحتياط لا ينبغي أن يترك.

الثالث: النهي عن الصلاة في ثياب الكتابيّ في صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة: «ولا يصلِّ في ثيابهما». ويفهم من ذلك المانعية، لا الحكم التكليفي.

فإن استظهر منها كونها بلحاظ النجاسة حُكّم فيها دليل الطهارة، وإلّا كانت القرينة على الترخيص صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة[1] في الثوب الذي يستعيره الذمّي، والمرخِّصة في الصلاة فيه، بعد معلومية أنّ المستعير إنّما يستعير الثوب ليلبسه، وأنّ مناط النهي في صحيحة عليّ بن جعفر كون الثوب مورد لبس الكتابيّ، لا تملّكه له.

الرابع: النهي عن المصافحة في روايتي عليّ بن جعفر، وفي كلٍّ منهما لا يمكن الحمل على الإلزام.

إذ في إحداهما قال: سألته عن مؤاكلة المجوسيّ في قصعةٍ واحدة، وأرقد معه على فراشٍ واحد، وأُصافحه؟ قال: «لا»[2].

ولمّا كانت المؤاكلة جائزةً بقرينة رواية العيص تعذّر حمل «لا» على الإلزام.

وفي الأُخرى قال: «لا يأكل المسلم مع المجوسيّ في قصعةٍ واحدة،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

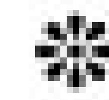
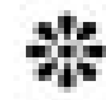
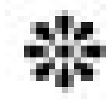
(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

وكذا رطوباته وأجزاؤه، سواء كانت ممّا تحلُّه الحياةُ أوْ لا[١].

---

ولا يقعده على فراشه ولا مسجده، ولا يصافحه»[١]. وبعد ثبوت عدم الحرمة في بعض المذكورات يمنع السياق عن استفادة حرمة الباقي.

ومن مجموع ما ذكرنا ظهر حال غير ما تعرّضنا له أيضاً، فلاحظ.

(١) نجاسة ما لا تحلّه الحياة ـ من قبيل الشعر من الكافر ـ تتوقّف على إطلاقٍ في دليل نجاسته يشمل ذلك.

فإن كان الدليل الآية الكريمة صحّ التمسّك بالإطلاق لإثبات نجاسة المشرك بتمام أجزائه. وكذلك إذا كان الدليل مثل موثّقة ابن أبي يعفور؛ لأنّ مقتضى إطلاقها حمل النجاسة على تمام أجزاء الناصب، بل هذا هو مقتضى أشدّيّته من الكلب عرفاً.

وأمّا إذا كان الدليل أخبار الأمر بالغسل عند المصافحة ونحوها فمن الواضح عدم الإطلاق فيها لمثل الشعر. وكذلك أخبار السؤر، إذ لا يصدق السؤر عرفاً بمجرّد إصابة الشعر. وينحصر طريق إثبات نجاسة مثل الشعر حينئذٍ بدعوى إلغاء الخصوصية؛ لاستبعاد العرف التفكيك بين أجزاء الكافر من حيث النجاسة، مع أنّ نسبة الكفر إلى الجميع على نحوٍ واحد، وليس من قبيل التفكيك في أجزاء الميتة، بلحاظ اختلاف نسبة الموت إليها.

أو فرض إطلاقٍ في معقد الإجماع بنحوٍ يصحّ التمسّك به، بأن يكون نظر مدَّعِ الإجماع إلى النجاسة على الإطلاق، لا إلى نجاسة الكافر في مقابل ما عليه

---

(١) المصدر السابق: ٤٢١، الحديث ١٠.

والمراد بالكافر : من كان منكراً للألوهية، أو التوحيد، أو الرسالة، أو ضروريّاً من ضروريّات الدين مع الالتفات إلى كونه ضروريّاً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن منكر الضروريّ مطلقاً وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً(١).

---

العامّة من الطهارة، بنحوٍ يلائم مع فرض كونها من قبيل نجاسة الميتة، ومع فرض كونها من قبيل نجاسة الكلب.

وأمّا رطوبات الكافر فواضح أنّ ماء الريق ـ مثلاً ـ ليس من أجزاء الكافر. كما أنّ الحليب ليس من أجزاء المرضعة، فلو جمدنا على ظاهر دليل نجاسة الأجزاء لم يشمل الرطوبات، فتتوقّف دعوى نجاستها العينية على أن يكون التفكيك بينها وبين الأجزاء في النجاسة العينية غير عرفي. فإن تمّ ذلك كان الدليل اللفظيّ الدالّ على نجاسة الكافر ـ على تقدير تماميته ـ دالاً على نجاسة هذه الرطوبات، وإلّا كانت نجاستها بالسراية لا بالذات.

**[ المراد بالكافر : ]**

(١) اتّضح ممّا سبق أنّ النجاسة لا تدور مدار الكفر بعنوانه لكي تثبت نجاسة كلّ من حكم بكفره، فالبحث في تحقيق المراد بالكافر ليس مفيداً من ناحية إثبات النجاسة، وإنّما ينتج بلحاظ الآثار الأُخرى الدائرة بحسب لسان أدلّتها مدار الكفر والاسلام.

وتفصيل الكلام في ذلك : أنّ من آمن بالمرسل والرسول والتزم إجمالاً بهذه الرسالة فهو مسلم حقيقةً. ونريد بالتزامه الإجمالي بالرسالة : إيمانه بأنّ كلّ ما يحتمل أو يظنّ أو يقطع باشتمال الرسالة عليه فهو حقّ، إذا كانت الرسالة

مشتملةً عليه حقّاً، أي: الإيمان بهذه القضية الشرطية في حدود الأشياء التي يحتمل أو يعتقد باشتمال الرسالة عليها.

فمن يرى بطلان شيءٍ ما ويحتمل أو يعتقد في نفس الوقت باشتمال الرسالة عليه فهذا يعني أنّه ـ على الأقلّ ـ يحتمل فعلاً بطلان الرسالة. وأمّا من يرى بطلان حسن الظلم حتّى لو حسَّنته الشريعة وهو قاطع في نفس الوقت بعدم تحسين الشريعة له فهو مؤمن فعلاً بالشريعة.

واعتبار أيِّ قيدٍ زائدٍ في الإسلام على ما ذكرناه يكون تعبّدياً، وبحاجةٍ إلى دليل، وقد ذكر بهذا الصدد قيدان:

أحدهما: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه، وهو الإيمان بالمعاد، إذ ذهب إلى أنّ إنكار المعاد يوجب الكفر بعنوانه، حتّى إذا لم يرجع إلى الإيمان بالرسالة. وتمسّك لإثبات ذلك بآياتٍ لا تدلّ على المقصود، كقوله تعالى: ﴿ يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا اللهَ وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمرِ منكم فإن تنازعتم في شيءٍ فرُدّوهُ إلى اللهِ والرسولِ إن كنتم تؤمنون باللهِ واليومِ الآخرِ ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ والمطلّقات يتربّصن بأنفسِهنَّ ثلاثةَ قروءٍ ولا يحلّ لهنّ أن يكتمنَ ما خلق اللهُ في أرحامِهنَّ إن كُنَّ يؤمِنَّ باللهِ واليومِ الآخِرِ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ ذلك يُوعَظُ بهِ من كان منكم يؤمِنُ باللهِ واليومِ الآخرِ ﴾[4].

وكأنّ السيّد الأُستاذ يستظهر من عطف الإيمان باليوم الآخر على الإيمان

---

(١) التنقيح ٢ : ٥٩.

(٢) النساء : ٥٩.

(٣) البقرة : ٢٢٨.

(٤) البقرة : ٢٣٢.

بالله أنّه كالإيمان بالله في كونه دخيلاً في الإسلام وكفر منكره.

ولكنّا نلاحظ أنّ هذا العطف لا يدلّ على شيءٍ من ذلك، وإنّما يعبّر عطف الإيمان باليوم الآخر عن التهديد بالنار في مقام التأكيد على ما ذكر في صدر الكلام من الردّ إلى الله والرسول، أو عدم كتمان ما في الأرحام، ونحو ذلك.

وكذلك استدلّ ـ مدّ ظلّه ـ بقوله تعالى: ﴿ ليس البِرَّ أن تُوَلُّوا وجوهَكم قِبَلَ المشرقِ والمغربِ ولكنَّ البِرَّ من آمن باللهِ واليومِ الآخرِ ﴾[1].

وذلك لعطف الإيمان باليوم الآخر على الإيمان بالله، غير أنّ ذلك لا يعني كونه في حكمه الخاصّ المبحوث عنه هنا.

ويمكن أن يستدلّ أيضاً بقوله تعالى: ﴿ إنّي تركتُ ملّةَ قومٍ لا يؤمنون باللهِ وهم بالآخرةِ هم كافرون ﴾[2].

إذ بيّن خصوصيّتين في مقام الانتقاص منهم، وظاهر ذلك كونهما نقصين عَرَضِيّين، فلو كان إنكار الآخرة نقصاً على أساس رجوعه إلى الكفر بالله لَما تمّ ذلك.

ويرد عليه: أنّ كونه نقصاً مستقلّاً شيء، وكون هذا النقص ملاكاً مستقلّاً للكفر شيء آخر، وعليه فَدَخل الإيمان بالمعاد في الإسلام إنّما هو باعتبار كونه من أوضح وأبدهِ ما اشتملت عليه الرسالة، وليس قيداً مستقلّاً في الإسلام.

والقيد الآخر: ما ذكره جماعة من الفقهاء[3]، بل ادّعي أنّه المشهور، وهو: أن لا يكون منكراً لضروريٍّ من ضروريّات الدين.

---

(١) البقرة: ١٧٧.

(٢) يوسف: ٣٧.

(٣) إرشاد الأذهان ١: ٢٣٩، الدروس الشرعيّة ١: ١٢٤، الروضة البهيّة ١: ٤٩.

ومنكر الضروري : تارةً يؤدّي إنكاره هذا إلى إنكار الرسالة ؛ لالتفاته إلى الملازمة بينها وبين ما أنكره . وأُخرى يرى عدم هذه الملازمة ، فلا يسري الإنكار إلى أصل الرسالة .

ففي الأوّل لا شكّ في كفره ، وإنّما الكلام في الثاني ، الذي يكون كفره مبنيّاً على أخذ القيد المذكور تعبّداً في تحقّق الإسلام .

وقد استدلّ على ذلك ببعض الروايات ، كرواية عبد الله بن سنان المشتملة على أنّه «من ارتكب كبيرةً وزعم أنّه حلال أخرجه ذلك من الإسلام»[1].

وقد اعترض على ذلك بأمرين :

الأوّل : ما ذكره السيّد الأُستاذ[2] ـ دام ظلّه ـ من أنّ الكافر له مراتب وعدّة إطلاقات : فقد يطلق الكافر في مقابل المسلم ، وقد يطلق في مقابل المؤمن ، أو في مقابل المطيع ، والشكور ، فلا يتعيّن الإطلاق بلحاظ الأوّل . وأنت تلاحظ أنّ الرواية لم يرد فيها التعبير بالكافر ، وإنّما قالت بخروجه من الإسلام ، فهو واضح في اللحاظ الأوّل ، ولا مجال لدعوى الإجمال فيه ، على أنّ لفظ «الكافر» عند الإطلاق ينصرف إلى ما يقابل المسلم أيضاً .

الثاني : ما ذكره المحقّق الهمدانيّ[3] ﵀ من أنّ الأخذ بإطلاق الرواية يقتضي كفر مستحلّ الحرام ، سواء كانت حرمته ضروريةً ، أوْ لا ، علم بأنّه من الإسلام أوْ لا ، فيشمل المجتهد الذي يخطئ في فتواه بالحلّية ، وهذا غير مقصودٍ جزماً ، فلابدّ من تقييد الرواية : إمّا بكون الحرمة المدّعىٰ نفيها ضروريةً ، وهذا

---

(١) سيأتي نصّ الصحيحة في الصفحة اللاحقة .

(٢) التنقيح ٢ : ٦٣ .

(٣) مصباح الفقيه كتاب الطهارة : ٥٦٦ .

يناسب الاستدلال بالحديث. وإمّا بكونها معلومةً، وبين القيدين عموم من وجه، ولا معيِّن للقيد الأوّل.

وأورد السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ على ذلك: بأنّ مقتضى إطلاق الرواية كفر كلّ من استحلّ حراماً، ويرفع اليد عن هذا الإطلاق بمقدار ما يقتضيه قطعنا بعدم كفر مستحلّ الحرام بدون ضرورةٍ ولا علم، ويبقى الباقي تحت إطلاق الرواية، فيتمّ الاستدلال بها.

والتحقيق: أنّ الرواية لا تشمل في نفسها المجتهد المستحلّ باجتهاده للحرام، وتختصّ بالمستحلّ الذي تنجّزت عليه الحرمة بالعلم أو غيره من المنجِّزات. ومثل هذا الاستحلال يوجب الكفر؛ لتعارضه مع الإيمان الإجماليّ بالرسالة، ولا يفي ذلك بمقصود المستدلّ.

وفي ما يلي نصّ الرواية لكي يتّضح الحال: عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة فيموت، هل يخرجه ذلك من الإسلام؟ وإن عذّب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدّة وانقطاع؟ فقال: «من ارتكب كبيرةً من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الاسلام، وعذِّب أشدّ العذاب، وإن كان معترفاً أنّه ذنب ومات عليها أخرجه من الإيمان ولم يخرجه من الإسلام، وكان عذابه أهون من عذاب الأوّل»[٢].

ومن الواضح اختصاص الرواية بمن تنجَّزت عليه الحرمة بقرينة العقاب ولفظة «الارتكاب». وعليه فلا يستفاد من الرواية كفر من أنكر الضروريّ لشبهةٍ أوجبت غفلته عنه، مع إيمانه الإجماليّ بالرسالة.

---

(١) التنقيح ٢: ٦٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٣، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١٠.

ثمّ إنّ الرواية لو تمّت دلالتها على كفر المستحلّ ولو لشبهةٍ فإثبات تمام المدّعىٰ بها يتوقّف:

أوّلاً: على إلغاء خصوصية استحلال الحرام؛ لكـي يـتعدّى إلى إنكـار غير الحرمة من الأحكام الضرورية.

وثانياً: على إلغاء دخل الارتكاب الفعليّ للحرام في الحكم بالكفر، كما هو مقتضى الجمود على عبارة الرواية.

ومثل هذه الرواية بعض الروايات الاُخرى، كرواية مسعدة به صدقة، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال (في حديث): فقيل له: أرأيت المرتكب للكبيرة يموت عليها أتخرجه من الإيمان؟ وإن عذّب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين، أوْلَهُ انقطاع؟ قال: «يخرج من الإسلام اذا زعم أنّها حلال، ولذلك يعذّب بأشـدّ العذاب...»[1].

وفي بعض الروايات علّق فيها الحكم بالكفر على عنوان الجحود، كما في رواية داود بن كثير الرقّي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: سنن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كفرائض الله عزّوجلّ؟ فقال: «إنّ الله عزّوجلّ فرض فرائض موجباتٍ عـلى العباد، فمن ترك فريضةً من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كـافراً... الحديث»[2]. وقد اُخذ في هذا الحديث «الجحود»، وهو إنّما يعلم بصدقه عند العلم، فلا يستفاد من الرواية أكثر ممّا تقتضيه القاعدة.

وهناك رواية العجلي، عن أبي جعفر عليه‌السلام قال: سألته عن أدنىٰ ما يكون العبد به مشركاً، فقال: «من قال للنواة إنّها حصاة، وللـحصاة إنّـها نـواة ثـمّ

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق: ٣٠، الحديث ٢.

وولد الكافر يتبعه في النجاسة (١).

---

دان به »(١).

وتوضيح ذلك : أنّ الإنسان قد يقول للنواة إنّها حصاة في مقام الكذب، وهذا خارج عن فرض الرواية. وأُخرى يقول ذلك ويجعله ديناً، بنحوٍ لابدّ من الجري على طبقه اعتقاداً أو عملاً، وهذا تشريع لدينٍ في مقابل الله تعالى، وشرك، بمعنى أنّه أشرك مع الله غيره في أحد المقامات التي ينفرد بها، وهو مقام تشريع الدين.

غير أنّ الرواية لا تدلّ على أنّ هذا الإشراك مع الله في مقام التشريع يوجب الكفر، بالمعنى الذي تترتّب عليه الآثار المعهودة للكفر.

**[حكم ولد الكافر :]**

(١) قد يقرَّب القول بنجاسة ولد الكافر ـ كما عليه المشهور ـ بعدّة وجوه :

منها : التمسّك باستصحاب النجاسة الثابتة له عندما كان دماً أو منيّاً.

ويدفع : بتغيّر الموضوع بالاستحالة.

ومنها : التمسّك باستصحاب النجاسة الثابتة له عندما كان جنيناً باعتبار جزئيّته للكافر، فيما إذا ولد من أُمٍّ كافرة.

ويدفع : بأنّ الجنين ليس جزءاً من الأُمّ، ولا تشمله نجاستها العينية.

ومنها : التمسّك بنفس دليل نجاسة الأبوين ؛ لإثبات نجاسته بالفهم العرفي ؛ لأنّ الولد عصارة الأبوين، كما يفهم نجاسة المتولّد من كلبٍ وخنزيرةٍ من دليل

---

(١) الكافي ٢ : ٣٩٧، الحديث ١.

نجاستهما.

ويدفع: بأنّ الولد إنّما يكون كذلك بلحاظ الصفات الطبيعية للأبوين، فلا يتمّ هذا البيان في موردٍ كان ملاك نجاسة الأبوين صفةً عَرَضيةً كالكفر.

ومنها: ما دلّ على عقاب أولاد الكفّار وكفرهم، فيشملهم دليل نجاسة الكافر.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا موقوف على تمامية الإطلاق في دليل نجاسة الكافر بنحوٍ مفيدٍ في المقام.

وثانياً: أنّ تلك الروايات منافية بظاهرها للعدل الإلهي؛ وذلك كرواية عبد الله بن سنان[1]: عن وُلد الكفّار الذين يموتون قبل البلوغ، قال: «كفّار يحشرون إلى جهنّم».

فلابدّ من طرحها، مضافاً إلى أنّ بعضها لا يدلّ على أكثر من تسجيل العقاب، وبعضها وإن طبّق عنوان «الكافر» كما في الرواية المذكورة إلّا أنّه بقرينة سؤال السائل عن حال ما بعد الموت يتّجه التطبيق على هذه الحالة، وينحصر أثره حينئذٍ بالعقاب.

ومنها: ما دلّ في أحكام الأسر على أنّ إسلام الأب إسلام ولده[2]. والاستدلال بذلك يتوقّف على أن يكون ذلك مقتضياً ـ عرفاً أو عقلاً ـ لتنزيل كفره منزلة كفر ولده أيضاً بلحاظ سائر الأحكام، بما فيها النجاسة بناءً على كونها حكماً لطبيعيّ الكافر. واقتضاؤه لذلك ممنوع، كما هو واضح.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٩١، الحديث ٤٧٤٠، نقلاً بالمضمون.

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ١١٦، الباب ٤٣ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ١.

ومنها : دعوى : أنّ ولد الكافر كافر حقيقةً ولو لم يكن مميّزاً ؛ لأنّ التقابل بين الإسلام والكفر تقابل التناقض ، أو تقابل العدم والملكة مع أخذ القابلية النوعية ، فيشمله دليل نجاسة الكافر .

ويرد عليه :

أوّلاً : عدم وجود إطلاقٍ لفظيٍّ في دليل نجاسة الكافر ليشمله ، ولا يكفي مجرّد كفره لكي تشمله روايات نجاسة الكتابي ، كما هو واضح .

وثانياً : أنّ فرض كون الكفر مقابلاً للإسلام بأحد النحوين المذكورين على خلاف المرتكز العرفيّ والمتشرّعي ، القاضي بكون الكفر مقابلاً للإسلام بتقابل العدم والملكة ، مع أخذ القابلية الشخصيّة في طرف العدم ، أو بتقابل التضادّ ، كما قد يستظهر من رواية زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»[1] .

ورواية محمد بن مسلم ، قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه ، فدخل عليه أبو بصير ، فقال : يا أبا عبد الله ، ما تقول في من شكّ في الله ؟ فقال : «كافر يا أبا محمد» . قال : فشكّ في رسول الله ؟ فقال : «كافر» ثمّ التفت إلى زرارة ، فقال : «إنّما يكفر اذا جحد»[2] .

إذ قد يفهم من الروايتين أنّ الكفر بمعنى الجحود ، وهذا أمر وجودي . ويقيّد صدر الرواية الثانية الدالّ على كفر الشاكّ بما إذا جحد وأنكر .

غير أنّ لازم ذلك الحكم بعدم كفر الشاكّ في الله والنبوّة غير المنكر ، وهو على خلاف الارتكاز . ومن هنا قد تحمل الروايتان على مرحلة البقاء والنظر

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٢ ، الباب ٢ من أبواب مقدمة العبادات ، الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٥٦ ، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ ، الحديث ٥٦ .

إلى من كان مسلماً في نفسه، وأنّه لا يخرج من الإسلام بمجرّد عروض الشكّ ما لم ينكر، فيدلّ ذلك على أنّ الشكّ الطارئ لا يخرج عن الإسلام.

بل قد تكون الرواية الأُولى ناظرةً إلى الجهل ببعض الفروع والأحكام، بعد افتراض الإيمان بالله ورسوله، وتكون بصدد بيان أنّ الجاهل بها إذا لم يتسرَّع بالإنكار والجحود فهو باقٍ على إسلامه، وهذا معنىً ثابت على القاعدة.

وعلى أيِّ حالٍ فإن لم يثبت كون التقابل بين الكفر والإسلام بنحو التضادّ فهو من تقابل العدم والملكة. وليس الكلام في تطبيق المصطلح الفلسفيّ لهذا العنوان حتّى يقال: إنّه يكفي فيه القابلية النوعية، بل في الاستظهار العرفي القاضي بأخذ القابلية الشخصيّة في المقام، وعليه فلا يمكن أن يصدق عنوان الكافر على غير المميِّز من أولاد الكفّار.

ومنها: الإجماع المدّعىٰ في لسان جماعةٍ[١] من تبعيّة أولاد الكفّار لهم في النجاسة.

وهذا الإجماع قد يقرّب بصيغة الإجماع البسيط. وقد يقرّب بصيغة الإجماع المركّب، إذ يقال: إنّ ولد الكافر المميِّز المعتنق لدين أبويه نجس بلا إشكال؛ لكفره. ويضمّ إلى ذلك: الإجماع على عدم الفصل بينه وبين غيره من أولاد الكفّار، فيحكم بنجاسة الجميع.

أمّا التقريب الأوّل فيرد عليه: أنّ التبعية بهذا العنوان ليست موجودةً في جملةٍ من كلمات الفقهاء الأقدمين، وإنّما الوارد مصاديق التبعية في بعض الموارد، كما في باب الأسر، والتغسيل، وعدم التوارث. ومن المحتمل أن يكون ذلك منشأً

---

(١) لم نعثر على مدّعي الإجماع، نعم ادّعي عدم وجدان الخلاف أو عدمه، راجع معالم الدين (قسم الفقه) ٢: ٥٣٩، جواهر الكلام ٦: ٧٢.

إلّا إذا أسلم بعد البلوغ أو قبله، مع فرض كونه عاقلاً مميّزاً، وكان إسلامه عن بصيرةٍ علىٰ الأقوى (١).

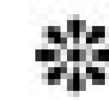
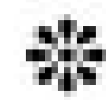
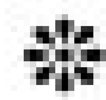
---

لحدس أو استظهار الإجماع على كبرى التبعية مطلقاً حتّى في النجاسة، فيكون من الإجماعات المدّعاة على أساس الحدس التي لا معوّل عليها.

ويؤيّد وهن الإجماع: تعبير العلّامة بـ«الأقرب»[١]، واحتمال كونه مدركياً ومستنداً إلى بعض الوجوه الأُخرى.

وأمّا التقريب الثاني فيرد عليه: أنّ عدم الفصل غير الإجماع على الملازمة، والمفيد هو الثاني، وما قد يدّعىٰ إحرازه هو الأوّل.

وعليه فلا موجب للحكم بنجاسة أولاد الكفّار.

(١) إذا بني على نجاسة ولد الكافر فلا شكّ في ارتفاع النجاسة العينية بالإسلام بعد البلوغ، على ما سيأتي في بحث المطهّرات، إن شاء الله تعالى.

وأمّا إذا أسلم ولد الكافر قبل بلوغه فقد يقال بطهارته؛ لعدم شمول دليل النجاسة له؛ لأنّ دليل نجاسة ولد الكافر: إن كان هو الإجماع فلا شكّ في اختصاصه بغير الصبيّ المسلم، وإن كان نفس دليل نجاسة الكافر ـ لأنّ كلّ من هو غير مسلمٍ كافر ـ فمن الواضح عدم شموله لمورد الكلام.

ولكنّ التحقيق: أنّ هذا لا يكفي للحكم بطهارته، إذ يجري استصحاب النجاسة العينية، مع عدم قيام دليلٍ اجتهاديٍّ على الطهارة؛ لأنّ الموضوع العرفيّ للقضية المتيقّنة محفوظ في مرحلة البقاء؛ وذلك لأنّ الموضوع العرفيّ للنجاسة هو

---

(١) عبّر عنه في نهاية الإحكام ١: ٢٧٤.

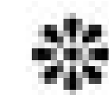
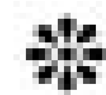
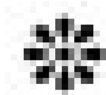
ولا فرق في نجاسته بين كونه من حلال، أو من الزنا[١] ولو في مذهبه.

---

الجسم دائماً، وسائر الجهات الأُخرى حيثيات تعليلية، فمتى شكّ في بقاء النجاسة مع انحفاظ ذات الجسم جرى استصحابها.

ولو سلّم أنّ العنوان مقوّم للموضوع عرفاً فالعنوان «النجس حدوثاً» ليس عنوان الكافر ليقال بعدم انحفاظه بعد تبدّل الكفر بالإسلام، بل هو عنوان ولد الكافر، وهذا محفوظ بنفسه في مرحلة البقاء، غاية الأمر يشكّ في بقاء النجاسة؛ للشكّ في دخل عدم الإسلام في موضوع الحكم بالنجاسة.

وهذا لا ينافي انحفاظ الموضوع العرفي، فإنّ العرف لا يرى نجاسة من أسلم من صبيان الكفّار ـ على تقدير ثبوتها ـ نجاسةً حادثة، بل يراها استمرار النجاسة السابقة، وعليه يشكل الحكم بطهارة أولاد الكفّار إذا أسلموا قبل البلوغ ما لم يقم دليل اجتهاديّ على طهارتهم، ولا يوجد مثل هذا الدليل؛ حتّى مع البناء على قبول إسلامهم؛ لعدم وجود دليلٍ اجتهاديٍّ لفظيٍّ على طهارة كلّ مسلمٍ ليتمسّك بإطلاقه للصبيّ المذكور، فالاستصحاب محكم.

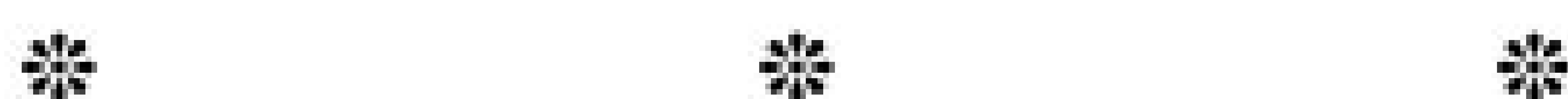
(١) قد يقال: إنّ المسألة مبنيّة على أنّه هل يستفاد من أدلّة نفي إرث ولد الزنا نفي الولدية شرعاً، أوْ لا؟

فعلى الأوّل لا موجب للحكم بنجاسة ابن الكافر من الزنا.

وعلى الثاني يكون ولد الكافر حقيقةً وشرعاً، فيشمله دليل نجاسة أولاد الكفّار.

ولكنّ التحقيق: أنّ المسألة غير مبنيّةٍ على ذلك، بل قد يقال بالطهارة،

ولو كان أحد الأبوين مسلماً فالولد تابع له إذا لم يكن عن زنا[١]، بل مطلقاً على وجهٍ[٢] مطابقٍ لأصل الطهارة.



حتّى على التقدير الثاني؛ لعدم وجود إطلاقٍ لفظيٍّ في دليل نجاسة ولد الكافر ليتمسّك به.

وقد يقال بالنجاسة حتّى على التقدير الأوّل بدعوى: أنّه إذا تمّ دليل لفظيّ على نجاسة ولد الكافر فهو يدلّ بالفحوى العرفية على نجاسة ولد الزنا، إذ لا يحتمل عرفاً كون طيب المولد دخيلاً في إيجاد النجاسة، فهذه نكتة لانفهام نجاسة ولد الزنا من الدليل المذكور بالفحوى العرفية.

* * *

(١) لقصور دليل النجاسة عن الشمول لهذه الحالة.

ولتحقيق ذلك لابدّ من ملاحظة نوع الدليل:

فإن كان مدرك نجاسة ولد الكافر التمسّك باستصحاب النجاسة الثابتة عند كون الولد منيّاً أو جنيناً جرى هذا المدرك في المقام أيضاً.

وإن كان مدرك النجاسة نفس دليل نجاسة الوالدين باعتبار كون الولد عصارةً لهما فلا يشمل صورة إسلام أحدهما.

وإذا كان المدرك مثل رواية ابن سنان الحاكمة بأنّ وُلدَ الكفّار يدخلون مداخل آبائهم، أو رواية حفصٍ الحاكمة بأنّ إسلام الأبِ إسلام لولدِهِ فهو منطبق في حالة كون الأب كافراً ولو كانت الأمّ مسلمة.

(٢) لأنّ قصور مدرك النجاسة على بعض التقادير ثابت في فرض كون التولّد من المسلم بسبب الزنا أيضاً، فلاحظ.

مسألة (١) : الأقوى طهارة ولد الزنا من المسلمين[١]، سواء كان من طرفٍ أو من طرفين، بل وإن كان أحد الأبوين مسلماً ؛ كما مرّ.

---

(١) لأنّ الأصل طهارته. وما قد يستدلّ به على نجاسته : إمّا نفس دليل نجاسة الكافر بدعوى كونه كافراً، وإمّا الروايات الخاصّة الواردة في سؤره.

أمّا الأوّل فيرد عليه :

أوّلاً : أنّه لا إطلاق في دليل نجاسة الكافر ليتمسّك به لإثبات نجاسة ولد الزنا، ولو ثبت كون هذا الوصف سبباً في كفره تعبّداً.

وثانياً : أنّه لا دليل علىٰ كفر ولد الزنا، سوى ما قد يتوهّم من استفادة ذلك ممّا دلّ على عدم قبول شهادته، وعدم جواز الائتمام به، وعدم كون ديته دية المسلم، ودخوله النار، بدعوى : أنّ نفي تلك الآثار عن ولد الزنا مع ضمّ أصالة عدم التخصيص في أدلتها ينتج خروجها تخصّصاً، المساوق لكفره.

ويندفع : بأنّه لا تجري أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصّص، مضافاً إلى أنّ جملةً من الآثار المنفية آثار لما هو أخصّ من الإسلام.

ودعوى : أنّ المستظهر من الروايات المذكورة تنزيل ولد الزنا منزلة الكافر بلحاظ جميع الآثار مدفوعة : بأنّ ألسنتها خالية من التنزيل، أو غير وافيةٍ بإطلاقها، فلا دليل إذن على كفر ولد الزنا، بل إنّ الكفر الحقيقي غير محتملٍ وجداناً، إذ يرىٰ خلافه في الخارج.

وأمّا الثاني فقد استدلّ بجملةٍ من الروايات على نجاسته :

منها : رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه‌السلام، قال : «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمّام، فإنّ فيها غسالة ولد لزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غسالة الناصب وهو شرّهما، إنّ الله لم يخلق خلقاً شرّاً من الكلب، وإنّ

الناصب أهون على الله من الكلب»[١].

ويرد على التمسّك بالرواية : أنّ الاستدلال على النجاسة إن كان بالنهي عن غسالة ولد الزنا فهو إنّما يكون إرشاداً إلى النجاسة فيما إذا لم يكن المورد معرضاً عرفاً ومتشرّعياً ؛ لاحتمال حزازةٍ معنوية ، وإلّا كان مجملاً من هذه الناحية ، والمقام من هذا القبيل .

وإن كان بقوله : «لا يطهر» فهو إنّما يدلّ إذا كانت الطهارة في مقابل النجاسة ، لا في مقابل طيب المولد الذي هو نحو طهارةٍ يقابلها نحو مناسب لها من القذارة ، وهذا النحو من الطهارة إن لم يكن هو المنصرف في المقام فلا أقلّ من احتماله بنحوٍ يوجب الإجمال ، بل يشهد له قوله : «لا يطهر إلى سبعة آباء» ، مع وضوح عدم النجاسة بالمعنى المصطلح في الولد الشرعيّ لابن الزنا .

وممّا يعزّز حمل الحزازة على جهةٍ معنوية : التعبير بالشرّ والهوان في مقام المقايسة بين الناصب وولد الزنا ، أو بينه وبين الكلب .

وقد ذكر السيّد الأُستاذ (دام ظلّه) : أنّ الأخبار الناهية عن الاغتسال من البئر التي تجتمع فيها غسالة ماء الحمّام معلّلاً بأنّ فيها غسالة ولد الزنا لا دلالة لها على نجاسة ولد الزنا ، وذكره مقارناً للنصارىٰ واليهود لا يقتضي نجاسته ؛ لأنّ النهي بالإضافة إليهم ليس من باب النجاسة[٢].

غير أناّ لم نجد عطف اليهوديّ والنصرانيّ على ولد الزنا في أيّ روايةٍ من الروايات الناهية عن الاغتسال من بئر ماء الحمّام حتّى تتوهّم قرينيّته على النجاسة ، وإنّما ذكر الناصب كما في هذه الرواية ، أو الجنب ، أو الزاني ، كما في

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٩ ، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٤ .

(٢) التنقيح ٢ : ٧٢ .

بعض الروايات الآتية. اللهمّ إلّا أن يُريد مرسل الوشّاء الآتي، غير أنّه لم يذكر فيه ماء الحمّام أصلاً.

ومنها: رواية حمزة بن أحمد: سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام، قال: «ادخله بمئزر، وغضّ بصرك، ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمّام فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم»[١].

ويظهر الحال في ردّ الاستدلال بها ممّا تقدم.

ومنها: ما رواه عليّ بن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن عليه‌السلام ـ في حديثٍ ـ أنّه قال: « لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام، فإنّه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم»[٢].

ويتّضح الإيراد عليه ممّا تقدم. مضافاً إلى إدراج الاغتسال من الزنا في نفس السياق، فإنّه قرينة على ملاحظة الحزازة المعنوية، وإلّا فلا فرق بين الاغتسال من الزنا والاغتسال من جنابةٍ أُخرى من ناحية النجاسة والطهارة، بقطع النظر عن فرض اتّفاق العرق أحياناً، بناءً على نجاسة عرق الجنب من الحرام.

ومنها: مرسل الوشّاء، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه‌السلام: «أنّه كره سؤر ولد الزنا، وسؤر اليهودي، والنصراني، والمشرك، وكلّ من خالف الإسلام، وكان أشدّ ذلك عنده سؤر الناصب»[٣].

---

(١) المصدر السابق: ٢١٨ ـ ٢١٩، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ٢١٩، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

مسالة (٢) : لا إشكال في نجاسة الغُلَاة[1].

---

ويرد عليه : أنّ الكراهة تلائم مع الكراهة المصطلحة. والسياق كما يشتمل على ما هو مفروض النجاسة ـ كالمشرك ـ كذلك يشتمل على ما ثبتت طهارته كالكتابي.

هذا، مضافاً إلى أنّ النهي عن سؤر إنسانٍ لا يدلّ على النجاسة، كما تقدم.

وهناك رواية لزرارة «لا خير في ولد الزنا... الحديث»[1]. وأُخرىٰ لمحمد ابن مسلم : «لبن اليهوديّة والنصرانيّة والمجوسيّة أحبّ إليّ من ولد الزنا... الحديث»[2].

وكونهما غير دالّتين على النجاسة في غاية الوضوح، وعليه فولد الزنا محكوم بالطهارة.

**[حكم الغلاة والنواصب والخوارج وغيرهم :]**

(١) لمحاولة إثبات النجاسة للغلاة طريقان :

الأوّل : إثبات نجاستهم ابتداءً، بقطع النظر عن كفرهم.

ويستدلّ لذلك : بما عن الكشّي، بسنده عن أبي الحسن عليه‌السلام ـ في أمر فارس بن حاتم ـ من قوله : «ولكن صونوا أنفسكم عن الخوض والكلام في ذلك، وتجنّبوا مساورته... الحديث»[3]، فيستفاد من النهي عن مساورته كونه نجساً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٤٢، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢١ : ٤٦٢، الباب ٧٥ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٣) اختيار معرفة الرجال : ٥٢٢، الرقم ١٠٠٤.

ولكنّ الرواية غير تامّةٍ سنداً، ولا متناً، ولا دلالة.

أمّا السند فلضعفه بعدّة أشخاصٍ منهم: جبرئيل بن أحمد الذي يروي عنه الكشّي، وعليّ بن محمد.

وأمّا المتن فلوقوع الاختلاف فيه، إذ رويت فقرة الاستدلال بعبارة «وتَوَقّوا مشاورته».

وأمّا الدلالة فلأنّ المساورة المنهيّ عنها لم يعلم كونها من السؤر بمعنى النهي عن سؤره ليتوهّم دلالة ذلك على النجاسة، بل لعلّها بمعنى المواثبة والمنازعة؛ لأنّ ساوره لغةً بمعنى حافزه وزاحمه وواثبه، فيرجع إلى النهي عن الدخول معه في الجدال والقيل والقال.

هذا، مضافاً إلى عدم وجود إطلاقٍ في الرواية يمكن التمسّك به لتمام أصناف الغلاة؛ لورودها في شخصٍ خاصٍّ.

الثاني: إثبات نجاستهم من حيث الكفر. وهذا مركّب من مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الكافر نجس.

والأُخرىٰ: أنّ الغلو يستوجب الكفر.

أمّا المقدمة الأُولىٰ فقد تقدّم[1] الإشكال في إطلاقها لمنتحلي الإسلام، وعليه فالغلاة الناسبون أنفسهم إلى الإسلام ليسوا مشمولين لدليل النجاسة ولو ثبت كفرهم.

وأمّا المقدمة الثانية فتوضيح الحال فيها: أنّ الغلو تارةً يكون بلحاظ مرتبة الأُلوهية. وأُخرى بلحاظ مرتبة النبوّة. وثالثةً بلحاظ شؤونٍ أُخرى من الشؤون المتّصلة بصفات الخالق تعالى وأفعاله.

---

(١) راجع الصفحة ٣٦١.

أمّا الغلو بلحاظ مرتبة الأُلوهية فيتمثّل: تارةً في اعتقاد الشخص بأنّ من غلا في حقّه هو الله تعالى.

وأُخرى في اعتقاده بأنّه غير الله الواجب الوجود، إلّا أنّه شريكه في الأُلوهية واستحقاق العبادة إمّا بنحوٍ عَرضي، أو بنحوٍ طولي.

وثالثةً في اعتقاده بحلول الله أو اتّحاده مع ذلك الغير، وكلّ ذلك كفر.

أمّا الأوّل فلأنّه إنكار لله.

وأمّا الثاني فلأنّه إنكار للتوحيد.

وأمّا الثالث فلأنّ الحلول والاتّحاد مرجعهما إلى دعوى أُلوهيّة غير الله؛ لأنّهما بالنظر العرفيّ واسطتان في الثبوت، فينافي مع عقد المستثنى منه بحسب المدلول العرفيّ لشهادة «أن لا إله إلّا الله»، بل ينافي مع عقد المستثنى أيضاً؛ لأنّ كلمة «الله» في عقد المستثنى بحسب مدلولها الارتكازيّ تشتمل على كثيرٍ من الصفات المنافية لأحوال من غلا في حقّه، كالمشي في الأسواق، والأكل، والشرب.

وأمّا الغلو بلحاظ مرتبة النبوّة فيتمثل في اعتقاد المغالي بأنّ من غلا في حقّه أفضل من النبيّ، وأنّه همزة الوصل بين النبيّ ﷺ والله، أو أنّه مساوٍ له على نحوٍ لا تكون رسالة النبيّ بين الله والعباد شاملةً له، وكلّ ذلك يوجب الكفر؛ لمنافاته للشهادة الثانية بمدلولها الارتكازيّ في ذهن المتشرّعة، المشتمل على التسليم بأنّ النبيّ ﷺ رسول الله إلى جميع المكلفين من دون استثناء.

وأمّا الغلو بلحاظ الصفات والأفعال بمعنى نسبة صفةٍ أو فعلٍ لشخصٍ ليس على مستواهما، فإن كان اختصاص تلك الصفة أو الفعل بالله تعالى من ضروريات الدين دخل في إنكار الضروريّ على الخلاف المتقدّم فيه، وإلّا لم يكن كفراً.

والخوارج، والنواصب(١).

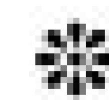
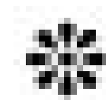
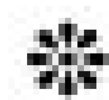
---

ويدخل في الأوّل: إدّعاء تفويض الأمر من الله تعالى لأحدٍ من عباده، ونسبة الخلق، والإحياء، والإماتة، ونحو ذلك من أنحاء التدبير الغيبيّ لهذا العالم إلى أحدٍ من الناس.

وقد يستدلّ على استتباع الغلو للكفر مطلقاً ـ ولو تعبّداً ـ برواية مرازم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قل للغالية توبوا إلى الله، فإنّكم فسّاق كفّار مشركون»(١). وهذا الاستدلال غير تامٍّ.

أمّا أوّلاً فلضعف سند الرواية بعليّ بن محمد.

وأمّا ثانياً فلضعف الدلالة، باعتبار تكفّل الرواية لقضيةٍ خارجية، حيث يأمر الإمام عليه السلام الراوي أن يقول للغالية ذلك الكلام، فلابدّ أن يكون المنظور جماعة معيّنين، وليس الغلو بعنوانه مذهباً معيّناً محدّداً، وإنّما هو درجات وألوان، فتكفير جماعةٍ منهم لا يثبت كفر الغلاة على الإطلاق. والجمع بين الفسق والكفر والشرك في سياقٍ واحدٍ ممّا يوهن أيضاً دلالة الكفر على المعنى المساوق للمروق من دين الإسلام.

(١) لإثبات نجاسة النواصب طريقان، كما تقدّم في الغلاة:

الأوّل: محاولة الاستدلال على نجاستهم ابتداءً بعدّة روايات:

منها: روايات حمزة بن أحمد، وعليّ بن الحكم، عن رجل، وابن أبي يعفور المتقدّمة في بحث نجاسة ولد الزنا، مع المناقشة في دلالتها على

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٢، الباب ١٠ من أبواب أحكام حدّ المرتد، الحديث ٤١.

النجاسة، مضافاً إلى ضعف أسانيدها جميعاً.

ومنها: موثّقة عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله، المتقدّمة في أدلّة نجاسة الكافر، والتي جاء فيها «وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة اليهوديّ، والنصرانيّ، والمجوسيّ، والناصب لنا أهل البيت فهو شرّهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وأنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»[1].

ويرد على الاستدلال بها: أنّ أنجسيّة الناصب من الكلب ذكرت تعليلاً لقوله: «فهو شرّهم»، وشرّيّة الناصب ظاهرة في الحيثية المعنوية، وهذا إن لم يوجب ـ للزوم التناسب بين العلّة والمعلول ـ حمل النجاسة على جهةٍ معنويةٍ أيضاً فلا أقلّ من اقتضائه لإجمال كلمة «النجاسة» في جانب التعليل.

ومنها: رواية خالد القلانسيّ المتقدّمة في أخبار نجاسة أهل الكتاب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ألقى الذمّيّ فيصافحني، قال: «امسحها بالتراب وبالحائط». قلت: فالناصب؟ قال: «اغسلها»[2].

والرواية ساقطة دلالةً؛ لأنّ غلبة عدم الرطوبة المسرية عند المصافحة مع ارتكاز عدم التنجيس بدونها قرينة على أنّ الأمر بالغسل تنزيهي، أو لجهة معنوية.

وساقطة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة أكثر من واحدٍ من رجال السند، كعلي بن معمر، وكذلك خالد القلانسي، بناءً على عدم ثبوت وحدته مع خالد بن ماذّ

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

القلانسيّ الذي وثّقه النجاشيّ[1] والشيخ[2]؛ لتعدّد خالد القلانسي، بشهادة ذكر الشيخ الطوسيّ في رجاله لثلاثة بهذا الاسم في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام[3]، واقتصار فهرستي الشيخ والنجاشيّ على خالد بن مادّ القلانسيّ وتوثيقه ليس قرينةً على وحدة العناوين الثلاثة؛ لاختصاص الفهرستين بالمصنفين خاصّة.

اللهمّ إلّا أن يدّعىٰ انصراف خالد القلانسيّ المطلق إلى المصنّف، وعلى أيّ حالٍ يكفي عدم ثبوت وثاقة عليّ بن معمر في سقوط الرواية.

ثمّ لو ثبتت نجاسة النواصب بدليلٍ مباشرٍ فقد يدّعى: أنّ ذلك يكون بنفسه دليلاً على كفرهم؛ لأنّ المسلم لا يحكم بنجاسته.

ويرد على ذلك:

أوّلاً: أنّه لم يدلّ دليل اجتهاديّ لفظيّ على أنّ كلّ مسلمٍ طاهر ليتمسّك به لإثبات عدم الإسلام عند قيام الدليل على عدم الطهارة.

وثانياً: أنّه من التمسّك بالإطلاق أو العموم في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص.

الثاني: إثبات نجاستهم بملاك الكفر، وقد تقدّم[4] الإشكال في الكبرى؛ لعدم شمول دليل نجاسة الكافر لمنتحلي الإسلام.

وأمّا الصغرى: فإن بلغ بُغض الناصبيّ لأهل البيت عليهم السلام إلى درجةٍ يحمل معها ما يقطع، أو يحتمل صدوره من النبي صلى الله عليه وآله في حقّهم على الخطأ والهوى فهذا

---

(١) رجال النجاشي: ١٤٩، الرقم ٣٨٨.

(٢) الفهرست: ١٢٢، الرقم ٢٦٦، ولم نعثر على توثيق من الشيخ له.

(٣) راجع رجال الطوسي: ١٨٥ و ١٨٩، الرقم ١ و ٦٩ و ٧٢.

(٤) تقدّم في الصفحة ٣٨٤.

خلاف التصديق الإجماليّ بالرسالة المقوّم للإسلام، فيوجب الكفر.

وأمّا إذا كان بغضه سبباً في جزمه بعدم صدور شيءٍ من المدح والتكريم من النبي صلى الله عليه وآله في حقّ أهل بيته فينكر على هذا الأساس ورود أمرٍ من الشريعة بالولاء لهم ولو بالمعنى الأعمّ فهذا يوجب الكفر إذا قلنا بأنّ منكر الضروريّ بما هو منكر لذلك كافر؛ لأنّ إنكار لزوم ولايتهم بالمعنى الأعمّ إنكار لِمَا هو ثابت بالضرورة من الدين.

ولو تشكّك أحد في بلوغ وضوح هذه الولاية إلى درجة الضرورة بسبب عوامل الضغط والإخفاء والتحريف لم يكن ذلك مهمّاً؛ لأنّ مدرك كفر منكر الضروريّ لو قيل به إنّما هو رواية عبدالله بن سنان المتقدّمة[1]، ولم يؤخذ فيها عنوان إنكار الضروري، بل أُخذ عنوان من يرتكب الكبيرة وهو يرى أنّها حلال، وهذا العنوان منطبق في محلّ الكلام جزماً، والمتيقّن خروجه بالتخصيص من إطلاق الرواية لا يشمل الناصبيّ المذكور.

وأمّا إذا لم نقل بموضوعية إنكار الضروريّ بعنوانه للكفر فلا يثبت الكفر في الحالة المذكورة، إلّا أنّه يمكن أن يتمسّك حينئذٍ لإثبات الكفر في مطلق الناصب والمبغض لأهل البيت عليهم السلام بالروايات الواردة بمضمون: «حبّنا إيمان وبغضنا كفر»[2]، وبعضها صحيح السند، فيدلّ على أنّ عدم بغضهم شرط تعبّدي في الإسلام؛ لأنّ الظاهر من الكفر المعنى المقابل للإسلام.

وتوصيف الحبّ بأنّه إيمان لا يعني إرادة المرتبة المقابلة للإيمان من الكفر؛ لأنّ كون حبّهم إيماناً يقتضي ثبوت ما يقابل الإيمان بمجرّد عدم حبّهم

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٣، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٦، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٢٣ و ٢٤.

ولو لم يكن هناك بغض، وهذا يناسب مع كون بغضهم كفراً، وسوف يأتي تتمّة تحقيقٍ ونقدٍ لهذا الاستدلال عند الحديث عن المجسّمة.

هذا حكم الناصب عموماً.

وأمّا الخوارج فقد يقال: إنّ الخوارج بمعنىٰ الفرقة الخاصة المكفِّرة لأمير المؤمنين عليه السلام، يندرجون في النواصب، فيحكم بكفرهم وبنجاستهم إذا بني على كفر النواصب ونجاستهم.

والخوارج بمعنى الخارجين على إمام زمانهم، المحاربين لحجّة الله في خلقه لا يتعيّن أن يكونوا نصّاباً، إذ قد تكون محاربتهم للإمام عليه السلام بسبب إغراءات المقام وشهوة الجاه مع عدم بغض الإمام عليه السلام.

والتحقيق: أنّ نجاسة الناصبيّ أو كفره: إن كان المدرك لإثبات ذلك ما دلّ على أنّ بغضهم كفر لم يشمل هذا الدليل بلفظه الخارج على الإمام بدون بغض، وتبقى حينئذٍ دعوى إمكان الشمول بالفحوى العرفية.

وإن كان المدرك روايات النهي عن سؤر الناصب لأهل البيت عليهم السلام فمن الواضح أنّ من يحاربهم ويعتدي عليهم من أوضح مصاديق الناصب؛ لأنّه ينصب لهم العداوة، فينطبق عليه العنوان وإن لم يكن مبغضاً بقلبه.

وإن كان المدرك ما دلّ على كفر منكر الضروريّ فقد لا يكون المبغض منكراً للضروري، وقد يكون المحارب غير المبغض منكراً للضروري إذا ادّعىٰ وجوب محاربة أهل البيت وقتالهم، مع ضرورة عدم ثبوت ذلك في الشريعة.

وقد يستدلّ على كفر الخوارج بالخصوص: تارةً بالنبويّ[1] الدالّ على مروقهم من الدين كمروق السهم.

---

(١) سنن الترمذي ٤: ٤١٧ ـ ٤١٨، الحديث ٢١٨٨. مستدرك الحاكم ٢: ١٤٦ و ١٤٧.

وأمّا المجسِّمة(١).

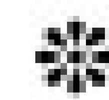
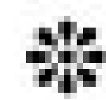
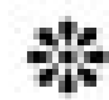
---

وأُخرى برواية الفضيل، قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وعنده رجل، فلمّا قعدت قام الرجل فخرج، فقال عليه السلام لي: «يا فضيل، ما هذا عندك؟» فقلت: وما هو؟ قال: «حروري»، قلت: كافر؟ قال: «إي واللهِ مشرك»[١].

أمّا الأوّل فالاستدلال به موقوف على أن يكون المراد بالدين الإسلام، لا الطاعة. وهو ساقط سنداً على أيّ حال.

وأمّا الثاني فلا ينبغي أن يحمل على التطبيق الحقيقّي للعنوان على الخارجي؛ لوضوح أنّه ليس مشركاً بالمعنى المنصرف من اللفظ. ولا على التطبيق التنزيليّ بلحاظ الآثار الشرعية؛ لأنّه لا يناسب اختيار الإمام لعنوان المشرك في مقام التنزيل، مع أنّ الآثار الشرعية مترتّبة عادةً على عنوان الكافر بما فيها النجاسة، بناءً على نجاسة طبيعيّ الكافر.

وليس للمشرك بعنوانه أحكام شرعية داخلة في محلّ ابتلاء الأفراد، لكي يحمل على التنزيل بلحاظها، وهذا يوجب ظهور سياق الكلام في كونه متّجهاً نحو إدانة الحروري وكونه كالكافر والمشرك من حيث البعد عن الحقيقة ورضا الله تعالى.

(١) المجسِّم: تارةً يعتقد بالجسمية الاعتيادية بلوازمها: من النقص والحاجة والاضمحلال.

وأُخرى يعتقد بها بدون لوازمها.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٥٦، الباب ١٠ من أبواب أحكام حدّ المرتدّ، الحديث ٥٥.

وثالثةً يعتقد بسنخٍ آخر من الجسمية، على نحوٍ تدعى مناسبته لعالم الربوبية.

والأوّل كافر بلا إشكال؛ لأدائه إلى إنكار الله تعالى بمعناه الارتكازيّ المستبطن لصفات الكمال، المأخوذ في عقد المستثنى من كلمة «التوحيد».

وأمّا الثاني فكفره يتوقّف: إمّا على كون عدم التجسيم بعنوانه مأخوذاً ضمناً في موضوع عقد المستثنى من الكلمة الشريفة، أو على كونه من ضروريات الدين مع الالتزام بكفر منكر الضروري.

وكلا الأمرين محلّ منع. وكفر الثالث أبعد احتمالاً من الثاني. هذا على مقتضى القاعدة.

وأمّا بلحاظ الروايات الخاصّة فقد ورد تكفير المجسّمة أو المشبّهة في عدّة روايات، فقد جاء في رواية الصدوق، عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبدالسلام بن صالح الهروي، عن الرضا عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «من وصف الله بوجهٍ كالوجوه فقد كفر»[1].

ومثل هذا الحديث مطلق؛ لفرض الالتزام بلوازم ذلك وعدمه، فتقع المعارضة ـ بنحو العموم من وجهٍ ـ بينه وبين ما دلّ بإطلاقه على أنّ ضابط الإسلام هو الشهادتان، ومادّة الاجتماع المجسّم غير المعتقد بلوازم التجسيم، فيبنى على إسلامه: إمّا تقديماً للدليل الثاني، أو للرجوع إلى المعنى العرفيّ لعنوان المسلم والكافر المأخوذين في موضوعات الأدلّة بعد تساقط العامّين من وجه.

ولا يتوهّم أنّ روايات تكفير المشبّه والمجسّم مقيّدة لدليل إسلام من آمن بالشهادتين؛ لأنّها بمثابة دليل الشرطية.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٠، الباب ١٠ من أبواب أحكام حدّ المرتدّ، الحديث ٣.

والمُجَبِّرة (١).

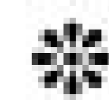
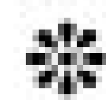
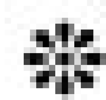
---

لأنّ هذا التوهّم مبنيّ على استظهار كونها في مقام جعل شرطٍ في الإسلام تعبّداً، لا في مقام بيان ما يؤدّي إلى الكفر من الاعتقادات، مع أنّـه مـحتمل إن لم يكن الأظهر.

فإن قيل: إنّ تقييد تلك الروايات بمن التزم بلوازم التجسيم يلزم منه إلغاء عنوان التشبيه والتجسيم، وكون المناط إنكار الله تعالى.

كان الجواب على ذلك: أنّه بعد كون الروايات في مقام بيان ما يكون سبباً للكفر فلا يلزم ممّا ذكرناه إلغاء العنوان؛ لأنّه هو السبب.

نعم، لو استفيد من الروايات أنّها في مقام إنشاء الكفر تعبّداً على هـذا العنوان لزم من التقييد المذكور إلغاؤه عن الموضوعية.

(١) المجبِّر إذا كان يعتقد بما يستتبعه الجبر من إنكار التكليف والعقاب فهو كافر بلا إشكال. وإن لم يعتقد بذلك إيماناً منه بإمكان صدور الظلم والقبيح من الله تعالى فهو كافر أيضاً؛ لدخول العدل في المدلول الارتكازيّ للموضوع في عقد المستثنى من كلمة «التوحيد».

وإن أنكر لوازم الجبر لإنكار الحسن والقبح العقليّين فليس بكافر؛ لتوافر أركان الإسلام فيه.

ودعوى إثبات كفره: إمّا أن يكون بلحاظ كونه منكراً للضروري، بناءً على كون عدم الجبر من المعطيات الإسلامية بالضرورة. وإمّا بلحاظ الروايات الخاصّة المكفِّرة للمجبِّر. وكلاهما غير تامٍّ.

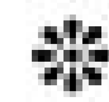
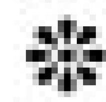
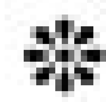
أمّا الأوّل فللمنع عن كون المسألة ضرورية، مع كلّ ما وقع من إجمالٍ

والقائلون بوحدة الوجود من الصوفية، إذا التزموا بأحكام الإسلام فالأقوى عدم نجاستهم، إلّا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذهبهم من المفاسد (١).

---

وتضاربٍ في النصوص والأقوال، ومنع كون منكر الضروريّ كافراً خصوصاً في مثل المقام؛ لأنّ عمدة المدرك لذلك رواية عبد الله بن سنان، الواردة في من زعم أنّ الكبيرة حلال(١)، وهي لا تشمل الضروريّات الاعتقادية البحتة؛ لأنّ موردها إنكار الضروريّ من الأحكام العملية.

وأمّا الثاني فلأنّ حالها حال الروايات الواردة في تكفير المشبّه، وقد تقدّم حالها. مضافاً إلى الضعف في أسانيدها كما يظهر بالمراجعة.

(١) لا شكّ في أنّ الاعتقاد بمرتبةٍ من الثنائية التي توجب تعقّل فكرة الخالق والمخلوق مقوّم للإسلام، إذ بدون ذلك لا معنى لكلمة التوحيد. فالقول بوحدة الوجود إن كان بنحوٍ يوجب عند القائل بها رفض تلك الثنائية فهو كفر، وأمّا إذا لم يرَ القائل تنافياً بين وحدة الوجود ومرتبةٍ معقولةٍ من الثنائية المذكورة فلا كفر في قوله، ولو فرض ثبوت التنافي واقعاً.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ مفهوم الوجود المنتزع من الخارج تارةً يقال بأنّ منشأ انتزاعه نفس ما يقع موضوعاً في القضية الحملية التي يكون مفهوم الوجود محمولاً فيها، وهذا معناه القول بأصالة الماهية.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٣، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

وأُخرى يقال بأنّ منشأ انتزاعه حقيقة وراء ذلك، وتكون الماهية بدورها منتزعةً عن تلك الحقيقة أيضاً، وهي سنخ حقيقةٍ لو أمكن تصوّرها مباشرةً لكان ذلك مساوقاً للتصديق بوجودها وطارديّتها للعدم، وهذا قول بأصالة الوجود.

وعلى الأوّل لا إشكال في التكثّر لتعدّد الماهيات.

وأمّا على الثاني فتارةً يقال: إنّ نسبة مفهوم الوجود إلى تلك الحقيقة نسبة الكلّيّ إلى الفرد، بنحوٍ تتكثّر الأفراد، أو نسبة العنوان إلى المعنون مع وحدته.

فعلى الأوّل يكون مفهوم الوجود ذا مناشئ انتزاعٍ متعدّدةٍ بعدد أفراده. وعلى الثاني تثبت وحدة حقيقة الوجود.

وعليه فتارةً يقال بأنّ هذه الحقيقة مختصّة بالله تعالى، وأنّ موجودية غيره بالانتساب إليه، لا بوجدانه للحقيقة نفسها، وهذا قول بوحدة الوجود وتعدّد الموجود.

وأُخرى يقال بأنّ تلك الحقيقة لا تختصّ بالواجب تعالى، بل كلّ الموجودات ذاقت طعمها، فهذا قول بوحدة الوجود والموجود.

وعليه: فتارةً يقال بفارقٍ بين الخالق والمخلوق في صقع الوجود، نظير الفارق بين المعنى الاسميّ والمعنى الحرفيّ في صقع الماهيات.

وأُخرى يرفض هذا الفارق، ويدَّعى أنّه لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار واللحاظ؛ لأنّ الحقيقة إن لوحظت مطلقةً كانت هي الواجب، وإن لوحظت مقيّدةً كانت هي الممكن. والاحتمال الأخير في تسلسل هذه التشقيقات هو الموجب للكفر، دون الاحتمالات السابقة؛ لتحفّظها على المرتبة اللازمة من الثنائية.

مسألة (٣) : غير الاثني عشرية من الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين ومعادين لسائر الأئمّة، ولا سابّين لهم طاهرون[١].

---

(١) المعروف بين فقهائنا : طهارة المخالفين ؛ لانحفاظ أركان الإسلام فيهم، وانطباق الضابط المبيّن للإسلام في الروايات عليهم، كما في رواية سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «الإسلام شهادة أن لا إله إلّا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس»[١].

هذا، مضافاً إلى أنّه لم يقم دليل على نجاسة من ينتحل الإسلام من الكفّار، فضلاً عن المخالفين.

وأمّا محاولة إثبات نجاستهم فهي بدعوى كونهم كفّاراً، وقيام الدليل على نجاسة الكافر مطلقاً. والكبرى ممنوعة كما تقدم. وأمّا الصغرى فقد تقرّب بثلاثة أوجه :

الأوّل : كون المخالف منكراً للضروري، بناءً على كفر منكر الضروري.

ويرد عليه مضافاً إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري : أنّ المراد بالضروريّ الذي ينكره المخالف : إن كان هو نفس إمامة أهل البيت عليهم السلام فمن الجليّ أنّ هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها حدوثاً تلك الدرجة فلا شكّ في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة ؛ لِمَا اكتنفها من عوامل الغموض.

وإن كان هو تدبير النبيّ صلى الله عليه وآله وحكمة الشريعة على أساس أنّ افتراض

---

(١) الكافي ٢ : ٢٥، الحديث ١.

إهمال النبيّ والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائدٍ، أو شكلٍ يتمّ بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة فإنّ هذه المساوقة حيث إنّها تقوم على أساس فهم معمّقٍ للموقف فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروريّ على المخالف؛ لعدم التفاته إلى هذه المساوقة، أو عدم إيمانه بها.

الثاني: الروايات[1] التي تطبّق عنوان الكافر على المخالف.

ويرد علىٰ ذلك: أنّ الكفر فيها يتعيّن حمله على ما لا يقابل الإسلام، فيكون مساقها مساق ما طبّق فيه عنوان الكفر على العاصي للإمام عليه السلام، كما في رواية مفضّل، عن الكاظم عليه السلام، إذ ورد فيها: «ومن عصاه فقد كفر»[2]، مع وضوح أنّ المعصية لا توجب الكفر المقابل للإسلام.

وهذا الحمل يبرّره:

أوّلاً: ما دلّ على كون الضابط في الإسلام التصديق بالله وبالرسول، المحفوظ في المخالف أيضاً.

فإن قيل: إنّ الروايات المذكورة مقيّدة لدليل ذلك الضابط أو حاكمة عليه.

يقال: إنّ ذلك ممتنع؛ لأنّه من قبيل تخصيص الأكثر المستهجن عرفاً، مضافاً إلى مايشتمل عليه من إشارةٍ واضحةٍ إلى تطبيق الضابط على ما عليه الناس خارجاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٣ و ٣٤٦، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ١٣ و ١٤ و ١٩ و ٢١ و ٢٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٨: ٣٤٠، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٢.

وثانياً : الارتكاز والسيرة ، وذلك : إمّا بتقريب أنّ السيرة والبناء العمليّ منعقد على التعامل مع المخالف معاملة المسلم ، وهو كاشف عن إسلامه .

أو بتقريب أنّ تعايش الموالين لأهل البيت عليهم السلام مع عموم المسلمين ، وشدّة احتياجهم إلى معرفة حكمهم من هذه الناحية ، ومدى الحرج الذي يترتّب على افتراض كفر المخالفين كلّ ذلك يجعل من المؤكّد أن يكون حكم المخالفين من هذه الناحية أمراً واضحاً مركوزاً في أذهان الموالين ، وهذا يعني أنّه كان أحد الأمرين مركوزاً في الذهن المتشرّعي العامّ ؛ نظراً إلى طبيعة المسألة وأهمّيتها .

وعليه فإن لم ندَّعِ القطع بأنّ المركوز كان هو إسلام المخالفين وطهارتهم فلا أقلّ من احتمال ذلك بنحوٍ معتدٍّ به ، وهو يوجب احتمال القرينة المتّصلة الموجب لإجمال الروايات المذكورة ؛ لأنّ الارتكاز من قبيل القرائن المتّصلة . وقد حقّقنا في الأُصول[1] : أنّ احتمال القرينة المتّصلة المعتدّ به يوجب الإجمال .

الثالث : ما دلّ من الروايات[2] على أنّ المخالف مطلقاً ناصب . وهي ـ سواء كان مفادها التعبّد وتنزيل المخالف منزلة الناصب بالحكومة ، أو شرح كلمة «الناصب» ، وأنّ مرادهم من الكلمة مطلق المخالف ـ تثبت أنّ حكم الناصب ثابت للمخالف . فإذا ثبت كفر الناصب ونجاسته ثبت ذلك في مطلق المخالف .

وقد يعترض على ذلك : بأنّ هذه الروايات غاية ما يستفاد منها كون

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٤ : ٢٦٩ وما بعدها .

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٤٨٦ ، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٣ . وبحار الأنوار ٧٢ : ١٣٥ ، الباب ١٠١ ، الحديث ١٨ .

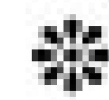
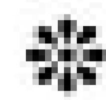
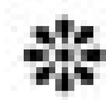
مسألة (٤) : من شُكَّ في إسلامه وكفره طاهر وإن لم يجرِ عليه سائر أحكام الإسلام(١).

---

المخالف ناصباً ، وهذا لا يقتضي الحكم بنجاسته ؛ لأنّ النجاسة ليست مترتّبةً على طبيعيّ الناصب ، بل الناصب لأهل البيت دون الناصب لشيعتهم .

ويندفع هذا الاعتراض : بأنّ الروايات لا إشكال في ظهورها في الاتّجاه إلى عنوان الناصب المأخوذ في ألسنتهم عليهم السلام ، وتوسعته إمّا تنزيلاً ، أو اصطلاحاً ، فتكون لها حكومة على الأدلّة التي أُخذت في موضوعها عنوان الناصب .

فالتحقيق في ردِّ هذه الروايات ـ مضافاً إلى ضعف السند في كلّها أو جلّها ـ ما تقدّم من مناقشةٍ للروايات السابقة .

(١) إذا لم تكن له حالة سابقة ولو بالتبعية فهذا واضح ، فإنّه تجري فيه أصالة الطهارة ؛ لتعذّر إحراز موضوع النجاسة بالاستصحاب ؛ لأنّ موضوعها ليس مجرّد عدم الإسلام ليدّعىٰ استصحابه ولو بنحو العدم الأزلي ، بل الكفر ، وهو : إمّا أمر وجوديّ في مقابل الإسلام ، أو عدم خاصّ بنحو العدم الملحوظ في تقابل العدم والملكة ، ومثل ذلك لا يمكن إثباته بمجرّد استصحاب العدم البحت ، كما هو واضح . بل قد يجري الاستصحاب النافي للموضوع .

إلّا أنّ ذلك كلّه لا يجوّز ترتيب الأحكام المعلّقة في لسان أدلّتها على عنوان الإسلام ؛ لعدم إحرازه ، أو إحراز عدمه البحت بالاستصحاب الذي يترتّب عليه نفي تلك الآثار وإن لم تثبت به النجاسة .

وأمّا إذا كان مسلماً بالتبعية فقد يقال بجريان الاستصحاب المثبت لإسلامه : إمّا بتقريب إجراء الاستصحاب في نفس الإسلام .

وإمّا بدعوى : أنّ المستفاد من مثل رواية محمد بن مسلم المتقدّمة[١] ـ بعد حملها على من كان ناشئاً في الإسلام حدوثاً ـ أنّ الكفر منوط بالجحود، وأنّ الإسلام منوط بعدمه، فيكون موضوع الحكم بالإسلام مركّباً من كونه ناشئاً في الإسلام وعدم جحوده.

والجزء الأوّل محرز وجداناً بحسب الفرض، والثاني محرز بالاستصحاب، فيحكم بإسلامه.

أمّا التقريب الأوّل فيرد عليه : أنّ الإسلام المتيقّن حدوثاً إسلام تنزيلي، وهو مقطوع الارتفاع، وما هو المشكوك بقاءً لايقين بحدوثه.

وأمّا التقريب الثاني فهو مبنيّ على استفادة ما ذكرناه من كون الحكم بالإسلام في حقّ الناشئ في ظلّه لا يتوقّف على أكثر من أمرٍ عدمي.

وقد يستدلّ على ذلك : تارةً بالسيرة على عدم مطالبة أولاد المسلمين بالشهادتين.

وأُخرى برواية زرارة المتقدّمة : «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»[٢].

وثالثةً برواية محمد بن مسلم التي أشرنا إليها آنفاً، إذ قال في حقّ الشاكّ في النبيّ والله : «إنّما يكفر إذا جحد».

أمّا السيرة فهي ممنوعة؛ لأنّ الواضح منها عدم الإلزام بالتلفّظ بالشهادتين. وهذا كما يلائم المدّعىٰ المذكور يلائم الاكتفاء بمطلق إبراز التصديق بالرسالة ولو بظهور الحال، وهو أمر ثابت غالباً في أولاد المسلمين، فلا يمكن الاستدلال

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٥٦، الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٣٢، الباب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٨.

بها على كفاية الأمر العدميّ في الإسلام.

وأمّا رواية زرارة فهي ـ مضافاً إلى ضعف سندها بمحمد بن سنان ـ مطلقة من حيث كون المجهول غير المجحود، من قبيل النبوّة والتوحيد، أو من الأحكام، فتعارض ما دلّ على دخل التصديق بالنبوّة والتوحيد في الإسلام، الشامل بإطلاقه لأولاد المسلمين أيضاً، ومثل هذا الاعتراض لا يتّجه على رواية محمد ابن مسلم؛ لأنّها واردة في مورد كون المجهول من أصول الدين، فتكون أخصّ مطلقاً من الدليل المعارض. وهي سليمة السند بناءً على وثاقة خلف بن حمّاد ـ الواقع في طريقها ـ بإرجاعه إلى خلف بن حمّاد بن ناشر، المشهور بوثاقته من النجاشي[1]، فلاحظ.

وأمّا إذا كان كافراً بالتبعية فقد يستدلّ على نجاسته بوجهين:

أحدهما: الاستصحاب الموضوعي، أي استصحاب كفره المقتضي لنجاسته، بناءً على نجاسة الكافر: إمّا بتقريب استصحاب الكفر الثابت حدوثاً بلحاظ التبعية. أو بدعوى: أنّ ابن الكافر يناط كفره شرعاً بمجرّد عدم إظهار الشهادتين، فمع الشكّ يجري استصحاب العدم لإثبات الحكم بكفره شرعاً.

أمّا الأوّل فيرد عليه ما أشرنا إليه، من أنّ الوجود التنزيلي للكفر معلوم الارتفاع، والوجود الحقيقيّ مشكوك الحدوث.

وأمّا الثاني ففيه: أنّ الكفر الحقيقيّ ليس مجرّد عدم بحتٍ، بل هو عدم متضمّنٍ للقابلية والملكة، كالعمىٰ بالنسبة إلى البصر، فكلّما لا يثبت العمىٰ باستصحاب العدم البحت للبصر كذلك لا يثبت الكفر باستصحاب العدم المذكور، ولم يثبت أنّ الشارع حكم بالكفر تعبّداً على موضوعٍ عدميٍّ؛ لنحرز باستصحاب

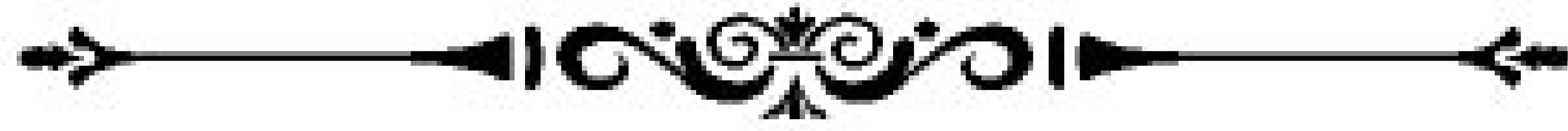
(١) رجال النجاشي: ١٥٢، الرقم ٣٩٩.

ذلك العدم موضوع هذا الكفر الحكمي.

والوجه الآخر: الاستصحاب الحكميّ، أي استصحاب نجاسة ولد الكافر الثابتة حال صغره؛ لانحفاظ الموضوع العرفيّ للنجاسة.

وهذا الاستصحاب إنّما يجري فيما إذا لم يكن بالإمكان نفي موضوع النجاسة بالاستصحاب، وإلّا كان حاكماً عليه.

وذلك بأن يقال: إنّ الكفر إمّا أمر وجوديّ، أو أمر عدميّ متضمّن لمعنىً ثبوتيٍّ كالعمىٰ، وعلى كلا التقديرين يجري استصحاب عدمه. ويترتّب على ذلك نفي النجاسة؛ لأنّ أحد موضوعي النجاسة ـ وهو الولد الصغير للكافر ـ منتفٍ وجداناً، والموضوع الآخر ـ وهو الكافر ـ منفيّ بالاستصحاب، فلا مجال لإجراء استصحاب النجاسة.



النجاسات

٩

# الخمر

- الدليل على نجاسة الخمر.
- الكلام في غير الخمر من المسكرات.
- الكلام في العصير المغليّ.

التاسع : الخمر (١).

---

[الدليل على نجاسة الخمر :]

(١) لا شبهة في أنّ المعروف بين فقهائنا ـ بل فقهاء المسلمين عموماً ـ نجاسة الخمر. وقد استدلّ على ذلك بالإجماع، والكتاب، والسنّة.

أمّا الإجماع فقد استدلّ به جملة الفقهاء. ولعلّ أوّلهم ابن زهرة في الغُنية[١]، وتبعه ابن إدريس[٢]، وشاع الاستدلال به بعد ذلك في كلمات طبقات : المحقّق، والعلّامة، والشهيد، والمتأخّرين.

والأصل في دعوى الإجماع كلام للسيّد المرتضى، وآخر للشيخ رحمهما الله.

فلقد قال المرتضى في كتاب الناصريات : والخمر نجس، وكذلك كلّ شرابٍ يسكر كثيره. ولا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر، إلّا ما يحكىٰ عن

---

(١) غنية النزوع : ٤١، ولكن فيه : نفي الخلاف.

(٢) السرائر ١ : ١٧٨.

شذاذٍ لا اعتبار بقولهم. والذي يدلّ على نجاستها قوله تعالى: ﴿ إنّما الخمر والميسر... الآية ﴾[١].

وقال الشيخ الطوسيّ في المبسوط: «والخمر نجسة بلا خلاف، وكلّ مسكرٍ عندنا حكمه حكم الخمر»[٢].

وأمّا ادّعاء الإجماع عند المتأخّرين فإنّه يرجع إلى مثل هاتين الشهادتين، وقد ذكرنا مراراً: أنّ الإجماع أمارة عقلائية بحساب الاحتمال، فلابدّ من ملاحظة ما يتدخّل في الكشف عن الحكم الواقعيّ إثباتاً ونفياً؛ ليقدّر مدى إمكان حصول الاطمئنان على أساس الإجماع المذكور. وبهذا الصدد نستعرض عدّة نقاط:

النقطة الأُولى: في مدارك الإجماع ومناقشتها.

وتوضيح ذلك: أنّه إمّا أن يدّعىٰ إحراز المذكور بالإجماع بالوجدان، أو يدّعى ثبوته بالنقل.

فإن كان الأوّل ـ كما يظهر من كلام الشيخ صاحب الجواهر[٣] ﷺ ـ فالجواب: أنّ هذا الوجدان غير موجود، لا عندنا فحسب، بل حتّى عند من استدلّ بالإجماع ممّن هو قبل صاحب الجواهر، وأقرب بمئات السنين إلى عصر الفقهاء الأقدمين، الذين هم المعيار في قيمة الإجماع وكاشفيته.

فهذا هو العلّامة الحلّيّ، الذي استدلّ بالإجماع يقول في المختلف: «الخمر، وكل مسكرٍ، والفقّاع، والعصير إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار، أو من

---

(١) الناصريات: ٩٥ ـ ٩٦، المسألة ١٦.

(٢) المبسوط في فقه الإمامية ١: ٣٦.

(٣) جواهر الكلام ٦: ٣.

نفسه نجس، ذهب إلى ذلك أكثر علمائنا، كالشيخ المفيد، والشيخ أبي جعفر، والسيّد المرتضى، وأبي الصلاح، وسلّار، وابن إدريس. وقال أبو علي ابن أبي عقيل: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما؛ لأنّ الله إنّما حرّمهما تعبّداً لا لأنّهما نجسان. وقال أبو جعفر ابن بابويه: لا بأس بالصلاة في ثوبٍ أصابه خمر.

لنا أوّلاً: الإجماع على ذلك. فإنّ السيّد المرتضىٰ قال: لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر إلّا ما يحكى عن شذاذ. وقال الشيخ: الخمر نجس بلا خلاف. وقول السيّد المرتضى والشيخ حجّة في ذلك، فإنّه إجماع منقول بقولهما وهما صادقان، فيغلب على الظنّ ثبوته، والإجماع كما يكون حجّةً إذا نقل متواتراً فكذا إذا نقل آحاداً»[1].

وهذا الكلام ـ كما ترى ـ يدلّ على أنّ العلّامة مع سعة اطّلاعه وشموله الفقهيّ لم يحصل لديه إحراز مباشر للإجماع، ولا نقل مستفيض له، وإنّما اعتمد على نقله بأخبار الآحاد الثقات.

وليس مراد العلّامة بالإجماع الذي لم يدّعِ إحرازه مباشرةً الإجماع المطلق؛ ليقال: بأنّ ذلك لا يضرّ بكون مرتبةٍ معتدٍّ بها من الإجماع محصّلة؛ لأنّ وجود الاختلاف الجزئيّ لا يضرّ بتحصيل المقدار الحجّة من الإجماع؛ وذلك لأنّ الإجماع الذي نقله عن السيّد إجماع مقرون بشيءٍ من الخلاف أيضاً، وليس إجماعاً مطلقاً، ومع هذا عوّل في إثبات هذا المعنى من الإجماع على أخبار الآحاد.

وهذا المحقّق أُستاذ العلّامة يقول في المعتبر: «الخمر نجسة العين. وقال

(١) مختلف الشيعة ١: ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

محمد ابن بابويه، وابن أبي عقيل منّا: ليست نجسةً، وتصحّ الصلاة مع حصولها في الثوب، وإن كانت محرّمة. ثمّ إنّ الأخبار المشار إليها من الطرفين ضعيفة، والاستدلال بالآية فيه إشكالات. لكن مع اختلاف الأصحاب والأحاديث يؤخذ بالأحوط في الدين»[1].

وهكذا نجد أنّ المحقّق أيضاً لم يَتَبَنَّ دعوىٰ الإجماع، وإنّما التجأ إلى الاحتياط في الدين بعد الاعتراف بوجود الاختلاف.

وإن كان المدّعى ثبوت الإجماع بالنقل فلابدّ أن يكون النقل واصلاً إلى درجة الاستفاضة بنحوٍ يوجب الاطمئنان، وإلّا دخل في الإجماع المنقول الذي لا نقول بحجّيّته، خصوصاً مع وجود نحوٍ من الوهن في دعوى السيد والشيخ. أمّا السيّد فلأنّ مسلكه في دعوى الإجماع ـ الذي يؤدّي به إلى دعواه على فتاوىٰ يكاد أن يتفرّد بها ـ يزيل الوثوق بظاهر كلامه عند ادّعاء الإجماع.

وأمّا الشيخ فقوله: «بلا خلافٍ» مبنيّ على ضربٍ من التسامح، إذ كيف يخفىٰ عليه خلاف مثل الصدوق الذي هو على رأس مدرسةٍ فقهيةٍ كبيرةٍ؟!

النقطة الثانية: في إثبات وجود الخلاف. وقد أشرنا مراراً إلى أنّ الجانب الكيفيّ مهمّ في تقييم الخلاف المضرّ بانعقاد الإجماع، وليست الأهمّية للجانب الكمّيّ فقط؛ لأنّ دلالة الإجماع على الحكم ليست تعبّديةً، وانّما هي على أساس تجميع القرائن التي تقتضي كشفه عن ارتكازٍ مسلّم، وتَلَقٍّ واضحٍ للحكم من أيدي الأئمّة والرواة. فاذا وجد مخالفون قلائل فلابدّ أن تدرس نوعيّتهم، فإذا كانوا من القدماء الواقعين في خطّ التسلسل العلميّ، والمتفاعلين درساً وتدريساً وأخذاً وإعطاءً مع الوسط الفقهيّ الإماميّ عموماً كان خلافهم مضرّاً، أو مساعداً على

(١) المعتبر ١: ٤٢٢ و ٤٢٣ و ٤٢٤.

الإضرار بكشف الإجماع؛ لأنّ ما يترقّب أن يكشف عنه من ارتكاز وتَلَقٍّ مسلَّمٍ إنّما يفترض في ذلك الوسط، وأمّا إذا كانوا بعيدين عن ذلك الوسط غير متغلغلين فيه بتلك الدرجة فلا تكون لخلافهم قيمة معتد بها. وفي هذا الضوء ندرس مدى وجود الخلاف، مع الالتفات إلى نوعية المخالفين.

إنّ الخلاف قد نسب إلى الصدوق ووالده، وهما من كبار الوسط الفقهيّ الإماميّ في قم، وإلى ابن أبي عقيل والجعفي، وهما من شيوخ أصحابنا في العراق، وكلّهم من المقاربين لعصر الأئمّة، أو المعاصرين لمقدارٍ منه.

أمّا الصدوق رحمه الله فهناك مدركان لإفتائه بالطهارة:

أحدهما: في المُقنِع في باب شارب الخمر والغناء، إذ يقول: «ولا تجالس شارب الخمر، ولا تأكل على مائدةٍ يشرب عليها خمر، ولا تصلِّ في بيتٍ فيه خمر محصور في آنية. وقد روي فيه رخصة. ولا بأس أن تصلّي في ثوبٍ أصابه خمر؛ لأنّ الله حرّم شربها، ولم يحرّم الصلاة في ثوبٍ أصابته»[1].

والآخر: في الفقيه، وذلك في موضعين:

الأوّل: مانقله من الرواية الدالّة على جواز الصلاة في الثوب الملاقي للخمر، بدون إشارةٍ إلى معارضٍ لها، وذلك في باب ما يصلّى فيه، إذ ورد في هذا الباب قوله: وسئل أبو جعفر، وأبو عبد الله: أنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر، وودك الخنزير عند حاكتها، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقال: «نعم لا بأس، إنّما حرّم الله أكله وشربه، ولم يحرّم لبسه ومسَّه والصلاة فيه»[2].

فإذا ضمّ إلى ذلك تعهّده في مقدمة الفقيه، بأن لا يذكر إلّا الروايات التي

---

(١) المقنع: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٤٨، الحديث ٧٥١.

يفتي على طبقها تمّ الاستشهاد، وإن كان الإفتاء على طبق هذه الرواية غريباً؛ لاقتضائها طهارة ودك الخنزير أيضاً.

الثاني: في باب ما ينجّس الثوب والجسد، قال: «ولا بأس بالصلاة في ثوبٍ أصابه الخمر؛ لأنّ الله ـ عزّوجلّ ـ حرّم شربها ولم يحرّم الصلاة في ثوبٍ أصابته، فأمّا في بيتٍ فيه خمر فلا تجوز الصلاة فيه»[١].

وهذه العبارة واضحة الدلالة في الطهارة، خصوصاً بلحاظ التعليل بحصر المحذور في الحرمة.

وهناك عبائر للصدوق ربّما يستظهر منها فتواه بالنجاسة:

منها: ما في المقنع، في باب ما يصلّى فيه وما لا يصلّى، قال: «لا يجوز أن يصلّىٰ في بيتٍ فيه خمر محصور في آنية. وروي أنّه يجوز. وإيّاك أن تصلّي في ثوبٍ أصابه خمر»[٢].

إلّا أنّ هذا لا ينبغي جعله معارضاً لِمَا تقدّم؛ لأنّ الصدوق من شأنه في المقنع الإفتاء بمضامين الروايات وعلى أُسلوبها، فلو ورد نهي عن شيءٍ وترخيص فيه في روايتين أفتى بالنهي وأفتى بالترخيص معاً، وينتزع من مجموع الفتويين الحكم بالكراهة، كما هو الحال في الروايات. وهذا يظهر لمن يلاحظ كتاب المقنع.

ومنها: ما في الفقيه في باب أحكام المياه، قال: «إن وقع في البئر بعير أو صبّ فيها خمر فانزح الماء كلّه»[٣].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٧٤، ذيل الحديث ١٦٧.

(٢) المقنع: ٨١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ١٧، ذيل الحديث ٢٢.

وقال عليه‌السلام : «إن وقع في البئر قطرة دمٍ أو خمر أو ميتة أو لحم خنزيرٍ فانزح منها عشرين دلواً»(١).

ومنها : ما في الفقيه في باب المياه : «وإن قطر خمر أو نبيذ في عجينٍ فقد فسد، فلا بأس ببيعه من اليهود والنصارىٰ بعد أن يبيَّن لهم، والفقّاع مثل ذلك»(٢).

والإنصاف : عدم صلاحية هذه العبائر للمعارضة مع صريح ما تقدم، فيحتمل حمل النزح على التعبّد أو التنزيه، وحمل الفساد على حرمة الأكل. وعلى أيّ حالٍ فالظاهر من مجموع كلمات الصدوق الإفتاء بالطهارة، وإن كان في النفس من واقعية هذا الظهور شيء.

وأمّا والد الصدوق فقد نُسِبَ إليه القول بالطهارة، ولعلّ الأصل في هذه النسبة شهادة ابن إدريس في السرائر، إذ قال : «والخمر نجس بلا خلاف، ولا تجوز الصلاة في ثوبٍ ولا بدنٍ أصابه منها قليل أو كثير إلّا بعد إزالتها، مع العلم بها. وقد ذهب بعض أصحابنا في كتابٍ له ـ وهو ابن بابويه ـ إلى أنّ الصلاة تجوز في ثوبٍ أصابه الخمر، قال : لأنّ الله حرّم شربها، ولم يحرّم الصلاة في ثوب أصابته، معتمداً على خبرٍ روي، وهذا اعتماد منه على أخبار آحادٍ لا توجب علماً ولا عملاً، وهو مخالف للإجماع من المسلمين ـ فضلاً عن الطائفة ـ من : أنّ الخمر نجسة. وقد أجمع أصحابنا على أنّ الصلاة لا تجوز في ثوبٍ أصابته نجاسة إلّا بعد إزالتها»(٣).

---

(١) المقنع : ٣٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ١ : ١٩، ذيل الحديث ٢٥.

(٣) السرائر ١ : ١٧٨ ـ ١٧٩.

وهذا مبنيّ على حمل عنوان ابن بابويه على الأب باعتباره الأقرب إلى بابويه، ولكن من المحتمل إرادة الصدوق به؛ لأنّ العبارة التي نسبها إليه متّحدة مع عبارة الصدوق المتقدّمة. وقد يؤيّد ذلك حصر المخالفين في بعض كلمات الأصحاب بالثلاثة: الصدوق، والجعفي، وابن أبي عقيل.

وقد نقل خلاف بعض هؤلاء العلّامة في المختلف، حيث قال: «وقال أبو عليٍّ ابن أبي عقيل: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما؛ لأنّ الله إنّما حرّمهما تعبّداً، لا لأنّهما نجسان»[1].

ونقل الشهيد في الذكرى[2] خلاف الصدوق والجعفي والحسن. ولعلّ كلام المحقّق المتقدّم[3] نقله مشعر بوجود اختلافٍ أوسع في المسألة، فلاحظ.

النقطة الثالثة: أنّنا نستدلّ بالإجماع على الأغلب باعتبار كشفه بصورةٍ متسلسلةٍ عن وضوح الحكم المجمع عليه بين الأصحاب في زمن الأئمّة عليهم السلام، بينما توجد بعض الروايات تدلّ على أنّ المسألة كانت خلافيةً بينهم، فيستكشف أنّ الارتكاز تكوَّن أخيراً على أساس استنباط الفقهاء.

ففي رواية خَيْرَانَ الخادم: أنّه كتب إلى الرجل يسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير يصلّى فيه أم لا؟ فإنّ أصحابنا اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلِّ فيه، فإنّ الله إنّما حرّم شربها. وقال بعضهم: لا تصلّ فيه، فكتب عليه السلام: «لا تصلِّ فيه، فإنّه رجس»[4].

---

(١) مختلف الشيعة ١: ٤٦٩.

(٢) ذكرى الشيعة ١: ١١٤.

(٣) تقدّم في الصفحة ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٩، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

والرواية وإن كانت غير صحيحة السند إلّا أنّه يحتمل صدورها، وبقدر الاحتمال الوجدانيّ لصدورها تكون عاملاً مضادّاً للكاشفية التكوينية للإجماع. إلّا أنّ ممّا يوهن أمر الرواية عطف لحم الخنزير على الخمر أيضاً.

وهناك رواية أُخرى لكليب بن معاوية، قال: كان أبو بصير وأصحابه يشربون النبيذ يكسرونه بالماء، فحدّثت أبا عبد الله عليه السلام، فقال لي: «وكيف صار الماء يحلّ المسكر؟! مُرْهُم لا يشربون منه قليلاً ولا كثيراً»، ففعلت، فأمسكوا عن شربه، فاجتمعنا عند أبي عبد الله عليه السلام، فقال له أبو بصير: إنّ ذا جاءنا عنك بكذا وكذا، فقال: «صدق يا أبا محمد، إنّ الماء لا يحلّ المسكر، فلا تشربوا منه قليلاً ولا كثيراً»[1].

ومن المعلوم أنّه لو كان المرتكز في ذهنهم النجاسة لكان من البعيد أن يتوهّموا كسر محذور النجاسة بالماء؛ لأنّ من الواضح أنّ النجس إذا زيد ماءً تنجّس ما يلقى فيه ولا يطهر، وإنّما ينشأ هذا التوهّم عند قصر النظر على محذور الحرمة، فيكشف عن عدم ارتكاز النجاسة في ذهن ثلّةٍ من فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام. والرواية وإن وردت في النبيذ المسكر إلّا أنّه تنفع للغرض المطلوب على أيّ حال.

النقطة الرابعة: أنّ من المحتمل مدركية الإجماع واستناده إلى الوجوه الصناعية. وهذا الاحتمال هنا أوجه منه في مسألة نجاسة الكافر؛ لأنّ افتراض عدم اعتقاد ثلّةٍ من الأصحاب في المقام بالجمع العرفيّ، وبصلاحية أخبار النجاسة للحمل على التنزّه أقرب من افتراض مثل ذلك في تلك المسألة. وكلّما كان الوجه الصناعيّ للفتوى المجمع عليها أقرب إلى الوجاهة كان احتمال

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤١، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

المدركية أكبر.

وقد تقدّم في مسألة نجاسة الكافر[1]: نقل نصٍّ عن الشيخ الطوسيّ يبرّر به الفتوى بتقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة بوجوهٍ اجتهادية، دون أن يستعين في طرح روايات الطهارة بدعوى الشذوذ، أو مخالفة الضرورة، ونحو ذلك.

النقطة الخامسة: أنّ روايات الطهارة إذا لوحظت بقدر كشفها الاحتماليّ التكويني ـ بقطع النظر عن حجّيّتها التعبّدية ـ تشكّل أمارةً احتماليةً توهن الإجماع، وأماريّتها أقوى من أماريّة روايات الطهارة في مسألة نجاسة الكافر؛ لأنّنا ذكرنا هناك: أنّ الرأي السائد بين علماء المسلمين من السنّة في عصر الأئمّة عليهم السلام كان هو طهارة الكافر. وفي مثل ذلك يحصل ظنّ قويّ بصدور رواياتٍ تدلّ على الطهارة على أيّ حالٍ: إمّا جدّاً أو تقيّةً، وهذا يعني أنّ صدور روايات الطهارة على فرض النجاسة ليس بأبعد من فرض صدورها على فرض الطهارة؛ لأنّ دوافع التقية متوفّرة.

وهذا الكلام لو تمّ هناك لا يأتي في هذه المسألة؛ لأنّ المشهور بين فقهاء السنّة في عصر الأئمّة عليهم السلام هو الفتوى بالنجاسة، فيكون صدور روايات الطهارة على فرض عدم الطهارة واقعاً في غاية البعد، وهذا يقوّي أماريّتها الوجدانية على ما ينافي الإجماع، خصوصاً مع وثاقة الرواة ومعروفيتهم.

ولا يبعد ـ مع أخذ مجموع هذه النقاط الخمس بعين الاعتبار ـ سقوط الإجماع في هذه المسألة عن الصلاحية لإيجاد اليقين، أو الاطمئنان الشخصيّ بالحكم الشرعي.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٣٥٤.

وأمّا الكتاب الكريم فقد استدلّ منه بالآية الكريمة ﴿ إنّما الخمرُ والميسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رِجْسٌ من عملِ الشيطانِ فاجتنبوه ﴾.

بدعوى: أنّ كلمة «رجس» تدلّ على النجاسة، ولو من ناحية دعوى الشيخ الطوسيّ الإجماع على كون الرجس بمعنى النجس[١].

ويمكن أن يورد على هذا الاستدلال بالوجوه الآتية:

أوّلاً: أنّه عَطَفَ على الخمر الميسر بمعنى القمار، وهو عمل لا تعقل نجاسته، فلابدّ أن يراد بالرجس معنىً يناسب جعله وصفاً للعين والعمل معاً، وهو الحزازة والخباثة.

ويمكن أن يقال: إنّ الميسر يطلق على ما يلعب به، وقد جاءت عدّة رواياتٍ تفسّر الآية بذلك.

ففي رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وآله ﴿ إنّما الخمرُ والميسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رجسٌ من عملِ الشيطانِ فاجتنبوه ﴾ قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: كلّما تُقُومِرَ به، حتّىٰ الكِعاب والجوز. قيل: فما الأنصاب؟ قال: ما ذبحوا لآلهتهم. قيل: فما الأزلام؟ قال: قداحهم التي يستقسمون بها[٢]. ومثلها رواية العياشيّ في تفسيره[٣].

وثانياً: أنّ الرجس لم يحمل على نفس الخمر والميسر والأنصاب والأزلام بقرينة قوله: ﴿ من عمل الشيطان ﴾، بل ما حمل عليه الرجس إنّما هو عمل من

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١٦٥، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) تفسير العيّاشي ١: ١٠٥ ـ ١٠٦، الحديث ٣١١. وعنه في وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٥، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

الأعمال، فلابدّ من تقدير الشرب واللعب ونحو ذلك.

ويمكن أن يقال: إنّه لم ينظر إلى هذه الأعيان من الخمر والميسر بما هي أعيان، بل بما هي أشياء مصنوعة، وبهذا عبّر عنها بالعمل. فكأنّ المقصود بيان أن فكرة إيجاد الخمر والميسر فكرة شيطانية، فنفس الخمر من عمل الشيطان وصنعه، ولا حاجة إلى تقدير، ومعه يكون الرجس محمولاً على نفس الخمر.

وثالثاً: أنّ كلمة «رجس» لم يثبت وضعها لخصوص النجس الاعتباري، أو انصرافها إلى ذلك في عصر نزول الآية، وإنّما هي بمعنى الحزازة والاستخباث، وهذا المفهوم كما له فرد اعتباريّ وهو النجاسة الشرعية له أفراد معنوية أيضاً. ولا معنى للتمسّك بإطلاقه لإثبات تمام تلك الأفراد؛ لأنّه وقع محمولاً في القضية، والإطلاق للأفراد إنّما يتمّ في جانب الموضوع.

ورابعاً: يوجد في الآية الكريمة ما يكون عدم نجاسته من الواضحات كالميسر والأزلام، حتّى بعد حملها على ما يلعب به وعلى القِداح.

وأمّا السنّة فالكلام فيها يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على النجاسة، وهي عديدة:

منها: رواية يونس، عن بعض من رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه، وإن صلّيت فيه فأعِدْ صلاتك»[1].

وهذه الرواية تدلّ على النجاسة؛ بلحاظ الأمر بالغسل الظاهر في النجاسة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٩، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

كما مرّ ملاكه[١]. وبلحاظ الأمر بالإعادة، فإنّ ظاهره فرض الصلاة في الثوب الذي أصابه الخمر، لا في الخمر، وهذا يعني مانعية الثوب عن الصلاة ولو مع زوال عين الخمر. والمنصرف ارتكازاً من ذلك كون المانعية بملاك النجاسة، إلّا أنّ الرواية ضعيفة سنداً بالإرسال.

ومنها: رواية زكريّا بن آدم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمرٍ أو نبيذٍ مسكرٍ قطرت في قدرٍ فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: «يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمّة، أو الكلب، واللحم اغسله وكُلْه». قلت: فإنّه قطر فيه الدم، قال: «الدم تأكله النار إن شاء الله». قلت: فخمر أو نبيذ قطر في عجينٍ أو دم؟ قال: فقال: «فسد»، قلت: أبيعه من اليهوديّ والنصارى وأبيّن لهم؟ قال: «نعم، فإنّهم يستحلّون شربه»، قلت: والفقّاع هو بتلك المنزلة إذا قطر في شيءٍ من ذلك؟ قال: فقال: «أكره أنا أن آكله إذا قطر في شيءٍ من طعامي»[٢].

وتقريب الاستدلال بها: إمّا بلحاظ الأمر بإراقة المرق الذي قطرت فيه قطرة خمرٍ أو نبيذ، بدعوى: أنّ المحذور لو كان منحصراً بالحرمة لحصل الاستهلاك ولارتفعت الحرمة، أو بلحاظ الأمر بغسل اللحم الدالّ على النجاسة كما تقدّم ملاكه، أو بلحاظ الحكم بفساد العجين الذي قطرت فيه قطرة مسكر، بدعوى ظهور الفساد في النجاسة.

والمهمّ هو الوسط من هذه التقريبات.

أمّا الأوّل فيمكن التأمّل فيه بأنّه موقوف على فرض ارتكازية زوال محذور حرمة الخمر بالاستهلاك، مع أنّ ارتكاز ذلك في أذهان

---

(١) راجع الصفحة ١٩١.

(٢) المصدر السابق: ٤٧٠، الحديث ٨.

المتشرّعة غير معلوم، مع ما يلاحظ من شدّة اهتمام الشارع بلزوم التجنّب عن المسكر.

فلعل الأمر بالإراقة كان بلحاظ عدم كفاية الاستهلاك في رفع محذور الحرمة في مقابل الدم الذي حكم فيه بكفاية ذلك بقوله: «الدم تأكله النار». وكما يكون النظر في هذه الجملة إلى محذور الحرمة فقط كذلك في الجملة الأُولى.

وأمّا الثالث فهو لا يخلو عن تهافتٍ مع ما سبق، إذ فرض أنّ قطرة الدم تفسد العجين، بينما لم تكن تفسد المرق في ما تقدم، بلحاظ أنّ النار تأكل الدم. وعلى أيّ حالٍ لا يتعيّن حمل الفساد على النجاسة؛ لإمكان أن يكون بلحاظ الحرمة وعدم كفاية الاستهلاك في زوال الحرمة، وطروء حرمة الأكل على شيءٍ مُعَدٍّ للأكل فساد له.

وأمّا سند الرواية فضعيف؛ لأنّ الراوي عن زكريا بن آدم في نقل الشيخ: هو الحسن بن مبارك[1]، وفي نقل الكليني: الحسين بن مبارك[2]. والأوّل غير معروفٍ بنحوٍ يظنّ رجوعه إلى الثاني. والثاني غير موثّق.

ومنها: رواية عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الدَنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ، أو ماء، أو كامخ، أو زيتون؟ قال: «إذا غسّل فلا بأس». وقال في قدحٍ أو إناءٍ يشرب فيه الخمر؟ قال: «تغسله ثلاث مرّات». وسئل: أيجزيه أن يصبّ فيه الماء؟ قال: «لا يجزيه حتّى يدلكه

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٧٩، الحديث ٨٢٠.

(٢) هذا بحسب نقل وسائل الشيعة ولكن في الكافي ٦: ٤٢٢، الحديث ١، «الحسن بن مبارك» كما نبّه به المحشّي في وسائل الشيعة.

بيده ويغسله ثلاث مرّات»[١].

ودلالة الرواية على النجاسة تامّة بلحاظ الأمر بالغسل، وتعليق نفي البأس عليه، ووضوح كون الغسل مقصوداً بعنوانه كما هو ظاهره، لا لأجل الإزالة بقرينة الأمر بتثليث الغسلات مع الدلك. والسند تامّ أيضاً.

ومنها: رواية الكليني، عن محمد بن يحيىٰ، عن بعض أصحابنا، عن أبي جميل البصري، عن يونس بن عبد الرحمان، عن هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقّاع؟ فقال: «لا تشربه فإنّه خمر مجهول، فإذا أصاب ثوبك فاغسله»[٢].

والأمر بالغسل ظاهر في النجاسة بالملاكات المتقدّمة، وهو تفريع على خمرية الفقّاع، فيكون ظاهراً في نجاسة كلّ خمر، فالدلالة تامّة.

وأمّا السند فطريق الكلينيّ المذكور فيه إرسال، والشيخ الطوسيّ نقله بلا إرسال[٣]، مع أنّ صاحب الوسائل رحمه الله لم يُشِرْ إلى هذا الفرق بين الطريقين في الموضع الأوّل، وهناك نقطة ضعفٍ مشتركة بين الطريقين، وهي ورود أبي جميلة أو أبي جميلٍ في السند، فالرواية ساقطة سنداً.

ومنها: نفس رواية عمّار السابقة، بلحاظ زيادةٍ جاءت في طريق الشيخ ولم ينقلها الكليني، وهذه الزيادة بنفسها تدلّ على النجاسة، وهي: أنّه سأله عن

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١، وفيه: «أو ماء كامخ».

(٢) الكافي ٦: ٤٢٣، وفيه «أبي جميلة». وسائل الشيعة ٣: ٤٦٩، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٨٢، الحديث ٨٢٨.

الإناء يشرب فيه النبيذ، فقال: «تغسله سبع مرّات، وكذلك الكلب»[١].

والأمر بالغسل سبعاً وإن كان لابدّ من حمله على الاستحباب، لكفاية الثلاث في التطهير من الخمر، وعدم تقبّل الارتكاز احتمال أشدّية النبيذ من الخمر، ولكنّه على أيّ حالٍ يستأنس به للحكم بالنجاسة؛ لأنّ النجاسات الخفيفة لم يرد بشأنها الأمر بالغسل سبعاً ولو استحباباً؛ فما يرد فيه ذلك يفهم كونه نجاسةً حقيقيةً لا تنزيهية، وإن كان تسبيع الغسل تنزيهياً.

ومنها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصلِّ في بيت فيه خمر ولا مسكر؛ لأنّ الملائكة لا تدخله. ولا تصلِّ في ثوبٍ قد أصابه خمر أو مسكر حتّى تغسله»[٢].

وهي تدلّ على النجاسة أوّلاً: بلحاظ النهي عن الصلاة في ثوبٍ أصابه خمر، فإنّ إطلاقه لفرض عدم بقاء عين الخمر يدل عرفاً على كون المانعية بسبب النجاسة، لا بسبب عين الخمر بعنوانه.

وثانياً: بلحاظ جعل الغاية للنهي، الغسل، فإنّ ذلك يؤكّد كون أساس المانعية هو النجاسة؛ لظهور مادّة الغسل في كونها تنظيفاً وإزالةً للقذر.

وقد يستشكل بناءً على كون النهي الأوّل في الرواية تنزيهياً ولو بمناسبة نوع التعليل، فإنّ ذلك يوجب ـ سياقياً ـ ثلم ظهور النهي الثاني في الإلزام.

وأمّا من ناحية السند فالرواية صحيحة، ولو بلحاظ سندها في التهذيب على الأقل إن لم يتمّ سندها في الاستبصار.

---

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١١٦، الحديث ٥٠٢. وعنه في وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٦، الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

ومنها: صحيحة الحلبيّ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواءٍ عُجِنَ بالخمر، فقال: «لا والله ما أحبّ أن أنظر إليه، فكيف أتداوىٰ به؟! إنّه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير، وترون أُناساً يتداوون به»[1].

والرواية تامّة سنداً. والاستدلال مبنيّ على التمسّك بإطلاق ما في الحديث من التنزيل، المقتضي لترتّب أحكام لحم الخنزير على الخمر.

ولحم الخنزير له حكمان:

أحدهما: ثابت بالضرورة من الدين، وهو الحرمة.

والآخر: ثابت بالضرورة من الفقه، وهو النجاسة. فيحكم على الخمر بالحرمة والنجاسة. وكون الملحوظ في السؤال جواز الاستعمال وحرمته لا يوجب هدم إطلاق التنزيل المؤكّد للحرمة بضمّ النجاسة إليها.

وهنا إشكال عامّ في التمسّك بإطلاقات أدلّة التنزيل في حالة وجود القدر المتيقّن من ناحية نفس الكلام، وحاصله: أنّ الإطلاق إن كان ناشئاً من مقدمات الحكمة المعروفة فلا يضرّ به وجود القدر المتيقّن، وأمّا إذا كان ناشئاً من نكتةٍ خاصّةٍ مبنيّةٍ على عدم وجود القدر المتيقّن من ناحية الكلام فينثلم بوجودها.

والإطلاق في دليل التنزيل ليس من قبيل الأوّل؛ لوضوح أنّ مقدمات الحكمة إنّما تجري دائماً في طرف الموضوع للقضية الحملية، لا في طرف محمولها، فإذا قيل: «الفقيه عالم» يثبت بمقدّمات الحكمة أنّ كلّ فقيهٍ عالم، لا أنّ الفقيه عالم بكلّ علم، بل يكفي أن يكون عالماً بعلمٍ واحد؛ لأنّ المحمول يلحظ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٥، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

بنحو صرف الوجود. وفي دليل التنزيل قد وقع التنزيل محمولاً فقيل مثلاً: «الخمر كلحم الخنزير»، أو «الطواف صلاة»، فيكفي صرف التنزيل ولو بلحاظ أثرٍ لإشباع حاجة القضية إلى محمول، فيثبت بالإطلاق أنّ كلّ طوافٍ صلاة، لا أنّ الطواف بمنزلة الصلاة في كلّ منازلها وشؤونها.

وإنّما ينعقد الإطلاق في دليل التنزيل بدلالة الاقتضاء العرفية في حالة عدم وجود قدرٍ متيقّنٍ في البين؛ لأنّ ظهور الكلام في إفادة أمرٍ عمليّ مع عدم التعيين، وعدم التعيين يوجب فهم الإطلاق. وأمّا مع وجود المتيقّن بقرينةٍ خاصّةٍ، أو بالانسياق الارتكازيّ لأثرٍ مخصوصٍ لأظهريّته ووضوحه فلا موجب للتمسّك بإطلاق دليل التنزيل لإثبات سائر الآثار.

والجواب على هذا الإشكال: أنّ العناية التي تصحّح جعل الطواف صلاةً ـ مثلاً ـ لها مراتب، وكلّما كان الطواف واجداً لمرتبةٍ أكبر من خصوصيّات الصلاة كانت العناية المذكورة أخفّ، وبهذه النكتة يثبت الإطلاق في أدلّة التنزيل، أو على الأقلّ في ما كان بلسان حمل المنزل عليه على المنزَّل، فتدبّر جيّداً.

ومنها: رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه‌السلام ـ في حديث النبيذ ـ قال: «ما يبلّ الميل ينجّس حبّاً من ماء، يقولها ثلاثاً»[1].

ولا شكّ في وضوح دلالتها، إلّا أنّها ساقطة سنداً؛ لوقوع إرسالٍ فيه قبل أبي بصير.

ومنها: رواية عمر بن حنظلة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: ما ترى في قدحٍ من مسكر يصبّ عليه الماء حتّى تذهب عاديته ويذهب سكره؟ فقال:

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٦. و ٢٥: ٣٤٤، الباب ٢٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

«لا والله، ولا قطرة قطرت في حبٍّ إلّا أُهريق ذلك الحبّ»[١].

والاستدلال بها: إن كان بلحاظ الأمر بالإراقة فهذا إنّما يدلّ على النجاسة في غير ما ينحصر عرفاً للانتفاع الملحوظ فيه بالأكل والشرب، كما في المقام. وإن كان بلحاظ أنّ المحذور لو كان منحصراً في الحرمة لَما وجد في مفروض الرواية ـ لأجل الاستهلاك ـ فقد تقدّم الإشكال على ذلك.

وأمّا سند الرواية فالإشكال فيه بلحاظ عمر بن حنظلة، الذي لم يشهد بتوثيقه صريحاً، إلّا أنّه يمكن توثيقه بما صحّ من رواية ابن أبي عمير عنه، أو بشهادة الإمام عليه السلام له بأنّه لا يكذب، في رواية رواها يزيد بن خليفة في مواقيت الصلاة[٢]، بعد ضمّ توثيق يزيد بن خليفة بما صحّ من رواية صفوان عنه إلى ذلك.

ومنها: رواية هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجلٍ اشتكىٰ عينيه فنُعت له بكحلٍ يعجن بالخمر. فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطرّاً فليكتحل به»[٣]. ويتمسّك بإطلاق التنزيل لإثبات النجاسة.

ولكن لا يبعد أن يكون النظر في الرواية إلى الحرمة فقط، بقرينة الترخيص في حال الاضطرار، مع أنّ النظر في المنع لو كان إلى النجاسة أيضاً لكان اللازم التنبيه على لزوم غسل الظاهر من الموضع، ويضاف إلى ذلك ضعف سند الرواية بيزيد بن إسحاق.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه، قال: سألته عن طعام يوضع على سفرةٍ أو خوانٍ قد أصابه الخمر أيؤكل عليه؟ قال: «إن كان الخوان يابساً

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤١، الباب ١٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ١٣٣، الباب ٥ من أبواب مواقيت الصلاة، الحديث ٦، و ١٥٦، الباب ١٠ من الأبواب، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٠، الباب ٢١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

فلا بأس»[١].

إذ يدَّعىٰ: أنّ التفصيل بين حالة الرطوبة وعدمها يوجب انسباق الذهن العرفيّ إلى محذور سراية النجاسة.

واحتمال أن يكون المحذور هو الحرمة التكليفية للأكل من سفرةٍ عليها خمر، وفي حالة عدم اليبوسة يصدق هذا العنوان فيحرم مدفوع: بأنّ السؤال إنّما هو عن وضع الطعام على السفرة، لا الأكل، أللهمّ إلّا أن يكون أخذ ذلك مورداً للسؤال، باعتباره مؤدّياً عادةً إلى الأكل من تلك السفرة، أو يكون من المحتمل في ارتكاز المتشرّعة حرمة نفس وضع الطعام على سفرةٍ عليها خمر.

ومنها: رواية يونس في الميتة، عنهم عليهم السلام قالوا: «خمسة أشياءٍ ذكيّة ممّا فيه منافع الخلق...، وإنّما كره أن يؤكل سوى الأنفحة، ممّا في آنية المجوس وأهل الكتاب؛ لأنّهم لا يَتَوَقَّونَ الميتة والخمر»[٢].

ولولا نجاسة الخمر لم يكن وجه للاجتناب عن الأواني التي يشرب بها. غير أنّ الكراهة في الرواية ليس لها ظهور في حكم إلزامي. والرواية ساقطة سنداً بإسماعيل بن مرّار.

ومنها: رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمّة والمجوس، فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر»[٣].

وإطلاق النهي لفرض عدم وجود شيءٍ من العين ينسبق منه عرفاً النجاسة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ٢٣٣، الباب ٦٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٧٩، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٥١٨، الباب ٧٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

والرواية تامّة سنداً.

ومنها: رواية عبد الله بن سنان، قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إنّي أُعِير الذمّيّ ثوبي، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عَلَيَّ، فأغسله قبل أن أُصلّي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه...»[١].

فإنّ قول السائل واضح في ارتكاز نجاسة الخمر ولحم الخنزير في ذهنه. والإمام عليه السلام وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية وإنّما كان في مقام بيان جريان الاستصحاب، غير أنّ سكوته إمضاء عرفاً لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة، والرواية تامّة سنداً.

ومنها: ما رواه الشيخ بسندٍ صحيح، عن عبد الله بن سنان، قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُعير ثوبه لمن يعلم أنّه يأكل الجرّي، ويشرب الخمر فيردّه، أيصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: «لا يصلّي فيه حتّى يغسله»[٢].

وقد ذكر صاحب الوسائل: أنّ الكلينيّ روى الخبر عن خَيران الخادم، قال: سألت أبا عبد الله... «وذكر مثله»[٣].

ونقل في موضعٍ آخر عن الكلينيّ الرواية نفسها عن عبد الله بن سنان[٤]، ونقل خَيْرَان عن الإمام الصادق عليه السلام مباشرةً لا يناسب طبقته.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٦١، ووسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ذيل الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٨، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال بالرواية كما تقدّم في الرواية السابقة، والأمر بالغسل فيها محمول على الاستحباب بقرينة الرواية السابقة، غير أنّ عطف الخمر على الجرِّي مع عدم نجاسته يوجب ضعف استفادة الإمضاء من سكوت الإمام عليه‌السلام.

ومنها: روايات البئر، من قبيل رواية كردويه، قال: سألت أبا الحسن عليه‌السلام عن البئر يقع فيه قطرة دمٍ، أو نبيذ مسكر، أو بول أو خمر؟ قال: «يُنزح منها ثلاثون دلواً»[1].

وقد تقدمت بعض المناقشات بشأن استفادة النجاسة من روايات النزح في بحث الميتة[2]، فلاحظ.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر في كتابه، عن أخيه قال: سألته عن النضوح يجعل فيه النبيذ، أيصلح للمرأة أن تصلّي وهو على رأسها؟ قال: «لا، حتّى تغتسل منه»[3].

ودلالتها واضحة، وسندها معتبر بلحاظ نقل صاحب الوسائل لها عن كتاب عليّ بن جعفر، لا بلحاظ ورودها في قرب الإسناد المشتمل على عبد الله بن الحسن.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر أيضاً، عن أخيه موسى بن جعفر عليه‌السلام قال: سألته عن رجلٍ يمرّ بمكانٍ قد رشّ فيه خمر قد شربته الأرض وبقي نداوته، أيصلّي فيه؟ قال: «إن أصاب مكاناً غيره فليصلِّ فيه، وإن لم يُصِبْ فليصلِّ،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٩، الباب ١٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) راجع الصفحة ٩٥.

(٣) مسائل عليّ بن جعفر: ١٥١، الحديث ٢٠٠. وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨٠، الباب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

ولا بأس »[١].

إذ يستدلّ بالنهي عن الصلاة على نجاسة المكان بالخمر وتنجيسه. إلّا أنّ هذا غير متعيّنٍ في النهي، فلعلّه باعتبار المانعيّة المستقلّة لنداوة الخمر، كالنهي عن الصلاة في بيتٍ فيه خمر. ويؤيّده الترخيص في حال الانحصار، دون الإشارة إلى الابتلاء بمحذور النجاسة.

هذه أهمّ الروايات التي يمكن الاستشهاد بها للنجاسة. وهناك روايات أُخرى واضحة السقوط سنداً أو دلالةً يظهر الحال فيها ممّا ذكرناه.

المقام الثاني: في ما قد يجعل معارضاً لتلك الروايات، وهو عدد من الروايات أيضاً:

منها: رواية حفص الأعور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الدَنّ يكون فيه الخمر، ثم يجفّف، يجعل فيه الخلّ؟ قال: «نعم»[٢].

فإنّه سواء كان السؤال بلحاظ احتمال النجاسة أو بلحاظ احتمال الحزازة التكليفية في استعمال ظروف الخمر يدلّ الجواب على عدم النجاسة.

أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ الخلّ لو كان ينجس فليس عرفياً أن يبيّن جواز وضعه في دَنِّ الخمر تكليفاً، مع السكوت عمّا يستتبع ذلك من نجاسة الخلّ وحرمة استعماله؛ لأنّ من يضع يريد أن يستعمل ما وضعه عادةً.

كما أنّ تقييد الجواب بالغسل ـ ولو بلحاظ أخبار النجاسة ـ ليس عرفياً؛ لأنّ ظاهر السؤال النظر إلى كفاية التجفيف بعنوانه في دفع المحذور المحتمل،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٥، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٥، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

فالجواب يدلّ على كفاية ذلك، فلو كان دفع المحذور متوقفاً على الغسل ـ على أيٍّ حالٍ ـ لم يكن للتجفيف دخل في ذلك.

ولكن غاية ما تدلّ عليه الرواية عدم تنجيس الدَنّ للخلّ، وهذا كما يلائم مع طهارة الخمر يلائم أيضاً مع عدم تنجيس المتنجّس الأوّل الخالي من عين النجاسة للمائع إذا فرضنا أنّ التجفيف مساوق لذلك. والرواية ساقطة سنداً بحفص الأعور، الذي لم يثبت توثيقه.

ومنها: رواية الحسين بن أبي سارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أصاب ثوبي شيء من الخمر أُصلي فيه قبل أن أغسله؟ قال: «لا بأس، إنّ الثوب لا يسكر»[1].

والاستدلال بها على الطهارة بلحاظ ترخيص الإمام في الصلاة في الثوب بدون غسل.

فإن قيل: إنّ هذا إنّما يدلّ على عدم المانعية، لا على طهارة الخمر.

قيل: إنّا نضمّ إلى ذلك ارتكاز مانعية النجس الموجب لدلالته بالالتزام على طهارة الثوب، أو نستفيد الطهارة من التعليل بأنّ الثوب لا يسكر، الواضح في أنّ محذور الخمر منحصر بالإسكار، وهو لا يسري إلى الثوب ليكون فيه محذور.

ودعوى: أنّ التعليل أدلّ على نجاسة الخمر؛ لأنّه يدلّ على أنّ الثوب لو كان يسكر لمَا جازت الصلاة فيه، وليس ذلك إلّا لنجاسة المسكر، ويتحصّل من ذلك أنّ الخمر نجس ولكنّه غير منجّسٍ للثوب مدفوعة: بأنّا لا نريد بنفي النجاسة عن الخمر إلّا المعنى الذي يساوق عدم انفعال الملاقي به، إذ لا يترتّب

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧١، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

حينئذٍ أثر عمليّ على نجاسة الخمر المأخوذة بنحوٍ لا تسري بالملاقاة.

هذا، مضافاً إلى أنّ قوله: «الثوب لا يسكر» لا يعني ما ذكر، سواء أُريد أنّه لا يكون مسكراً للألبسة كما يسكر الخمر شاربه، أو أنّ الثوب لا يسكر بإصابة الخمر له كما يسكر الإنسان بشربه للخمر.

أمّا على الأوّل فيكون مفاد التعليل عرفاً: أنّ الثوب الذي أصابه الخمر لا يسكر المصلّي الذي يلبسه فلا محذور فيه، وهذا يدلّ على أنّ محذور الخمر بالنسبة إلى الصلاة إنما هو مانعية الإسكار، وما دام لبس الثوب المذكور لا يوجب إسكار المصلّي فلا بأس به، فيكون دليلاً على نفي المانعية بملاك النجاسة.

وأمّا على الثاني فلا معنى لدعوى دلالة التعليل على عدم جواز الصلاة في الثوب لو كان يسكر لنجاسته؛ لأنّ النجس هو المسكر، لا السكران، والعبارة التي وردت تعليلاً إنّما تقال عرفاً في العادة؛ لبيان أنّه لا محذور سوى الإسكار في الخمر، من دون نظرٍ إلى ما هو الحكم لو فرض محالاً أنّ الثوب كان مسكراً، أو كان يسكر.

وسند الرواية تامّ؛ لأنّ الحسين بن أبي سارة ثقة: إمّا لأنّه الحسن بن أبي سارة الموثّق عند النجاشي[1]، باعتبار أنّه لم يذكر حسين بن أبي سارة بالتصغير في كتب الرجال. وإمّا لرواية ابن أبي عمير عنه.

ومنها: رواية الحسين بن أبي سارة أيضاً، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا نخالط اليهود والنصارىٰ والمجوس، وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون، فيمرّ ساقيهم ويصبّ على ثيابي الخمر، فقال: «لا بأس به، إلّا أن تشتهي أن تغسله لأثره»[2].

---

(١) رجال النجاشي: ٣٢٤، الرقم ٨٨٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

والدلالة واضحة، غير أنّ السند ليس تامّاً؛ لاشتماله على صالح بن سيّابة الذي لم يثبت توثيقه.

ومنها: رواية عبد الله بن بكير، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام ـ وأنا عنده ـ عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب؟ قال: «لا بأس»[١]. وهي تامّة دلالةً وسنداً.

ومنها: رواية الحسن بن موسى الحنّاط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر، ثمّ يمجّه من فيه فيصيب ثوبي؟ فقال: «لا بأس»[٢].

وهي في الدلالة كسابقتها، وأمّا السند: فإن كان الراوي هو الحسن ـ كما ذكرناه نقلاً عن الوسائل ـ فهو ثقة؛ لرواية ابن أبي عمير عنه، غير أنّ الوارد في التهذيب[٣] والاستبصار[٤] «الطبعة الجديدة» عنوان الحسين بن موسى الحنّاط، ونفس الحنّاط له نسخة بدلٍ وهي «الخيّاط»، كما في جامع أحاديث الشيعة[٥].

فإن حصل الوثوق بأنّ أحدهما عين الآخر ـ ولو بلحاظ اقتصار كلٍّ من الفهرستين على أحدهما، حيث اقتصر الشيخ في فهرسته على الحسن بن موسى الحنّاط[٦]، واقتصر النجاشيّ على الحسين بن موسى الخياط[٧]، ووقوع

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧١، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٣، الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٨٠، الحديث ٨٢٥.

(٤) الاستبصار ١: ١٩٠، الحديث ٦٦٧.

(٥) جامع أحاديث الشيعة ٢: ٩١، الحديث ١٣٩٥.

(٦) الفهرست: ٩٩، الرقم ١٧٢، ولم يذكر «الحنّاط».

(٧) رجال النجاشي: ٤٥، الرقم ٩٠.

ابن أبي عمير في الطريق في كلٍّ منهما، وإن كان طريق النجاشي ضعيفاً ـ فهو، وإن لم يثبت ذلك ـ ولو بلحاظ ذكر الشيخ في رجاله[1] لكلا العنوانين في أصحاب الصادق عليه‌السلام لم يتمّ سند الرواية.

ومنها: رواية عليّ الواسطي، قال: دخلت الجويرية ـ وكانت تحت عيسى ابن موسى ـ على أبي عبد الله عليه‌السلام وكانت صالحةً، فقالت: إنّي أتطيّب لزوجي، فيجعل في المشطة التي أمتشط بها الخمر، وأجعله في رأسي، قال: «لا بأس»[2].

والدلالة واضحة؛ لأنّ الخمر لو كان نجساً ففي ذلك بأس، كما هو واضح.

والإشكال في الدلالة: بأنّ السؤال إنّما هو عن نفس العمل؛ لاحتمال حرمة استعمال الخمر بأيّ نحوٍ، فلا يدلّ نفي البأس إلّا على عدم حرمة ذلك تكليفاً مدفوع: بأنّه لو سلّم عدم انسباق حيثية النجاسة من السؤال فلا أقلّ من التمسّك بإطلاق نفي البأس؛ لأنّ التنجيس بنفسه بأس. ولو سلّم أنّ البأس المنفيّ هو البأس في العمل بمعنى حرمته خاصّةً، لا البأس من ناحيته بنحوٍ يشمل سراية النجاسة فلا أقلّ من كون سكوت الإمام عليه‌السلام عن محذور السراية مع أهمّيته ودخوله في محلّ الابتلاء ظاهراً عرفاً في عدم وجود محذورٍ من هذا القبيل. غير أنّ سند الرواية ساقط بعليّ الواسطي.

ومنها: رواية حريز، عن بكير، عن أبي جعفر عليه‌السلام، قيل له: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها، أنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقال: «نعم لا بأس، إنّ الله إنّما حرّم أكله وشربه، ولم يحرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه»[3].

---

(١) رجال الطوسي: ١٦٨ و ١٧٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٧٩، الباب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٣ وذيله.

ورواها حريز، عن أبي الصباح، وأبي سعيد، والحسن النبّال، عن أبي عبدالله عليه السلام[١].

وهذه الرواية تامّة في نفسها دلالةً، غير أنّ الذي يضعّف أمرها ما تدلّ عليه ضمناً من جواز الصلاة في جزءٍ من الخنزير، وهذا يجعل الرواية معارضةً لا مع روايات نجاسة الخمر فقط، بل مع روايات نجاسة الخنزير أيضاً، ومع روايات مانعية ما لا يؤكل لحمه الثابتة في الخنزير بقطع النظر عن نجاسته.

ولا يمكن القول بأنّ مورد الرواية ليس نصّاً في بقاء ودك الخنزير في الثوب إلى حين الصلاة، بل ولا في وجود الرطوبة السارية عند الملاقاة معه؛ لأنّ التعليل واضح في جواز الصلاة فيه، فتكون الرواية بلحاظ جزءٍ من مدلولها ساقطة وجداناً، أو بالمعارضة للدليل القطعي، وهذا يقتضي سقوط الرواية في تمام المدلول عن الحجّية: إمّا لعدم تعقّل التبعيض في الحجّية في أمثال المقام عرفاً، أو لكون ذلك أمارةً نوعيةً على وجود خللٍ في الرواية، بنحوٍ يسلب الوثوق بها، ويخرجها عن دليل الحجّية.

وأمّا من حيث السند فالرواية معتبرة، لا سيّما أنّ الأربعة الذين يروون الرواية عن الإمام فيهم الثقة، مضافاً إلى ما في اتّفاق أربعةٍ لم يثبت ضعف أيّ واحدٍ منهم، من تعزيزٍ لسند الرواية.

ومنها: رواية عليّ بن رئاب في قرب الإسناد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر والنبيذ المسكر يصيب ثوبي فأغسله أو أُصلّي فيه؟ قال: «صلِّ فيه إلّا أن تقذّره فتغسل منه موضع الأثر، إنّ الله تعالى إنّما حرّم شربها»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٣ وذيله.

(٢) قرب الإسناد: ١٦٣، الحديث ٥٩٥. وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٤.

والرواية واضحة الدلالة على الطهارة، وصحيحة السند.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، قال: وسألته عن الرجل يمرّ في ماء المطر، وقد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله، ويصلّي فيه ولا بأس»[1].

والاستدلال بها ـ بعد ظهور أنّ الذي أصاب ثوبه هو الماء الذي صبّ فيه الخمر، لا نفس الخمر ـ موقوف على أن يراد بماء المطر: الماء الناشئ من التقاطر، لا ما هو مطر بالفعل، فإنّه عندئذٍ يشمل بإطلاقه صورة الانقطاع والقلّة، فيدلّ على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة الخمر، وهو كاشف عن طهارته. وأمّا سند الرواية فهو تامّ.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر الواردة في الصلاة على مكانٍ رُشَّ بالخمر، وقد تقدّم نصّها في روايات النجاسة.

والتمسّك بها لإثبات الطهارة:

إمّا بتقريب التمسّك بإطلاق قوله: «وإن لم يُصِبْ فليصلّ»، فإنّ مقتضى إطلاقه صحّة الصلاة بمجرّد عدم إصابة مكانٍ آخر جافٍّ، سواء كان الوقت وسيعاً بنحوٍ يجفّ قبل خروجه، أوْلا، وسواء كان بالإمكان تجفيفه بالعناية، أو وضع شيءٍ يمنع عن السراية، أوْلا، بل لعلّ الغالب إمكان التحفّظ بنحوٍ من الأنحاء، فلو كان المكان نجساً ومنجّساً للزم التحفّظ، ولما ارتفع المحذور بمجرّد عدم إصابة مكانٍ آخر في حال إرادة الصلاة، كما هو ظاهر الرواية.

وإمّا بتقريب استفادة ذلك من قوله: «ولا بأس»؛ لظهوره في نفي البأس الملحوظ للسائل في مقام الاستعلام لو تمّ استظهار أنّ البأس المحتمل للسائل هو

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

النجاسة، لا مانعية نداوة الخمر عن الصلاة بالأصالة.

وإمّا بتقريب استظهار أنّ قوله: «وإن لم يصبْ فليصلِّ ولا بأس» ناظر بجملة «فليصلِّ» إلى الإذن في الصلاة، وبـ: «لا بأس»، إلى عدم نشوء محذورٍ وتبعةٍ من ناحية الصلاة؛ لأنّ نفي البأس لو كان بمعنى نفي البأس في إيقاع الصلاة لكان تأكيداً بحتاً، بخلاف ما إذا فرض نظره إلى نفي البأس بلحاظ ما بعد وقوع الصلاة، وحينئذٍ يدلّ على نفي النجاسة كما هو واضح. غير أنّ هذا مبني على أن يكون الحمل على مثل ذلك التأكيد خلاف الظاهر، مع أنّه عرفيّ في أساليب المحاورة.

وإمّا بتقريب الإطلاق المقامي، وعدم التنبيه على ما يترتّب على الصلاة في ذلك المكان عند الانحصار من النجاسة، ولزوم غسل الأعضاء بعد ذلك. إلّا أنّ افتراض هذا الإطلاق بلا موجب؛ لأنّه لم يحرز كون الإمام عليه السلام في مقام البيان من سائر الجهات، فلعلّه اعتمد في توضيح ذلك على ما تقتضيه القاعدة. والرواية ـ على أيّ حالٍ ـ ضعيفة سنداً بعبدالله بن الحسن.

ومنها: رواية حفص الأعور، التي جاء فيها: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي آخذ الركوة فيقال: إنّه إذا جعل فيها الخمر وغسلت ثمّ جعل فيها البختج كان أطيب له، فنأخذ الركوة فنجعل فيها الخمر، فنخضخضه ثمّ نصبّه، فنجعل فيها البختج، قال: «لا بأس به»[1].

وهذه الرواية قد يستدلّ بها على النجاسة باعتبار ورود غسل الركوة فيها، وقد يستدلّ بها على الطهارة: إمّا بدعوى عدم وجود كلمة «وغسلت» في

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٨، الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

الرواية، كما يلاحظ في الطبعة الجديدة من الكافي[1]. وإمّا مع التسليم بوجودها ـ كما هو الظاهر؛ لاشتمال الرواية عليها في الطبعات القديمة للكافي، وفي نقل صاحب الوسائل عن الكلينيّ ـ بدعوى: أنّ الظاهر من الغسل غسل الركوة بالخمر، لا غسلها منه؛ لأنّه ذكر في سياق ما يكون دخيلاً في طيب البختج، والغسل الشرعيّ لأجل التطهير لا دخل له في ذلك.

ولأنّ الراوي حينما شرح العملية مرّةً ثانيةً بقوله: «فنجعل فيها الخمر فنخضخضه» لم يُشِرْ إلى غسل الركوة بغير الخمر. ولكن التعويل على هذه الرواية متعذّر حتّى لو تمّت هذه الدعوى؛ لكونها مرفوعة.

ومن هذا الاستعراض يتّضح: أنّه ليس لدينا ما تمّ سنداً ودلالةً وحجّيةً على الطهارة في خصوص الخمر إلّا روايتين: إحداهما لابن أبي سارة، والثانية لعليّ ابن رئاب.

وهناك روايتان تامّتان سنداً ودلالةً:

إحداهما تدلّ على طهارة مطلق المسكر، وتشمل الخمر بالإطلاق، وهي رواية ابن بكير.

والأُخرى: تدلّ بالإطلاق على طهارة الخمر، وهي رواية عليّ بن جعفر: في ماء المطر الذي صبّ فيه الخمر.

وقد يكون مثلها رواية عليّ بن جعفر[2] الأُخرى الواردة في الصلاة على مكانٍ رُشَّ فيه الخمر.

المقام الثالث: في تشخيص الوظيفة الفقهية تجاه الطائفتين المتعارضتين

---

(١) الكافي ٦: ٤٣٠، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٥، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

من الروايات؛ وذلك من خلال اقتراح عدّة مواقف:

الموقف الأوّل: طرح الروايات الدالّة على الطهارة بدعوى سقوطها عن الحجّية في نفسها، فيكون التعارض بين روايات النجاسة وبينها من التعارض بين الحجّة واللاحجّة. وتقريب ذلك بأحد وجوه.

أوّلها: أنّ إعراض المشهور عن العمل بها مع وضوحها وانتشارها في كتب الحديث يكشف كشفاً نوعياً أو شخصياً عن خللٍ في بعض جهاتها، على نحوٍ تخرج عن إطلاق دليل الحجّية.

ويرد عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا لم يكن ترك المشهور للعمل بها قائماً على أساس الاجتهاد والصناعة، واعتقاد اقتضائها لتقديم أخبار النجاسة، كما يظهر من الشيخ الطوسيّ ﷺ، إذ رأينا في نصٍّ نقلناه عنه سابقاً[1] أنّه يقدّم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة؛ لمخالفة الأخيرة للكتاب، أو لموافقتها للعامّة، وابن إدريس حينما تعرّض لأخبار الطهارة رماها بأنّها أخبار آحاد[2]، ولم يُشِر في كلمات المتقدمين إلى وجود خللٍ خاصٍّ فيها.

ثانيها: أنّ أخبار الطهارة مخالفة للكتاب الكريم، كما أشار إليه الشيخ الطوسيّ ﷺ[3]، بلحاظ دلالة كلمة «رجس» في الآية الشريفة على النجاسة، والأخبار المخالفة بظهورها للكتاب خارجة عن دليل الحجّية.

ويرد عليه: ما تقدّم[4] من عدم دلالة الآية الكريمة على النجاسة.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) السرائر ١: ١٧٩.

(٣) تقدّم في الصفحة ٣٠٩.

(٤) تقدّم في الصفحة ٤١٥ ـ ٤١٦.

ثالثها : أنّ أخبار النجاسة في نفسها قطعية إجمالاً ؛ لاستفاضتها ، فتكون روايات الطهارة مخالفةً للسنّة القطعية ، وهي كالمخالفة للكتاب الكريم توجب الخروج عن إطلاق دليل الحجّية .

ويرد عليه : أنّ جملةً من روايات النجاسة قابلة للحمل على التنزّه بالجمع العرفي ، أو قابلة للتقييد ، حيث تستفاد النجاسة من إطلاقها .

فإن أُريد الاستفاضة بضمّ هذه الجملة لم يفد لإثبات عنوان المخالفة الموجبة للسقوط عن الحجّية .

وإن أُريد ادّعاء الاستفاضة بدونها فهو واضح البطلان .

الموقف الثاني : إعمال الجمع العرفيّ بتقديم ظهور أخبار الطهارة على ظهور أخبار النجاسة في مقام التوفيق بينهما عرفاً ، وذلك بأحد تقريبين :

أولهما : دعوى اشتمال أخبار النجاسة على ما يصلح للحكومة على روايات الطهارة ، وهو صحيح عليّ بن مهزيار ، قال : قرأت في كتاب عبد الله ابن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : جعلت فداك ، روى زرارة ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام : في الخمر يصيب ثوب الرجل ، أنّهما قالا : « لا بأس بأن تصلّي فيه ، إنّما حرم شربها » . وروي عن « غير » زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : « إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ـ يعني المسكر ـ فاغسله إن عرفت موضعه ، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه ، وإن صلّيت فيه فأعد صلاتك » ، فأعلمني ما آخذ به ؟ فوقّع بخطّه وقرأته : « خذ بقول أبي عبد الله عليه السلام »[1] .

فإنّ المراد بقول « أبي عبد الله » الذي أمر بالأخذ به : القول الذي اختصّ بالنقل عنه ، دون ما كان قولاً لكلا الإمامين عليهما السلام ؛ لأنّه هو الذي يصلح أن يميّز

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٨ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

عن القول المشترك بهذا العنوان عرفاً، دون العكس، كما هو واضح، وباعتبار النظر في هذه الروايات إلى دليل الطهارة تكون حاكمةً عليه.

وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ قول أبي الحسن عليه السلام: «خذ بقول أبي عبد الله» يمكن تصويره بثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن يكون المقصود: جعل الحجّية للخبر الثاني بعد قصور دليل الحجّية العامّ عن شمول الخبرين لتعارضهما، فتكون الرواية من الأخبار العلاجية، ولكن في فرضٍ شخصيٍّ للتعارض، ولا شكّ في لزوم الأخذ بمقتضاه حينئذٍ ولو خالف مقتضى الأخبار العلاجية؛ لأنّه أخصّ منها وإن لم يكن ذلك من الحكومة المصطلحة.

الثاني: أن يكون المقصود: الكشف عن وجود قصورٍ في كشف الكلام المشترك للإمامين عن الواقع، وأنّ هذا القصور غير موجودٍ في كشف الكلام المختصّ بأبي عبد الله، ولهذا تعيّن الأخذ به. وعلى هذا يكون بمثابة ما لو صرّح الإمام عليه السلام بأنّ كلامِيَ الفلانيّ لا تأخذ به؛ لأنّه كان تقية، أو لظروفٍ غير طبيعية، ولا شكّ عندئذٍ في تقدّمه بالحكومة لأجل النظر والتفسير، ولو في مرحلة الكشف عن المراد الجدّي.

الثالث: أن يكون المقصود بذلك: تكذيب النقل الأوّل، وتصويب النقل الثاني، وبناءً عليه لا يكون هذا من الحكومة بشيء؛ لأنّ الحاكم ما كان مفسّراً للمحكوم مع الاعتراف بأصل وجوده، وأمّا نفي روايةٍ لصدور ما يناقضها، المنقول في روايةٍ أُخرى فلا يحقّق الحاكمية، بل التكاذب.

وبتعبيرٍ آخر: أنّ النظر الموجب للتقدّم بالحكومة هو النظر التفسيري، لا النظر التكذيبي.

أمّا النحو الأوّل فهو خلاف الظاهر جداً؛ لوجود فرقٍ واضحٍ بين الرواية في

محلّ الكلام والأخبار العلاجية التي لم يشخّص فيها مورد معيّن للتعارض، الأمر الذي يعيّن نظر السائل إلى استعلام الحكم الظاهريّ وحال الحجّية، بخلاف الرواية في المقام، التي شخص فيها مورد التعارض بنحوٍ يمكن طلب العلم بالحكم الواقعيّ للمسألة، وفي مثل ذلك يكون ظاهر السؤال والمراجعة استعلام حكم المسألة واقعاً، ومعه يكون حمل جواب الإمام عليه‌السلام على علاج مرحلة الحجّية خلاف الظاهر.

وأمّا النحو الثاني فلا قرينة عليه في مقابل النحو الثالث، سوى ما يمكن أن يستظهر من جواب الإمام عليه‌السلام الذي أضاف فيه القول إلى أبي عبد الله، لا إلى الراوي من الفراغ عن صدور كلا القولين من الأئمّة.

ولكنّه مدفوع: بأنّ التعبير في جواب الإمام عليه‌السلام عن النصّ المتكفّل للنجاسة بقول أبي عبد الله ـ لو سلّم كونه يعني تصويب هذه الإضافة، وليس مجرّد عنوانٍ معرّفٍ ومشير إلى أحد الخبرين ـ فغاية ما يقتضيه كون هذا النصّ صادراً من أبي عبد الله، لا الفراغ عن صدور كلا النصّين.

وممّا يبعّد النحو الثاني: ما سوف يأتي ـ إن شاء الله ـ من أنّ احتمال صدور نصوص الطهارة تقيةً موهون جدّاً. وعليه فإن لم نجزم بالنحو الثالث فلا أقلّ من احتماله بنحوٍ معتدٍّ به، ومعه لا يثبت في الرواية ظهور يقتضي التقدّم بالحكومة.

وممّا ذكرناه ظهر الحال في رواية خَيْرَانَ الخادم أيضاً، قال: كتبت إلى الرجل عليه‌السلام أسأله عن الثوب يصيب الخمر ولحم الخنزير، أيصلّىٰ فيه، أم لا؟ فإنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صلِّ فيه، فإنّ الله إنّما حرّم شربها. وقال بعضهم: لا تُصَلِّ فيه. فكتب عليه‌السلام: «لا تصلِّ فيه فإنّه رجس»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٩، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

وهذه الرواية أوضح من الرواية السابقة في النظر إلى الحكم الواقعيّ ابتداءً بنحوٍ تعدّ من إحدى الطائفتين المتعارضتين، وهي ضعيفة السند بسهل.

والتقريب الآخر للجمع العرفيّ: هو حمل أخبار النجاسة على التنزّه؛ لصراحة أخبار الطهارة في نفي النجاسة اللزومية، فيرفع اليد عن الظاهر بقرينة الصريح، وينتج حينئذٍ عكس ما أنتجه التقريب السابق للجمع العرفيّ.

وقد تقدّم منّا مراراً: أنّ مجرّد كون أحد المتعارضين صريحاً بنحوٍ لا يقبل التأويل ـ بخلاف الآخر ـ لا يكفي للجمع العرفي، بل لابدّ من فارقٍ معتدٍّ به بين فحوى الدلالة على وجهٍ لا يتحيّر العرف في مقام فهم المراد من مجموعهما.

وسوف نشير ـ في ما يأتي ـ إلى أنّ في بعض روايات النجاسة من الظهور ما لا يصلح صريح أخبار الطهارة للقرينية عليه في النظر العرفي، وإن أمكن التأويل عقلاً، خصوصاً أنّ نفس استفاضة أحد المضمونين وروده بكثرةٍ قد لا يساعد عرفاً على حمل كل ذلك على مجرّد التنزّه والاستحباب.

الموقف الثالث: ـ بعد فرض حجّية كلٍّ من الطائفتين في نفسها وتعذّر الجمع العرفيّ ـ يدّعىٰ تقديم أخبار النجاسة، بحمل أخبار الطهارة على التقية، إعمالاً للمرجِّح العلاجيّ في مقام التعارض.

والتقية تُدَّعىٰ بأحد وجهين:

أوّلهما: أنّ أخبار الطهارة موافقة لمذهب بعض العامّة، كما أشار[1] الشيخ الطوسيّ ﷺ.

والتحقيق: أنّ المشهور في الفقه السنّيّ بمختلف مذاهبه هو الحكم بالنجاسة، حتّى ذكر السيّد المرتضى ﷺ: «أنّه لا خلاف بين المسلمين في نجاسة

---

(١) راجع الصفحة ٤٣٦.

الخمر، إلّا ما يحكىٰ عن شذاذٍ لا اعتبار بقولهم»[١]، وأكثر من نسب إليهم القول بالطهارة من فقهاء السنّة ممّن لا يمكن افتراض اتّقاء الإمام الصادق عليه السلام منهم، فضلاً عن الباقر عليه السلام.

فقد قيل: إنّ الطهارة أحد القولين للشافعي، أو قول بعض الشافعية[٢]، ومن الواضح أنّ ولادة الشافعيّ بعد وفاة الإمام الصادق عليه السلام، فلا معنى لاتّقائه منه.

ونسب[٣] القول بالطهارة إلى ليث بن سعد، وهو وإن كان معاصراً للإمام الصادق عليه السلام غير أنّه كان يسكن في مصر، فهل يحتمل عادةً أن الإمام وهو في الحجاز أو العراق يتّقي من فقيهٍ في مصر ولا يعتني بما ذهب إليه فقهاء الحجاز والعراق؟!

وإذا افترضنا صدور بعض نصوص الطهارة من الإمام الباقر عليه السلام ـ المتوفّى سنة ١١٤ هـ ـ كان عدم تعقّل اتّقائه من ليث في غاية الوضوح؛ لأنّ ليثاً ولد سنة (٩٣ هـ)، فيكون عمره حين وفاة الباقر عليه السلام حوالي عشرين عاماً.

ونسب[٤] القول بالطهارة إلى داود المولود سنة (٢٠٢ هـ)، وهو متأخّر ولادةً عن وفاة الإمام الصادق عليه السلام، فكيف يفرض الاتّقاء منه؟!

---

(١) الناصريات: ٩٥.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٦: ١٨٦، ذيل الآية ٩٠ من سورة المائدة. وجامع الأحكام الفقهيّة للقرطبي ١: ٣١.

(٣) مغني المحتاج ١: ٧٧. جامع الأحكام الفقهيّة للقرطبي ١: ٣١، والجامع لأحكام القرآن ٦: ١٨٦، ذيل الآية ٩٠ من سورة المائدة.

(٤) المجموع ٢: ٥٦٣.

ونسب[١] هذا القول أيضاً إلى ربيعة، وهو وإن كان معاصراً للإمام الصادق عليه السلام ولكنّه كان فقيهاً منعزلاً، ولم يتحقّق له في حياته من المقام الرسميّ أو الاجتماعي ما يناسب الاتّقاء منه، خصوصاً إذا قبلنا صدور بعض النصوص السابقة في الطهارة من الإمام الباقر، الذي كان ربيعة شاباً عند وفاته.

وعليه فافتراض التقية بهذا المعنى غير محتملٍ عادةً في نفسه، فضلاً عن دعوى صدق عنوان ما وافق العامّة على أخبار الطهارة.

والوجه الثاني الذي ذكر في تصوير التقيّة هو: أن تكون روايات الطهارة تقيّةً من الحكّام والسلاطين، الّذين كانوا يشربون الخمور ولا يتجنّبون مساورتها.

وهذا الوجه في غاية الغرابة والانحراف عن التفكير السليم إلى درجةٍ لم أكن أرضىٰ بأن يتفوّه به فقيه! وذلك:

أمّا أوّلاً فلأنّ ما دلّ على ترجيح المخالف للعامّة على الموافق ناظر إلى الموافقة والمخالفة بلحاظ ما عليه تديّن العامّة وشرعهم، لا ما عليه عمل فسّاقهم وفجّارهم.

وأمّا ثانياً فلأنّه كيف يمكن أن نحتمل في الأئمّة عليهم السلام أنّهم ينزلون إلى مستوى الإفتاء بغير الواقع تبريراً لفسق الحكّام، فإنّ مثل هذا لم يكن يصدر من المتعفّفين من فقهاء السنّة أنفسهم، فكيف يصدر من أئمّةِ أهلِ البيت؟!

وما كان الأئمّة يمارسونه من تقيّةٍ مع الحكّام إنّما يرجع إلى التعامل معهم كحكام، وعدم التجاهر بعدم صلاحيتهم للحاكمية، لا تبرير فسقهم وفجورهم.

وأمّا ثالثاً فلأنّ الخلفاء المعاصرين للإمام الصادق عليه السلام لم ينقل في التأريخ أنّهم شربوا خمراً، بل لم ينقل ذلك إلّا عن شواذٍّ من الخلفاء وأشباه الخلفاء في

---

(١) المجموع ٢: ٥٦٣.

عصورٍ أُخرى، ولم يتّفق في زمانٍ من تلك الأزمنة، أن يكون قد بلغ استهتار الخليفة إلى درجة التجاهر بمساورة الخمر وشربه، والتصدّي للتنكيل بمن يفتي بنجاسته، وأيّ فائدةٍ لشاربي الخمر في تطهيره مع التأكيد على حرمته ؟ !

ونحن نلاحظ على عكس ما ادّعي : أنّ الأئمّة عليهم السلام شنّوا حملةً شديدةً ضدّ الفكرة القائلة بإباحة غير الخمر من أنواع الأنبذة التي يسكر كثيرها دون قليلها، ولم يؤثر عنهم أيّ تساهلٍ في ذلك.

فلو كان هناك اتّجاه نحو مجاملة فسق السلاطين لاقتضى خلاف تلك الحملة، حتّى روي عن الإمام الصادق عليه السلام في شأن النبيذ المسكر : «والله إنّه لشيءٌ ما اتّقيت فيه سلطاناً ولا غيره»[1].

ثمّ إنّ روايات الطهارة بحسب ألسنتها لا تناسب الحمل على التقية ؛ لوضوحها، وصراحة بعضها، واشتمالها على التعليل بأنّ الله إنّما حرّم شربها، لا الصلاة فيها، مع أنّ لسان التقية عادةً لسان الإجمال والاضطراب، لا التفصيل والتعليل والتأكيد.

وشاهد آخر : إذا لاحظنا رواية حريز، وهو عطف «ودك الخنزير» على الخمر، مع أنّه لم يُفتِ أحد من فقهاء السنّة بطهارة شحم الخنزير ولحمه، ولم يؤْثَر عن أحدٍ من الخلفاء أنّه أكل لحم الخنزير.

وممّا تقدّم ربّما تنقدح صيغة ثالثة للحمل على التقية معاكسة للوجهين السابقين، وهي حمل أخبار النجاسة على التقية ؛ لِمَا عرفت من موافقتها للرأي الفقهيّ العامّ عند السنّة.

وهذا حمل معقول في نفسه، وأوجه من الوجهين السابقين للتقية، ولكنّه

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٥١، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

أيضاً لا يناسب أخبار النجاسة؛ لأنّنا نلاحظ فيها نوعاً من التأكيد البالغ والحثّ الشديد على التجنّب، والأمر بغسل الملاقي ثلاث مرّاتٍ كما في رواية عمّار، وعطف النبيذ والمسكر على الخمر، فلو كان الحكم الواقعيّ هو الطهارة فلماذا هذا الإلحاح والتأكيد على الغسل والتجنّب؟! خصوصاً مع عدم وجوب تعدّد الغسل عند العامة، وعدم نجاسة الأنبذة، بل حلّية شرب القليل منها عند جملةٍ منهم إذا كان المسكر كثيرها فقط، فمع ملاحظة جملةٍ من هذه الخصوصيات التي لا تقتضيها التقية يحصل الوثوق بعدم صدور روايات النجاسة تقيّةً.

الموقف الرابع: بعد افتراض عدم وجود المرجّح العلاجيّ يبنىٰ على التساقط، ويرجع في الخمر أو في ملاقيه إلى أصالة الطهارة ونحوها من الاُصول المؤمِّنة.

وهذا الموقف إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن في داخل إحدى الطائفتين ما يكون بمثابة العامّ الفوقي، بحيث لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضة في المرتبة الاُولى، وإنّما يصلح أن يكون مرجعاً بعد تساقط المتعارضين.

وأمّا في حالة اشتمال إحدى الطائفتين على شيءٍ من هذا القبيل فلابدّ من الرجوع إليه، ولا يجوز البناء على التساقط المطلق من الجانبين.

الموقف الخامس: في تحقيق تلك الحالة، وإثبات اشتمال إحدى الطائفتين على ما يكون مرجعاً بعد التساقط. ولنمهِّد لذلك بتوضيح الفكرة كبروياً.

فنقول: إنّ الأصحاب جَرَوا في مورد تعارض الخاصّين المطابق أحدهما لعامٍّ فوقيٍّ على الالتزام بتساقط الخاصّين والرجوع إلى العامّ، بنكتة أنّ العامّ لا يصلح لمعارضة الخاصّ المقابل، فيكون مرجعاً بعد تساقط الخاصّين.

ولكنّهم دأبوا في نفس الوقت حينما توجد طائفتان متعارضتان في مسألةٍ بدون جمعٍ أو مرجّحٍ على إيقاع التعارض والتساقط بينها جميعاً، دون تصنيفٍ

لروايات كلٍّ من الطائفتين من ناحية درجة دلالتها على الحكم، مع أنّه قد تشتمل إحدى الطائفتين على درجتين من الدلالة على الحكم، وتكون الطائفة الثانية كلّها صالحةً للقرينية على الدرجة الثانية دون الأُولى، ففي مثل ذلك تكون الروايات ذات الدرجة الثانية من الطائفة الأُولى بمثابة العامّ الفوقاني، وإن كان الموضوع واحداً في جميع الروايات.

غير أنّ نكتة سلامة العامّ الفوقيّ عن المعارضة وتعيّنه للمرجعية جارية فيها أيضاً، وعلى هذا الأساس لابدّ من إدخال هذا التصنيف في الحساب.

وبناءً على ذلك نقول: إن أخبار النجاسة على مراتب:

المرتبة الأُولى: ما كان منها كالصريح في الدلالة على النجاسة بحيث لا يصحّ عرفاً حمله على التنزّه، من قبيل موثّقة عمّار، قال: «لا يجزيه حتّى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرّات»[1].

المرتبة الثانية: ما كان ظاهراً في النجاسة، مع إمكان الحمل على التنزّه عرفاً في مقام الجمع، كالروايات المشتملة على مجرّد الأمر بالغسل.

المرتبة الثالثة: ما كان دالّاً على النجاسة بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وهو أضعف من سابقيه دلالةً؛ وذلك من قبيل ما اشتمل على التنزيل الذي يشمل إطلاقه النجاسة.

المرتبة الرابعة: ما كان دالّاً على النجاسة بالإمضاء السكوتيّ عمّا كشف عنه سؤال السائل، من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه. وقد يتصور أنّ هذا نحو إطلاق أيضاً، فيدخل في المرتبة الثالثة.

ولكنّ الصحيح: أنّه مرتبة رابعة؛ لأنّ مثل هذا الإمضاء السكوتيّ يرتفع

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

لو كان في كلام الإمام عليه السلام ما يدلّ على نفي الأمر المرتكز ولو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، إذ لا يصدق السكوت حينئذٍ، وإذا كان الإطلاق الحكميّ هادماً لهذه الدلالة عند الاتّصال، فهو مقدّم عليها في الحجّية عند الانفصال لو وقع التعارض بينهما.

وأمّا أخبار طهارة الخمر فهي على مرتبتين:

الأُولى: ما دلّ بالصراحة العرفية على ذلك، كرواية عليّ بن رئاب[(١)]، ورواية ابن أبي سارة[(٢)].

الثانية: ما دلّ على طهارة الخمر بالإطلاق، كرواية عليّ بن جعفر الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر[(٣)]، ورواية ابن بكير الواردة في مطلق المسكر[(٤)]. وأمّا رواية عليّ بن جعفر الأُخرى، الواردة في الصلاة في مكانٍ رُشَّ بالخمر إذا لم يوجد غيره[(٥)]، فإن قيل بأنّ دلالتها على الطهارة بلحاظ إطلاق الترخيص فيها لفرض سعة الوقت، أو إمكان التجفيف كان حالها حال روايته في ماء المطر.

وإن قيل بأنّ دلالتها بظهور نفي البأس في نفي النجاسة كانت مرتبةً برأسها بين المرتبتين المذكورتين.

فعلى الأوّل يتساقط الصريحان من الطائفتين، ويقيّد ما دلّ بالإطلاق على

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٠ و ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٧١، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٥، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

وكلّ مسكرٍ مائع بالأصالة(١).

---

الطهارة بما يكون ظاهراً في النجاسة.

وعلى الثاني يتساقط الصريحان بالمعارضة، وكذلك الظاهران من الطائفتين، والمطلقان منهما، وتنتهي النوبة إلى المرتبة الرابعة من مراتب أخبار النجاسة بوصفها بمثابة المرجع الفوقاني؛ لعدم سقوطها بالمعارضة مع أخبار الطهارة، بسبب عدم صلاحيتها لمعارضة أخبار الطهارة، وبذلك تثبت نجاسة الخمر.

**[الكلام في غير الخمر من المسكرات:]**

(١) الكلام في غير الخمر من المسكرات يقع في مقامين:

أحدهما: في نجاسته كالخمر، بعد الاعتراف بعدم كونه خمراً.

والآخر: في إلحاقه موضوعاً بالخمر، لكي يشمله نفس دليل نجاسة الخمر.

أمّا المقام الأوّل فيشتمل على ثلاث جهات:

الجهة الأُولى: في نجاسة المسكر من النبيذ. وحاصل الكلام في ذلك باسترجاع المواقف السابقة التي ذكرناها في بحث نجاسة الخمر؛ لنلاحظ بعض جهات الامتياز في المقام.

أمّا الموقف الأوّل فهو لو تمّ هناك لجرىٰ في المقام بلحاظ إعراض المشهور طابق النعل بالنعل، ولكن لا يجري بلحاظ المخالفة للكتاب أو للسنّة القطعية؛ لأنّ الكتاب إنّما يتعرّض للخمر خاصّةً، والسنّة ليست قطعيةً إلّا بضمّ ما هو وارد في الخمر خاصّة.

وأمّا الموقف الثاني فالجمع بالحمل على التنزّه كما لا يتمّ هناك لا يتمّ هنا

أيضاً ؛ لإباء بعض روايات النجاسة عن الحمل على التنزّه، كرواية عمّار. وأمّا الحكومة فهي على تقدير تماميتهاتجري في المقام أيضاً ؛ لأنّ قول أبي عبد الله، الذي أمر بالأخذ به في صحيحة عليّ بن مهزيار يشتمل على نجاسة النبيذ أيضاً، وإن كان معارضه المصرّح به في تلك الصحيحة مختصّاً بالخمر، إلّا أنّ المناط في سريان الحكومة شمول ماثبتت حجّيته بوجهٍ خاصٍّ لغير الخمر.

ودعوى : أنّ غاية ما يثبت بالصحيحة تقديم قول أبي عبد الله عليه السلام، على القول الآخر المتضمِّن لنجاسة الخمر، ومايتّحد معه في المضمون، ولاتدلّ على تقديمه على ما يعارضه بلحاظ مضمونٍ آخر مدفوعة : بأ نّا إذا حملنا الأمر بالأخذ بقول أبي عبد الله عليه السلام على جعل حجّيةٍ خاصّةٍ لرواية هذا القول فمن الواضح أنّ هذه الحجّية تثبت تمام مضمونه حينئذٍ، ولا يعارضه بلحاظ هذه الحجّية ما دلّ على طهارة النبيذ ؛ لأنّ هذه الحجّية تختصّ بالقول المذكور.

وإذا حملنا الأمر المذكور على تشخيص ما هو الصادر جدّاً من غيره فهو أيضاً يعني : أنّ كلّ ما يعارضه فهو ليس جدّياً، فتتمّ الحكومة على روايات طهارة النبيذ أيضاً.

وأمّا الموقف الثالث فهو وإن كان غير تامٍّ في الموردين ـ كما هو واضح ـ ولكنّه هنا أقلّ سخفاً ؛ لعدم استبعاد وجود قولٍ معتدٍّ به بطهارة بعض الأنبذة التي يسكر كثيرها، بل حلّيتها، ولكنّه ـ على أيّ حالٍ ـ ليس على نحوٍ يصدق معه عنوان الموافق للعامّة على أخبار الطهارة.

وأمّا الموقف الرابع فيظهر حاله ممّا يأتي.

وأمّا الموقف الخامس فتحقيق الحال فيه : أنّ روايات النجاسة من المرتبة الثالثة والرابعة كانت مخصوصةً بالخمر، وعليه فروايات نجاسة النبيذ المسكر ذات مرتبتين :

فمن المرتبة الأُولى : رواية عمّار[١]، ورواية عليّ بن مهزيار[٢]، إذ ورد فيهما عنوان النبيذ، ولا يمكن عرفاً حملهما على التنزّه.

ومن المرتبة الثانية : رواية عمّار[٣] التي ورد فيها عنوان المسكر في مقابل الخمر، والمتيقّن منه النبيذ، ورواية عليّ بن جعفر[٤] الواردة في النبيذ، ولا يكون دليلاً على طهارة الخمر.

ومن هنا يمكن تصنيف الروايات الدالّة على طهارة النبيذ إلى عدّة رتب :

الأُولى : مادلّ بالصراحة العرفية على الطهارة، وهو كلّ ما كان صريحاً في طهارة الخمر، ورواية عبد الله بن بكير[٥] التي وردت في النبيذ.

الثانية : ما دلّ بالظهور، وهو ما كان دالاًّ بالظهور على طهارة الخمر على تقدير وجوده، ويضاف إليه رواية أبي بكر الحضرمي، قال : قلت لأبي عبد الله : أصاب ثوبي نبيذ أُصلّي فيه ؟ قال : « نعم ». قلت : قطرة من نبيذٍ قطر في حبٍّ أشرب منه ؟ قال : « نعم، إنّ أصل النبيذ حلال، وإنّ أصل الخمر حرام »[٦].

بناءً على ظهوره في طهارة النبيذ المسكر : إمّا لانصراف السؤال إلى خصوص المسكر ؛ لوضوح عدم نجاسة النبيذ بمجرد النبذ، وإمّا لاستظهار أن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٦٨ و ٣٧٨، الباب ٣٠ و ٣٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٨، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق : ٤٧٠، الحديث ٧.

(٤) المصدر السابق : ٤٧٣، الحديث ١٥.

(٥) المصدر السابق : ٤٧١، الحديث ١١.

(٦) المصدر السابق : الحديث ٩.

المقصود من التعليل بيان أنّه حيث كان النبيذ بعنوانه ليس حراماً كالخمر، وإنّما يحرم إذا كان مسكراً، فلم يحكم بنجاسته أصلاً، لا بيان أنّ النبيذ ليس دائماً حراماً كالخمر، فلا يكون دائماً نجساً، والرواية صحيحة سنداً؛ لثبوت وثاقة أبي بكر الحضرميّ برواية الأزديّ، والبجليّ عنه.

الثالثة: ما دلّ بالإمضاء السكوتيّ على طهارة النبيذ، وهو خبر كليب بن معاوية المتقدم[1]، وقد تقدم أنّ ظاهره ارتكاز الطهارة لدى أبي بصير، ولم يردع الإمام عليه السلام عن هذا الارتكاز. والخبر معتبر سنداً؛ لرواية صفوان عن كليب.

وعلى هذا الأساس يتساقط الصريحان والظهوران، ويتشكّل من المرتبة الثالثة من أخبار الطهارة ما يكون بمثابة المرجع الفوقي. ولو قطع النظر عن هذه المرتبة تمّ الموقف الرابع حينئذٍ من التساقط المطلق، والرجوع إلى الأُصول النافية.

الجهة الثانية: في نجاسة المسكر من غير النبيذ، ممّا هو معدّ للشرب. وتوضيح حكمه: أنّا إذا قلنا بطهارة النبيذ المسكر فغيره طاهر أيضاً، كما هو واضح. وإن قلنا بنجاسته فقد يقال بأنّه لا موجب لإسراء النجاسة إلى غير النبيذ: إمّا بتقريب أنّ روايات النجاسة أُخذ في موضوعها عنوان الخمر والنبيذ، ولم يؤخذ المسكر على إطلاقه، إلّا في روايةٍ لعمّار: «لا تصلِّ في بيتٍ فيه خمر ولا مسكر...، ولا تصلِّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر»[2]. وهي غير تامّة دلالةً؛ لأنّ السياق يقتضي الحمل على التنزّه بقرينة تنزيهية النهي الأوّل.

وإمّا بتقريب: أنّ ما دلّ على طهارة الخمر أو النبيذ المسكر إنّما سقط عن

---

(١) تقدّم في الصفحة ٤١٣.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

الحجّية في مقابل معارضه، بلحاظ صحيحة عليّ بن مهزيار الآمرة بالأخذ بقول أبي عبد الله عليه السلام، والوارد في هذا القول عنوان «خمر أو نبيذ يعني المسكر»، وكلمة «يعني المسكر» بمعنى إرادة النبيذ المسكر، لا تفسير النبيذ بطبيعيّ المسكر، ولا أقلّ من احتمال ذلك، فلا يبقى موجب لإسقاط ما دلّ على طهارة غير النبيذ من المسكرات عن الحجّية في مقابل معارضه.

ويرد على التقريب الأوّل:

أوّلاً: أنّ رواية عمّار المذكورة تامّة دلالةً كما تقدم، فتكفي دليلاً لإثبات المدّعىٰ.

وثانياً: أنّ خصوصية النبذ في عنوان النبيذ المسكر ملغية بالارتكاز العرفي، ومع إلغائها تدلّ نفس نصوص النجاسة في النبيذ المسكر على النجاسة في ما كان من قبيله من المسكرات.

ويرد على التقريب الثاني: أنّه لا يوجد هناك في ما تمّ من روايات الطهارة ما يدلّ على طهارة المسكر بصورةٍ مستقلّةٍ ليدَّعىٰ التمسّك به لإثبات طهارة غير النبيذ من المسكرات، بل نصوص الطهارة: بين ما هو وارد في الخمر، أو في النبيذ، أو في النبيذ والمسكر، كرواية عبد الله بن بكير.

والأوّل والثاني لا يمكن التمسّك بهما لإثبات طهارة غير الخمر والنبيذ، بعد البناء على نجاستهما، كما هو واضح.

والثالث لا يمكن التفكيك فيه عرفاً بين النبيذ وغيره؛ لصراحته في عدم الفرق.

الجهة الثالثة: في المسكر المائع غير المتعارف شربه خارجاً، وهذا عنوان ذكره السيّد الأُستاذ[1] لتطهير «الاسبرتو». وقد يستفاد من كلماته عدّة نكاتٍ في

---

(١) التنقيح ٢: ٩٨.

مقام إثبات طهارته :

الأُولى : أنّ الحكم بالنجاسة ينشأ من صحيحة عليّ بن مهزيار، وهي غير مشتملةٍ على محلّ الكلام؛ لا ختصاصها بالخمر والنبيذ.

الثانية : دعوى الانصراف في المطلقات إلى المتعارف.

الثالثة : لو سلّم عدم الانصراف يقع التعارض بين أخبار الطهارة وأخبار النجاسة، ولا موجب لترجيح أخبار النجاسة بلحاظ موافقة أخبار الطهارة لعمل العامة، كما كان يقال في الخمر؛ لأنّ المسكرات غير المعتاد شربها لم تكن موجودة وقتئذ ليعرف موقف العامة منها.

والتحقيق : أنّا إذا بنينا على طهارة غير الخمر من المسكرات قلنا بالطهارة في المقام أيضاً، وإلّا كان مقتضى إطلاق عنوان المسكر في مثل موثّقة عمّار النجاسة في محلّ الكلام، ولا تفيد النكات المذكورة.

أمّا الأُولىٰ فلأنّ ما يكون دليلاً على طهارة غير المعتاد من المسكر نفس الروايات الواردة في طهارة الخمر والنبيذ بلحاظ إطلاقها، فإذا استفدنا من صحيحة ابن مهزيار أنّها في مقام إسقاط هذه الروايات عن الحجّية بوجهٍ، وإثبات الحجّية لأخبار النجاسة فلا يمكن التمسّك بإطلاق روايات الطهارة حينئذٍ، إذ لا معنى لدعوى بقائها على الحجّية، أو الجدّية بلحاظ فردٍ نادرٍ وهو المسكر غير المتعارف فقط، مع سقوطها عن الحجّية أو الجدّية في جلّ مدلولها.

نعم، لو كان هناك خبر وارد في خصوص ذلك الفرد النادر لم يكن موجب لإسقاطه عن الحجّية أو الجدّية.

وأمّا الثانية فلأنّ انصراف المسكر إلى ما هو المتعارف شربه : إن كان بلحاظ أنّ القسم الآخر نادر ولا وجود له عادةً في عصر صدور النصوص فيرد عليه : أنّ مجرّد ندرة الوجود في عصر صدور النصّ لا توجب الانصراف

ما دامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم على الفرد النـادر وغـيره بنحوٍ واحد.

وإن كان بلحاظ أنّ مناسبات الحكم والموضوع عرفاً تقتضي اختصاص الموضوع بما يكون معدّاً للشرب ففيه: أنّا لا نسلّم وجود مثل هذه المناسبات في الارتكاز العرفي؛ لأنّ العرف لا يأبى بارتكازه عن كون الإسكار بنفسه نكتةً للنجاسة، سواء تعارف الشرب أوْ لا، ومعه لا موجب لتقييد الإطلاق.

وأمّا الثالثة فيرد عليها:

أوّلاً: أنّه لو كانت طهارة المسكر غير المعتاد مفاد روايةٍ خاصةٍ مبتلاةٍ بالمعارض لأمكن أن يدّعىٰ: أنّه لا موجب لترجيح معارضها عليها، إذ لم يثبت موافقتها للعامّة، ولكنّ الواقع أنّ دليل طهارة مطلق المسكر دليل واحد، وكذلك دليل نجاسته، وبعد التعارض بينهما وإعمال المرجّح العلاجيّ في إسقاط دليل الطهارة لموافقته لعمل العامّة بحسب الفرض في جلّ مدلوله ـ وهو المسكـر المتعارف ـ وتقديم دليل النجاسة عليه، لا معنى للاحتفاظ لدليل الطهارة بالحجّية على نحو التكافؤ، مع معارضته بلحاظ الفـرد النـادر خـاصّةً وهـو المسكـر غير المتعارف؛ لأنّ السند واحد، والمفروض سقوطه بإعمال المرجّح العلاجي.

وثانياً: أنّا لو افترضنا أنّ المسكر غير المتعارف بنفسه مورد لروايتين متعارضتين فكيف يتصوّر أنّ التقيّة تقتضي الإفتاء بطهارة الخمر، ولا تقتضي الإفتاء بطهارة سائر المسكرات؟!

إذ من الواضح أنّ الإفتاء بنجاسة أيّ مسكرٍ إفتاء بنجاسة الخمر؛ لعدم احتمال أسوئيّة غير الخمر، وعليه فنفس النكتة التي يفترض اقتضاؤها لحمل نصوص نفي النجاسة عن الخمر على التقية تقتضي أيضاً حمل نصوص نفي النجاسة عن غيره من المسكرات على التقية أيضاً.

ثمّ إنّ السيّد الأُستاذ[1] فرّع على طهارة المسكر غير المتعارف الحكم بطهارة «الاسبرتو» المتّخذ من الأخشاب، أو المتّخذ من الخمر، المعبّر عنه بجوهر الخمر، المتحصّل بتبخير الخمر وأخذ عرقها؛ لأنّه من المسكر غير المتعارف شربه، ولا يصدق عليه عنوان الخمر. أمّا ما كان منه متّخذاً من الأخشاب فعدم خمريّته واضح، وأمّا ما أُخذ من الخمر بالتبخير فلأنّ التبخير يوجب الاستحالة، كما في تبخير البول وغيره.

والصحيح: أنّ ما يتّخذ من الأخشاب ليس مسكراً، بل هو سمّ قاتل.

وتوضيح ذلك: أنّ مادّة المسكر ـ وهي الكحول ـ من مشتقّات الفحوم الهيدروجينية التي هي من مشتقّات الكيمياء العضوية، ويراد بالكيمياء العضوية: العلم الذي يبحث في تركيبات الفحم و «الهيدروجين» و «الأُوكسجين» وأحد المركّبات التي اكتشفت في هذا العلم مركّب من الفحم و «الهيدروجين»، وتسمّىٰ بمركّبات الفحم «الهيدروجينية»، ويكثر وجودها في البترول وغيره، وهي سمّ قاتل.

إلّا أنّه يمكن إجراء تعديلٍ كيمياويٍّ عليها، بأن تستبدل ذرّة من الهيدروجين منها بمركّبٍ كيمياويٍّ يشتمل على الهيدورجين والأُوكسجين بنسبة تختلف عن نسبتها في الماء، وبذلك تتحوّل إلى مادّةٍ أُخرى تسمّىٰ بالكحول، فإذا استبدلت منه ذرّة واحدة يسمّىٰ بالكحول الأُحادي، وإذا استبدلت ذرّتان يسمّى بالكحول الثنائي... وهكذا. وأخذ هذه الذرات منه يخفف سمّيته أو يزيلها.

فالكحول الثنائي وما بعده ليس فيه سمّ، وتظهر فيه حلاوة كحلاوة السكّر، وليس فيه إسكار أصلاً. والكحول الأُحادي خفيف السمّية، وهو الذي ينشأ منه

---

(١) التنقيح ٢: ١٠٠.

الإسكار، ويشتمل على الفحم، وكلّما ازداد الفحم فيه ازدادت سمّيته.

وكما أنّ زيادة الفحم عامل موجب لزيادة السمّية كذلك قلّة الفحم توجب زيادة السمّية أيضاً، باعتبار أنّها توجب سيولته الشديدة المساعدة على انتشاره في الجسم وتسميمه له، وهذا يعني أنّ ما يشتمل على فحمٍ أكثر في حدٍّ ما سَمّ، وما يشتمل على فحم أقلّ من حدٍّ ما سَمّ أيضاً. والمرتبة الوسطى تكون مرتبةً ضعيفةً من السمّية غير قاتلة، وهي الإسكار.

والكحول في هذه الحالة الوسطى لا تقتل بما هي سمّ، وإنّما يحدث الموت عند الإفراط في استعمالها، باعتبار أنّها تسدّ منافذ الدماغ، فتمنعه عن أخذ بقية الموادّ الضرورية للحياة، فيتوقّف الدماغ ويموت الإنسان، حيث إنّ مادة الكحول بتمام مراتبها تتّجه نحو الدماغ، فإذا ما نزلت إلى المعدة شقّت طريقها مباشرةً إلى الدماغ، وبذلك تختلف عن سائر المخدرات الأُخرى: كالأفيون والبنج التي تجري في المجاري الطبيعية في المعدة، وتنتشر في تمام الجسم.

ثمّ إنّ مادة الكحول: تارةً لا تخلط بمائعٍ آخر، وهي التي يطلق عليها اسم الكحول كيميائياً. وأُخرى تخلط بمائعٍ آخر يخفّفه وهو «الاسبرتو». وهذا على قسمين:

كامل، وهو ما كانت نسبة الكحول فيه تقارب ثلاثة أرباع.

وناقص، وهو ما كانت نسبة الكحول فيه حوالي النصف، وهو المتعارف المستعمل طبّياً، وهذا لا يقتل، وليس سمّاً، وإنّما اعتاد المحضّرون لهذه المادة على أن يضيفوا إليه مادةً خارجيةً سامّة؛ لأجل صيانته من الاستثمار في مجال اللهو وضمان استعماله في الأغراض الطبية والصحية.

وعلى هذا الضوء نقول: إنّ «الاسبرتو» المتّخذ من الأخشاب ليس هو المتعارف في المجال الطبّي، وإنّما يستعمل عادة لتحليل بعض المواد والعناصر،

وهو سَمّ محض ؛ لأنّ عنصر الفحم فيه أقل من الحدّ الذي يكون نسبة الفحم في المسكر ، وقد يسمّى في لغة العلم بالكحول «الميترية».

وهذا يعني : أنّه ليس مسكراً ليكون الحكم بطهارته استثناءً من حرمة المسكرات ؛ لأنّ الإسكار ليس إلّا تلك المرتبة الضعيفة من السمّية التي تحصل في الكحول الأُحاديّة عند توازنٍ معيّنٍ بين السيولة ومقدار الفحم ، فإذا زادت السمّية وأصبحت قاتلةً نتيجة اختلال هذا التوازن لم تكن المادة من المسكر بشيء ، بل من السموم.

وأمّا «الاسبرتو» المتّخذ من الخمر أيضاً فهو أيضاً ليس «الاسبرتو» المتعارف طبّياً ، فإنّ المتعارف لا يتّخذ من الخمر ، وإنّما تتّخذ من الخمر الطبيعيّ الخمور المركّزة التي يعتادها أهل الفسوق والفجور ، والتي يؤدّي التركيز إلى كون نسبة الكحول فيها أكبر ، فهي الثلث أحياناً ، والنصف أحياناً أُخرى ، وبالتقطير يتناقص باستمرار المائع المختلط بالكحول ، وتكبر نسبة الكحول ، ولا يؤدّي ذلك إلى الاستحالة ، وخروجه عن كونه خمراً ، بل هو خمر مركّز.

وأقسام الخمور التي استحدثها الشيطان «الأُوروبّي» الحديث كلّها من هذا القبيل ، وقياس ذلك على تبخير البول ـ حيث يستحيل المائع الحاصل بتبخيره ويخرج عن كونه بولاً ـ قياس مع الفارق ؛ لأنّ التبخير يوجب تصاعد الأجزاء المائية من البول وانفصالها عن بقية الأجزاء ، ومعه لا يصدق عنوان البول على تلك الأجزاء المائية المنفصلة.

وأمّا تبخير الخمر فهو لا يوجب تجريد المائع عن مادة الكحول ، بل جعل نسبة هذه المادة فيه أكبر ، ومن الواضح أنّ خمرية الخمر عرفاً بهذه المادة.

وأمّا ما هو المتعارف في المجال الطبّيّ خارجاً فلا يؤخذ من الخمر ، بل من موادّ أُخرى ، ولا شكّ في كونه مسكراً ، وفي أنّ سمّيته أحيانا ليست إلّا بسبب

إضافة بعض السموم إليه، وأنّ عدم تعارف شربه عند الفساق نشأ مـن ذلك. وطهارته مبنية على دعوى اختصاص النجاسة بالخمر، أي المسكر المتّخذ من العصير العنبي.

وقد اتّضح حتّى الآن: أنّ أدلّة النجاسة في المقام لا تكون حجّةً إلّا في إثبات نجاسة الخمر خاصّة، وبذلك نصل إلى الحديث عن الإلحاق الموضوعي.

المقام الثاني: في إلحاق المسكرات عموماً بالخمر إلحاقاً موضوعياً؛ لكي يكفي نفس دليل نجاسة الخمر للحكم بنجاستها.

والإلحاق الموضوعيّ: تارةً يكون إلحاقاً لغوياً. وأُخرى إلحاقاً تعبّدياً بدليل حاكمٍ شرعي، فهنا بحثان:

البحث الأوّل: في الإلحاق اللغوي، وتوضيحه: أنّه لا إشكال في كون المسكر المتّخذ من العصير العنبيّ خمراً، كما لا شكّ في أنّ الخمر يطلق: تارةً عليه، وأُخرى على طبيعيّ المسكر المائع. وهذا الأخير: إمّا أن يكون معنىً مجازياً للمشابهة، وإمّا أن يكون بنحو الاشتراك اللفظيّ بين الخاصّ والعام، وإمّا أن يكون هو المعنى الحقيقيّ الوحيد، ويكون المسكر العنبيّ مورداً للاستعمال بلحاظ كونه فرداً منه.

فعلى الثالث تثبت نجاسة المسكرات المائعة بنفس دليل نجاسة الخمر، وبذلك يختلّ بعض ما تقدّم من افتراضات، كافتراض كون رواية عبد الله بـن بكير[1] ـ مثلاً ـ دالّةً على طهارة الخمر بالإطلاق، ونحو ذلك.

وأمّا على الأوّلَين فلا يمكن إثبات نجاسة مطلق المسكر بدليل نجاسة الخمر. أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ حمل المشترك اللفظيّ على

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧١، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

أعمّ معنييه يحتاج إلى قرينة.

والظاهر أنّ الاحتمال الثالث ساقط، إذ مضافاً إلى تنصيص بعض اللغويّين[١] على اختصاص الخمر بالمسكر العنبي، ومساعدة الفهم العرفيّ على ذلك توجد عدّة طوائف من الروايات تؤيّد الثنائية بين الخمر والمسكرات غير المتّخذة من العصير العنبي، لعلّها تبلغ بمجموعها حدّ الاستفاضة والتواتر وهي كما يلي:

أوّلاً: روايات النجاسة التي عطف فيها المسكر أو النبيذ على الخمر، كقوله في موثّقة عمّار «لا تصلِّ في ثوبٍ قد أصابه خمر أو مسكر»[٢].

ورواية عليّ بن مهزيار: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ ـ يعني المسكر ـ فاغسله»[٣].

فجعل النبيذ أو المسكر قسيماً للخمر شاهد على اختصاص كلمة «الخمر» بالمسكر العنبي.

ثانياً: ما ورد في المقارنة من حيث الحرمة بين الخمر والنبيذ، فعن محمد بن عبدة النيسابوري، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: القدح من النبيذ والقدح من الخمر سواء؟ قال: «نعم، سواء»، قلت: الحدّ فيهما سواء؟ قال: «سواء»[٤].

ثالثاً: ما دلّ على أنّ الخمر لم تحرّم لاسمها، ولكنّها حرّمت لعاقبتها،

---

(١) لسان العرب ٤: ٢٥٥ مادّة (خمر).

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: ٤٦٩، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٥، الباب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

«فما فَعَلَ فِعلَ الخمر فهو خمر»[١].

فإنّ هذا يدلّ على أنّ الخمر اسم لكلّ مسكر، وإلّا لم تكن هناك حاجة في تعميم الحرمة إلى القول: بأنّ الحرمة تدور مدار العاقبة، لا الاسم.

رابعاً: ما دلّ من الأخبار ـ وفيها الصحاح ـ على أنّ الله تعالى حرّم في كتابه الخمر، ورسول الله ﷺ حرّم غير الخمر من المسكرات، والله أمضى ذلك[٢].

وهذا الذي استقربناه من اختصاص الخمر بالمسكر العنبيّ لغةً يطابق نكتةً واقعيةً أيضاً، وهي: أنّ الكحول ـ التي هي مادة الإسكار ـ الأصل فيها هو سكر العنب، وحينما يراد اتّخاذ المسكر من غير العنب يتعيّن تحويل سكره إلى سكرٍ عنبيٍّ ثمّ يحوّل إلى الخمر.

ولعلّ هذا الاكتشاف يبرز السرّ في أنّ العنب خصّص من بين سائر المواد التي يصنع المسكر منها بالروايات الدالّة على أنّ حصّةً من العنب للشيطان.

البحث الثاني: في الإلحاق بدليلٍ حاكم، وهذا ما قد يستشهد له بعدّة روايات، من قبيل صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: الخمر من خمسة: العصير من الكرَم، والنقيع من الزبيب، والبِتْع من العسل، والمِزر من الشعير، والنبيذ من التمر»[٣].

والتحقيق: أنّ هذه الرواية وأمثالها كما قد تحمل على عناية الحكومة وتوسعة الموضوع ادّعاءً، بافتراض استعمال كلمة «الخمر» في معناه الخاصّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٣، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٢٥ و ٣٣٢ ـ ٣٣٣، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤ و ٢٣ ـ ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٧٩، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

وتطبيقه بالعناية على غير أفراده كذلك يمكن أن يكون التطبيق حقيقياً، بافتراض استعمال كلمة «الخمر» في المعنى الأعمّ، وهو طبيعيّ المسكر، وتكون العناية في استعمال الكلمة لا في التطبيق.

ولَئِن تمّ الاستدلال عن النجاسة بالرواية على التقدير الأوّل ـ تمسّكاً بإطلاق دليل التنزيل مثلاً ـ فلا يتمّ على التقدير الثاني، كما واضح.

والتقدير الثاني إن لم يكن هو الأظهر ـ إذ جعل المسكر العنبيّ في مقابل سائر أنواع المسكر، وهو لا يناسب ادّعاء كونها منه ـ فلا أقلّ من عدم أظهرية التقدير الأوّل.

ودعوى: أنّ التقدير الثاني يقتضي تفريغ الجملة من المولوية وهو خلاف الظاهر مدفوعة: بأنّ الإسكار لمّا كان ذا مراتب، وكانت بعض مراتبه الخفية محلّ الكلام في استتباعها للحرمة كان من شأن الإمام أن ينبّه على أنّ المسكر المحرَّم يشمل تمام تلك المراتب.

وقد يقال: إنّه لو دلّ دليل على أنّ المسكر خمر استبعد فيه التقدير الثاني، إذ لو أُريد بالخمر المعنىٰ الأعمّ لكان مرجعه إلى أنّ المسكر مسكر، وهو لا محصّل له، فيتعيّن حينئذٍ حمله على التنزيل، وتطبيق المعنى الأخصّ للخمر على طبيعيّ المسكر بالحكومة، فيستدل بإطلاقه على إثبات النجاسة.

ولكنّ هذا الاستدلال غير تامٍّ أيضاً.

أمّا أوّلاً فلأنّ كلمة «الخمر» حتّى مع استعمالها في المعنى الأعمّ تحمل ضمناً على الإشارة إلى الحرمة المعهودة المرتكز ثبوتها للمسكر في الجملة، فيكون مفاد «كلّ مسكرٍ خمر» الإشارة إلى أنّ ما هو المسكر الحرام ينطبق على كلّ مسكر، ولا يتعيّن عندئذٍ الحمل على الحكومة والتنزيل.

وأمّا ثانياً فلأنّ مثل هذا اللسان لم يروَ في روايةٍ صحيحة، إلّا في رواية

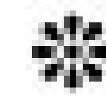
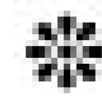
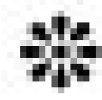
وإن صار جامداً بالعَرَض (١).

---

عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»(١).

وحيث إنّ التنزيل هنا فُرّع على الحرمة فلا إطلاق فيه يقتضي ثبوت غير الحرمة من الآثار.

وقد تلخّص من مجموع ما ذكرناه: أنّ الصحيح هو التفصيل بين الخمر وغيره من المسكرات، فالأول يحكم بنجاسته إضافةً إلى حرمته، والثاني يحكم عليه بالحرمة فقط دون النجاسة.

(١) قد يقال في مقام تقريب نجاسته بعد الانجماد: أنّه كان نجساً ولم يطرأ عليه مطهِّر. غير أنّ منهج البحث في المقام باعتباره شبهةً حكميةً يقتضي الفحص عن أنّ دليل نجاسة الخمر هل يمكنه أن يشمله بعد الانجماد: إمّا بإطلاقٍ، أو بضمّ الاستصحاب، أوْ لا؟ فإن تعذّر ذلك، كان الأصل عدم النجاسة الذاتية، ولا يلزم في ارتفاع النجاسة الذاتية ورود المطهّر، بل يكفي في ارتفاع موضوعها بنحوٍ لا يجري الاستصحاب، ولا إشكال في عدم إمكان التمسّك بإطلاق دليل نجاسة الخمر؛ لعدم خمريّة العين المنجمدة.

وأمّا استصحاب النجاسة العينية فلا بأس بجريانه، بناءً على عدم كون الخمر مقوّماً لموضوع النجاسة عرفاً، وكون الموضوع العرفيّ ذات الجسم المحفوظ في حالتي المَيَعان والانجماد.

---

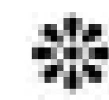
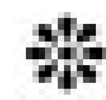
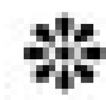
(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٢، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

لا الجامد كالبنج (١) وإن صار مائعاً بالعَرَض.

---

هذا كلّه بقطع النظر عمّا يستفاد من روايات انقلاب الخمر خلّاً، من كفاية ذهاب اسم الخمر في ارتفاع المحذور فإنّ ذلك يدلّ على مطهّرية ذهاب اسم الخمر مطلقاً، ولو لم يصدق عنوان الخلّ.

فإن قيل: بأنّ انجماد الخمر يؤدّي إلى خروجه عن كونه خمراً ولو لزوال مادّة الكحول لسرعة فنائها، وكون المنجمد خصوص العنصر المائيّ منه، حكم بطهارته. وقد يأتي لهذا الكلام مزيد تتميمٍ في بحث المطهّرات.

(١) الكلام: تارةً يقع في الصغرى، أي في مسكريّة الجامد. وأُخرى في نجاسة الجامد على تقدير مسكريّته.

أمّا الصغرى فالظاهر أنّ البنج ونحوه من المخدِّرات ليس من المسكرات بحسب الفهم العلميّ والعرفيّ معاً، أمّا الفهم العلميّ: فهو يرى تقوّم المسكر بمادّة الكحول، التي من خصائصها اختراق المعدة، والاتّجاه رأساً إلى الدماغ، بينما كلّ المخدِّرات ـ عدا الحشيشة ـ لا تنتشر في الجسم إلّا بالطريق الطبيعيّ، ولهذا يتصوّر البنج الموضعيّ دون المسكر الموضعي.

وأمّا الفهم العرفي فهو يفرق بين الإسكار والتخدير، كما يفرق بين الحارّ والبارد، فليس كلّ حالةٍ تقابل الصحو سكراً عرفاً، بل إنّ ما يقابل الصحو: إن كان حالةً تقتضي غالباً التهيّج فهي السكر، وإن كانت تقتضي عادةً الانكماش فهي الخدر. وعلى هذا الأساس لا تكون المخدّرات غير الحشيشة محرّمةً بعنوانها الأوّلي، وإنّما هي محرّمة بعنوان كونها مضرّة.

والفرق العمليّ بين الحرمتين يظهر في الاستعمالات الضئيلة التي لا يترتّب

عليه ضرر، فإنّها ليس بمحرّمة على هذا التقدير، بينما تكون محرّمة على تقدير كون المخدِّر مسكراً.

وأمّا نجاسة المسكر الجامد فهي على مسلكنا بلا موجب؛ لأنّنا اخترنا اختصاص النجاسة بالخمر، ولا شكّ في عدم صدقه على المسكر الجامد.

وأمّا إذا بني على تعميم النجاسة: فإن كان بلحاظ الإجماع فلا شكّ في عدم شموله للمسكر الجامد.

وإن كان بلحاظ تطبيق عنوان الخمر على سائر المسكرات في رواية: «الخمر من خمسة» فقد يقال بشموله للمسكر الجامد أيضاً.

ودعوى: عدم المناسبة بين المسكر الجامد والخمر لكي يطبّق أحدهما على الآخر مدفوعة: بأنّه يكفي للمناسبة اشتراكهما في الإسكار.

ولكنّ للمنع عن الشمول وجهاً؛ وذلك لأنّ أبرز آثار الخمر حرمة الشرب، فيكون تطبيق الخمر على المسكر تنزيلاً ظاهراً في إثبات حرمة الشرب للمسكر، وهذا بنفسه قرينة على اختصاص المنزّل بالمسكر المائع خاصّة؛ لأنّه الذي يتعقّل شربه.

ولا يمكن التحفّظ على إطلاق المنزّل للجامد إلّا بجعل الأثر الثابت بالتنزيل حرمة التناول بدلاً عن حرمة الشرب؛ ليناسب المائع والجامد معاً، مع أنّ المركوز من أحكام الخمر حرمة الشرب بهذا العنوان.

وإن كان بلحاظ تقديم روايات النجاسة على أخبار الطهارة؛ لسقوط الأخيرة عن الحجّية عند المعارضة؛ بسبب حكومة الصحيحة أو موافقتها للعامة فقد يدّعىٰ: أنّ جملةً من نصوص النجاسة وإن كانت مختصّةً بالمائع؛ لاشتمالها على التعبير بالقطرة ونحو ذلك ولكن موثّقة عمّار «لا تصلِّ في ثوبٍ قد أصابه

مسألة (١): ألحقَ المشهور بالخمر العصير العنبيّ إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه، وهو الأحوط، وإن كان الأقوى طهارته. نعم، لا إشكال في حرمته (١).

---

خمر أو مسكر حتّى تغسله»[١] يمكن التمسّك بإطلاق المسكر فيها للجامد أيضاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المنصرف من إناطة النهي بمجرّد إصابة المسكر للثوب أنّه مفروض المَيَعان؛ لأنّ الجامد لا تكون إصابته للثوب بمجرّدها موجبةً للنجاسة.

[الكلام في العصير المغليّ:]

(١) الكلام في العصير المطلق المغلي: تارةً يقع في حرمته، وأُخرى في نجاسته. فهنا مقامان:

أمّا المقام الأوّل فيشتمل على ثلاث جهاتٍ، باعتبار انقسام العصير المحتمل حرمته إلى العنبي، والزبيبي، والتمري.

الجهة الأُولى: في حرمة العصير العنبيّ بالغليان. ولا إشكال في أنّه إذا لم يحصل في عصير العنب إسكار ولا غليان فلا يحرم عند كلّ المسلمين.

كما لا إشكال عند فقهاء الشيعة في الحرمة إذا حصل فيه الإسكار، سواء حصل في العنب غير المطبوخ، أو بعد الطبخ؛ لأنّ المسكر من غير المطبوخ خمر بلا إشكال، والخمر محرّم بالكتاب والسنّة، والمسكر من المطبوخ: إمّا خمر فيحرم كذلك، وإمّا لا يكون خمراً؛ لفرض أخذ عدم الطبخ السابق في مفهوم الخمر، فهو مسكر على أيّ حال، وكلّ ما أسكر كثيره فقليله حرام.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

وأمّا في الفقه السنّي فلا إشكال في خمرية المسكر من غير المطبوخ وحرمته مطلقاً. وأمّا المطبوخ إذا أصبح مسكراً فقد وقع الخلاف في خمريته. ونقل عن أبي حنيفة عدم كونه خمراً[١]، بدعوى: تقوّم الخمر بعدم الطبخ السابق، ومن هنا ذهب البعض من فقهاء السنّة[٢] إلى جواز القليل منه لأنّه غير مسكر، على أساس عدم قبولهم لقاعدة «أنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام»[٣].

وأمّا إذا غلى العصير العنبيّ ولم يسكر فالمستفاد من كلمات فقهائنا: جعل العصير العنبيّ المغليّ بعنوانه من المائعات المحرّمة إلى جانب الخمر والفقّاع والمسكر، كما يظهر بمراجعة كلمات المتقدّمين والمتأخرين، التي أُطلق فيها القول بحرمة العصير العنبيّ المغلي، سوى ما قد يبدو من بعض عبائر الشهيد في الدروس[٤]، والعلّامة في الإرشاد والمختلف[٥].

فإنّ الشهيد ﷺ ذكر: أنّ العصير العنبيّ إذا غلى واشتدّ حرم، وكذلك العلّامة، وهذا ظاهره الخلاف مع المطلِقين من الفقهاء، كالصدوق ومَنْ بعده[٦].

اللهمّ إلّا إذا فسّر الاشتداد بالغلظة الحاصلة بمجرّد الغليان، لا على الشدّة في الطعم والريح والفساد ممّا هو مساوق للإسكار، إلّا أنّ الحمل على تلك الغلظة خلاف ظاهر عطف الاشتداد على الغليان المقتضي للتغاير بينهما، على أنّ الغلظة

---

(١) الحاوي الكبير ١٣: ٣٨٧.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة.

(٤) الدروس الشرعية ٣: ١٦.

(٥) إرشاد الأذهان ١: ٢٣٩.

(٦) المقنع: ٤٥٣، الوسيلة: ٣٦٥.

بالنحو المفهوم عرفاً إنّما تحصل بعد الغليان بمدّة.

وتحقيق الحال في حرمة العصير العنبي: أنّه بعد الفراغ عن وجود أدلّةٍ اجتهاديةٍ ـ فضلاً عن الأُصول العملية ـ تدلّ على حلّية كلّ شراب، والفراغ عن وجود مخصّصٍ أخرج المسكر يقع الكلام في أنّ دليل حرمة العصير العنبيّ بالغليان هل هو مخصّص ثانٍ يوجب حرمته وإن لم يكن مسكراً، أوْ لا؟

وصفوة القول في ذلك: أنّ الروايات الدالّة على حرمة العصير العنبيّ المغليّ يحتمل فيها احتمالات:

الاحتمال الأوّل: عدم كونها مخصِّصاً جديداً لأدلّة الحلّ، بدعوى: أنّ العصير العنبيّ المغليّ مسكر مطلقاً، سواء كان غليانه بنفسه على أساس حرارة الشمس، أو بالنار. ولم نلاحظ من ادّعى هذه الدعوى إلى أيّام الوحيد البهبهاني[1].

فقد ادّعىٰ رحمه‌الله مساوقة مطلق الغليان للإسكار، ووافقه على ذلك تلميذه السيّد بحر العلوم[2] رحمه‌الله. وقد نفىٰ مشهور المتأخّرين هذه الدعوى.

وذكر المحقق الهمدانيّ، والسيّد الأُستاذ[3]: أنّه لو كان مجرّد الغليان موجباً للإسكار لكان تحصيل المسكر في غاية السهولة، فلماذا نرى الفسقة العاشقين للخمر يبذلون الكثير في سبيل تحصيل الخمر؟!

وذكر بعض الأصحاب[4]: أنّنا لاندري هل مجرّد الغليان يوجب السكر،

---

(١) مصابيح الظلام ١: ٤٥٦ ـ ٤٥٧ (مخطوط).

(٢) مصابيح الأحكام: ٢٨٨ (مخطوطة مكتبة الگلبايگاني).

(٣) مصباح الفقيه، كتاب الطهارة: ٥٥١. التنقيح ٢: ١١٠.

(٤) لم نعثر عليه.

أو لا ؟ ولا يمكننا معرفة ذلك ؛ لتعذّر التجربة علينا ، ولا موجب لتحقيق الواقع ؛ لأنّ الشبهة موضوعية وليس من وظيفة الفقيه حلّها ، وبِغَضّ النظر عن الأخبار الخاصّة تجري الأُصول المؤمِّنة.

والحقيقة : أنّ التعرّف على ذلك له دخل في فهم روايات العصير العنبي ، ومعرفة كونها مسوقةً لتخصيص مستقلٍّ أو لا ، كما أنّ ما يلاحظ من بذل الفسقة للكثير في سبيل إعداد شرابهم الفاجر فلعلّه لأجل الحصول على الخمر الجيّد ، فإنّه كلّما كان أعتق كان أجود وأكثر إسكاراً . وقد قيل : كلّما زاد بالترك جودةً فهو مسكر.

وفصّل بعض فقهائنا المتأخّرين ـ كشيخ الشريعة الاصفهانيّ[١] ﷺ ـ بين الغليان بالنار فلا يسكر ، والغليان بنفسه فيسكر ، واستظهر من كلمات جملةٍ من الفقهاء المتقدّمين : أنّ هذا كان مسلّماً عندهم.

وهذا التفصيل هو الصحيح ، وبذلك يبطل الاحتمال المذكور النافي لاستفادة التخصيص الزائد ، بدعوىٰ : أنّ كلّ عصير عنبيٍّ مغليٍّ مسكر . ويشهد لهذا التفصيل عدّة قرائن :

القرينة الأُولى : ما يشهد به الخبراء في تجاربهم العلمية من أنّ الكحول الذي هو مادة الإسكار لا يسمح الغليان بالنار لظهوره ، وإنّما يظهر من خلال تصاعدٍ تدريجيٍّ بطيءٍ لدرجة الحرارة ، كما يحصل في العصير الذي يَنِشُّ[٢] من قبل نفسه.

---

(١) إفاضة القدير في أحكام العصير (التالي لقاعدة لا ضرر) : ٢١ و ٢٨ ـ ٢٩ و ٥٠.

(٢) التشيش : أول أخذ العصير في الغليان ، وفي حديث النبيذ : «إذا نش فلا تشرب» ، أي إذا غلىٰ . لسان العرب : (مادّة نَشَّ).

القرينة الثانية : أنّ غير فقهاء الإمامية من سائر المسلمين لا يوجد فيهم من يحرّم العصير العنبيّ بالغليان بالنار ، وهذا معناه : أنّهم يتناولونه عادةً ، فلو كان مسكراً مع شيوع استعماله عندهم لانعكس وأصبح واضحاً .

القرينة الثالثة : وهي مستفادة من روايات أهل البيت عليهم السلام ، وتدلّ على نصف المدّعىٰ ، أي على أنّ الغليان من نفسه يوجب الإسكار .

وجملة من الروايات وإن كانت واردةً في العصير التمريّ والزبيبيّ إلّا أنّه لا يحتمل الفرق في ذلك بينهما وبين العصير العنبي ؛ لأنّ الميزان كلّ عصيرٍ يحتوي على مادةٍ سكّريةٍ تتحول إلى كحولٍ . وهذه الروايات لا تصرّح بالمقصود ، وإلّا لانقطع الكلام في ذلك ، وإنّما تدلّ على أمرين :

أحدهما : أنّ حرمة العصير منوطة بالإسكار .

والآخر : أنّ العصير إذا غلىٰ من نفسه حرم . وبضمّ أحدهما إلى الآخر يثبت المطلوب .

وبعض الروايات يمكن أن يستفاد منها كلا الأمرين ، وبعضها يستفاد منها أحدهما .

فمنها : رواية حنّان بن سدير ، قال : سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في النبيذ ، فإنّ أبا مريم يشربه ويزعم أنّك أمرته بشربه ؟ ! فقال : « صدق أبو مريم ، سألني عن النبيذ فأخبرته أنّه حلال ، ولم يسألني عن المسكر » . ثم قال : « إنّ المسكر ما اتّقيت فيه أحداً ، سلطاناً ولا غيره »... إلى أن قال : فقال له الرجل : هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أيّ شيءٍ هو ؟ فقال : « أمّا أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً ، ويغسله غسلاً نقيّاً ، ويجعله في إناءٍ ، ثمّ يصبّ عليه ثلاثةً مثله أو أربعةً ماءً ، ثمّ يجعله بالليل ويشربه بالنهار ، ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي ، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء كلّ ثلاثة أيامٍ

لئلاً يغتلم، فإن كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ»[١].

فإنّ صدر الحديث يدلّ على أنّ الميزان في الحرمة هو السكر، وأنّ ما يترتّب المنع منه على تقدير السؤال عنه إنّما هو المسكر. وذيله يدلّ على أنّ الحلّية في النبيذ منوطة بقصر المدّة، وهذا يعني أنّه مع مرور عدّة أيّامٍ ينشأ محذور الإسكار بسبب غليانه في نفسه.

ومنها: رواية صفوان الجمّال، قال: كنت مبتلىً بالنبيذ معجباً به، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصف لك النبيذ؟ فقال: «بل أنا أصفه لك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقلت له: هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة، فقال: «ليس هكذا كانت السقاية، إنّما السقاية زمزم، أفتدري أوّل مَن غيَّرها؟» قلت: لا، قال: «العباس بن عبد المطّلب، كانت له حبلة، أفتدري ما الحبلة؟» قلت: لا، قال: «الكرم، فكان ينقع الزبيب غدوةً ويشربونه بالعشيّ، وينقعه بالعشيّ ويشربونه غدوة، يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس، وأنّ هؤلاء قد تعدّوا، فلا تقربه ولا تشربه»[٢].

وهذا الحديث واضح في أنّ مناط الحرمة هو الإسكار، إذ يلاحظ أنّ السائل حينما أراد أن يصف النبيذ للإمام عليه السلام في مقام السؤال عن حكمه لم يسمح له بالشرح، بل قال: «بل أنا أصفه لك»: «كلّ مسكرٍ حرام». كما دلّ على أنّ البقاء مدّةً أطول من مثل العشيّ إلى الغدوة يعرّض للحرمة، ولا وجه لذلك، إلّا ما يتعرض له العصير حينئذٍ من النشيش والغليان.

ومنها: رواية معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ رجلاً من

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٢، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٧، الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

بني عمّي ـ وهو من صلحاء مواليك ـ يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك، فقال: «أنا أصف لك، قال رسول الله ﷺ: كلّ مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام... الحديث»[1].

ويستفاد من جواب الإمام عليه السلام والضابط الذي استغنى بإعطائه عن الاستماع إلى مواصفات النبيذ المسؤول عنه: أنّ المناط في الحرمة هو الإسكار فقط، فإذا ضمّ ذلك إلى ما في سائر الروايات من وجود محذورٍ في ما يدّخَر من نبيذٍ إذا مرّت عليه أيام أنتج أنّ العصير إذا نَشَّ بنفسه كان مسكراً.

ويلاحظ في هذا المجال روايات: محمد بن مسلم، وإبراهيم بن أبي البلاد، وأيّوب بن راشد، ويزيد بن خليفة، والفضيل بن يسار، في أبواب الأشربة المحرّمة.

الاحتمال الثاني: عدم كونها مخصِّصاً جديداً لأدلّة الحلّ، لا بدعوى: أنّ كلّ عصيرٍ مغليٍّ مسكر، بل بدعوى: أنّ الحرمة الواقعية للعصير العنبيّ المغليّ بالنار، المستفادة من روايات الباب مخصوصة بما عرض له الإسكار؛ وذلك إمّا بأن يقال: إنّ روايات الباب مفادها الحكم الظاهريّ بالحرمة؛ لكون العصير العنبيّ المغليّ بالنار، عرضة للإسكار غالباً ببقاء أدنىٰ مدّة، فحكم بحرمته ظاهراً على الإطلاق لأجل شيوع احتمال الإسكار فيه، مع اختصاص الحرام الواقعيّ بالمسكر.

أو يقال: بأنّ مفادها الحكم الواقعيّ بالحرمة، إلّا أنّه يوجد ما يقيّدها بخصوص فرض الإسكار.

وما يمكن أن يفرض قرينةً على تقييد روايات الباب بخصوص المسكر

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

بأحد هذين النحوين أُمور :

أحدها : رواية عمر بن يزيد ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يُهدىٰ إليه البختج من غير أصحابنا ، فقال : «إن كان ممّن يستحلّ المسكر فلا تشربه ، وإن كان ممّن لا يستحلّ فاشربه»[1].

والبختج : هو عصير عنبيّ مطبوخ ، والإمام عليه السلام قد جعل استحلال صاحب الهديّة للمسكر ـ إثباتاً ونفياً ـ ميزاناً لحرمة الشرب وحلّيته ، ولو كان المغليّ حراماً في عرض حرمة المسكر لَما كان هذا الميزان صحيحاً ؛ لأنّ عدم استحلاله للمسكر ليس قرينةً على حلّية هذا البختج ، بل هو كعدم استحلاله لسائر المحرّمات المتيقّنة .

وهذا بخلاف ما إذا كانت الحرمة المترتّبة في البختج بنفس نكتة الإسكار ، فإنّ القرينة حينئذٍ واضحة ، ولكنّ هذه القرينة قابلة للمناقشة ، وذلك بأن يقال : لعلّ جعل الميزان المذكور لا لدخل ذلك بنفسه ، بل لأماريّته بلحاظ لازمه النوعي ، فإنّ من لا يستحلّ المسكر عادته غالباً أن يطبخ العصير على الثلث ؛ حتّى لا يكون معرضاً للإسكار بالبقاء مدّةً فيخسره . ومن يستحلّ المسكر كثيراً ما يطبخه على ما هو أكثر من الثلث ، إذ لو طبخه على الثلث لَما أمكن أن يسكر بعد ذلك بالادّخار ، فكأنّ الإمام عليه السلام يجعل الميزان المذكور أمارةً على أنّه طبخ على الثلث .

ثانيها : رواية معاوية بن عمّار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث ، وأنا أعرف أنّه يشربه على النصف ، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : «خمر ،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٩٣ ، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

لا تشربه ... الحديث »[١].

وسيأتي الكلام في هذه الرواية ـ سنداً ومتناً ودلالةً ـ في بحث طهارة العصير إن شاء الله تعالى[٢]. ومحلّ الشاهد فيها في المقام قوله : « خمر ، لا تشربه » ، فإنّ الأمر يدور في هذه الجملة بين كون حمل عنوان الخمر على العصير المذكور ادّعائياً وعنائياً بلحاظ الآثار ، أو تقييد إطلاق الحديث بما هو الغالب في البختج المطبوخ على النصف ، من أنّه يدّخر ويشتدّ ويسكر بالتدريج ، فإذا قلنا بأنّ الثاني أخفّ عناية من الأوّل ، كان ذلك شاهداً على اختصاص الحرمة بفرض الإسكار.

إلّا أنّ هذا الكلام لا يتمّ ، بناءً على أخذ عدم سبق الطبخ في مفهوم الخمر ، وإلّا كان الحمل عنائياً على أيّ حال. وكذلك بناءً على التشكيك في ورود كلمة « خمر » في الحديث ، على ما يأتي[٣] إن شاء الله تعالى.

ثالثها : الروايات الدالّة على أنّ الله حرّم الخمر ، ورسول الله ﷺ حرّم من الأشربة كلّ مسكر ، من قبيل رواية الفضيل بن يسار : « حرّم الله الخمر بعينها ، وحرّم رسول الله ﷺ المسكر من كلّ شراب »[٤].

بناءً على استفادة الحصر منها ، وكون الحرام من الأشربة المتعارفة هو المسكر فحسب ، بدعوى كونها في مقام بيان تمام ما حرم من الأشربة المتعارفة ، فتدلّ بمفهومها على أنّ غير المسكر من الشراب حلال ، فتعارض بالعموم من وجهٍ

(١) تهذيب الأحكام ٩ : ١٢٢ ، الحديث ٥٢٦.

(٢) في الصفحة ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

(٣) في الصفحة ٥٥٤ وما بعدها.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٢٥ ، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٢.

مع روايات الباب، الدالّة بإطلاقها على حرمة العصير المغليّ ولو لم يسكر، وبعد التساقط نرجع إلى أصالة الحلّ، فيثبت اختصاص الحرمة في العصير المغليّ بالمسكر.

إلّا أنّه لم يعلم بأنّ الرواية ونظائرها بصدد الحصر، وبيان تمام المحرّمات من الأشربة، بل هي في مقام توزيع العمل بين الله ورسوله من حيث التحريم في خصوص المسكرات.

غير أنّ بالإمكان أنّ نعوّض عن الاستدلال بهذه الروايات بالاستدلال بآية حلّية الطيّبات، التي يقتضي إطلاقها المقاميّ حلّيّة كلّ ما هو طيّب في النظر النوعي. وباعتبار ورودها في سورة المائدة بصورةٍ متأخرةٍ عن تشريع حرمة الخمر، وإشباع الأذهان بخباثته، فلا تشمل المسكرات.

غير أنّها تشمل العصير المغليّ غير المسكر، فتعارض بالعموم من وجهٍ مع روايات الباب، وتقدّم الآية في مادة الاجتماع.

ولكنّ هذا إذا لم نستظهر تقديم روايات الباب بملاكٍ دلاليّ على أساس دعوى ظهورها في موضوعية عنوان العصير المغليّ للحرمة، ومع تقديم المعارض عليها وتقييدها بالمسكر من المغليّ يلزم إلغاء العنوان رأساً.

رابعها: رواية محمد بن الهيثم، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه؟ فقال: «إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»[1].

وهذه الرواية فيها احتمالات تأتي ـ إن شاء الله ـ في بحث محلّلية ذهاب الثلثين. والشاهد هنا قوله: «إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه» فإنّه لا ينبغي

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٥، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

حمل تغيّر الحال على الغليان، إذ ـ مضافاً إلى أنّ المتفاهم عرفاً من الحال الطعم والرائحة ونحوهما من الخواص ـ أنّ الطعن ظاهره التغاير، وكثيراً ما يستعمل التغيّر في الاشتداد والإسكار.

وحيث إنّ تغيّر الحال له مراتب، والغليان مساوق لمرتبته المستبطنة للإسكار أُنيطت الحرمة في العصير المطبوخ على النار بحصول التغيّر بدرجةٍ يحصل معها الغليان، وهو مساوق للإسكار، فتدلّ الرواية على عدم حرمة العصير المطبوخ بدون ذلك، ولكنّ الرواية ساقطة سنداً؛ لإرسالها.

الاحتمال الثالث: أن ننكر الإطلاق في روايات حرمة العصير العنبيّ المغليّ في نفسه، بلا حاجةٍ إلى التفتيش عن مقيّد.

وهذا وإن كان يبدو غريباً في بادئ النظر ولكن يمكن تقريبه بما يلي، وهو: أنّ الروايات التي حكمت بحرمة العصير العنبيّ المغلي طائفتان:

إحداهما: ماورد في المطبوخ والبختج والطِلاء.

والأُخرى: ما ورد من الروايات التي لم يؤخذ في لسانها الطبخ، بل علّقت الحرمة فيها على نفس العصير منوطاً بالغليان.

وهناك مسألتان كانتا مطروحتين للبحث على الصعيد الفقهيّ العامّ بين المسلمين، وحصل بشأنهما نقاش وأخذٌ وردٌّ واسع من عصر الصحابة إلى أيام الإمام الصادق عليه السلام.

والمسألة الأُولى تتعلّق بالطِلاء؛ وذلك أنّ العصير العنبيّ غير المطبوخ لاإشكال عند المسلمين في حرمته، كثيره وقليله اذا غلى وأسْكَر، وإنّما وقع الكلام بينهم في العصير العنبيّ المطبوخ على النار.

والأصل في ذلك قصّة عمر بن الخطاب مع أهل الشام[1]، إذ لا يظهر تعارف

(١) الموطّأ ٢ : ٨٤٧، كتاب الأشربة، الحديث ١٤.

الطلاء قبل هذه القصّة حيث راجع أهل الشام عمر شاكين له فساد بطونهم؛ لتعوُّدهم على الأغذية الثقيلة، وحرمة المسكر عليهم.

فجاء نصرانيّ وقال: إنّنا تعوّدنا على شرابٍ نشربه في موسم الصوم ليقوّينا على العبادة، فجاء بشرابه وهو عصير عنبيّ مطبوخ وكان غليظاً كالرُّب، فوضع عمر إصبعه فيه، فقال: لكأنّه طلاء الإبل (وهو النفط الذي يطلى به الإبل)، ثمّ التفت عمر إلى عبادة بن الصامت الصحابيّ الجليل ـ وكان جالساً إلى جانبه ـ فقال: ما ترى في هذا؟ فقال: أنا لا أرى أنّ النار تحلّل الحرام، فانزجر منه عمر، ونسبه إلى الحمق، وأفتى بالحلّية، فلمّا أباح لهم ذلك سكر بعض المسلمين، فأقام الحدّ عليه، ونهاهم عن التجاوز في الشرب إلى حدّ الإسكار.

ويبدو من هذه القصّة أنّ عمر أراد تحليل الشرب من المسكر بالمقدار الذي لا يسكر إذا طبخ على النار ثمّ أسكر، ولذا قال له عبادة: أنا لا أرى أنّ النار تحلّل الحرام.

وقد بدأ النزاع منذ ذلك الوقت حول هذه النقطة، وامتدّ في عصور الصحابة والتابعين والفقهاء، فهناك من رأى رأي عمر، وهناك من اتّفق مع عبادة في موقفه، غير أنّ الطرفين معاً كانا متسالمين على أنّ الطبخ بالنار بنفسه ليس من موجبات الحرمة، وإنّما الكلام بينهم في أنّه هل يوجب تعطيل الغليان الحاصل بعد الطبخ عن إيجاد الحرمة، أوْ لا؟

وكلمات الفقه السنّيّ مشحونة بتحرير النزاع على هذا الوجه، وبالاختلاف بين المحلِّلين في مقدار الطبخ الموجب لسلخ الغليان عن السببية للحرمة.

فقد ذهب البعض[1] إلى أنّ الطبخ الموجب لذلك هو الطبخ المُذهِب للنصف.

---

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم ٣: ٢٥٠. والمحلّى ٧: ٤٩٧.

وذهب آخرون[١] إلى أنّه الطبخ المذهب للثُلُثين.

وبعض ثالث[٢] قال بكفاية مطلق الطبخ، وأمّا أتباع عبادة بن الصامت فقالوا: إنّ الطبخ إلى ذهاب الثلثين يوجب التحليل؛ لعدم الإسكار خارجاً حينئذٍ.

فإذا عرفنا أنّ الاستفهام المركوز في الذهن العامّ من أيّام عمر إلى أيّام أصحاب المذاهب هو أنّ الطبخ بالنار هل يحلّل ما كان حراماً لولا الطبخ، أوْ لا، لا أنّه هل يكون محرّماً بنفسه، أوْ لا؟ كان من الطبيعيّ أن يوجّه إلى الإمام هذا الاستفهام، وأن يتصدّىٰ عليه السلام لإبداء رأيه بهذا الشأن، فقال ما قال من الروايات بشأن الطلاء التي حاصلها: أنّه إذا زاد الطلاء على الثلث فهو حرام، واذا طبخ على الثلث فهو حلال.

فيكون معنى هذا الكلام في ضوء الارتكاز المذكور: أنّه اذا لم يطبخ على الثلث صار حراماً بعد ذلك بالسكر.

وهذا الارتكاز إن لم يوجب ظهور روايات الطلاء في كونها تعقيباً على النزاع المعروف المركوز بنحوٍ يناسبه فلا أقلّ من اقتضائه للإجمال، بمعنى أنّنا نحتمل أنّ الارتكاز المعاصر كان بنحوٍ يوجب ظهور روايات الطلاء في ذلك عند السامع، واحتمال القرينة المتّصلة موجب للإجمال.

وتوجد عندنا مؤيّدات لما احتملناه في معنى روايات الطلاء:

منها: نفس استثناء ذهاب الثلثين، فإنّ القيد المأخوذ في كلام المولى: إن لم يكن له نكتة مركوزة في ذهن العرف حمل على التعبّد، وإن كان له نكتة مركوزة عرفاً انعقد له ظهور بملاك الانسباق العرفيّ للنكتة المركوزة في أنّ القيد بلحاظها،

---

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم ٣: ٢٥٠. والمحلّى ٧: ٤٩٧.

(٢) بدائع الصنائع ٤: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

وذهاب الثلثين من هذا القبيل، فإنّ فيه نكتةً مركوزةً عرفاً، وهي إخراج المائع عن القابلية للإسكار، وكان العمل على ذلك خارجاً، بمعنى أنّ من كان يتحاشىٰ عن شرب المسكر في المطبوخ يطبخ العصير على الثلث. ومن كان لا يتحاشىٰ عن ذلك يطبخ العصير على النصف أو نحوه.

فينصرف الكلام إلى أنّ الملحوظ في التحريم إثباتاً ونفياً هو الإسكار، بعد فرض عدم عرفية افتراض حرمةٍ واقعيةٍ للأعمّ من المسكر وغيره، بملاك احتياط المولى نفسه خوفاً من أن يقع العبد في الاشتباه.

ومنها: ما مضى من رواية معاوية بن عمّار، حيث قال فيها: «رجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه، يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف»[1]. ونحن لم نجد شخصاً من المخالفين في حدود ما لاحظناه أبدى احتمال الحرمة في العصير العنبيّ المطبوخ على النار مع كونه مسكراً، وإنّما اختلفوا في أنّه إذا طبخ ثمّ أسكر فهل قليله حلال أو حرام؟

فأكبر الظنّ أنّ هذا المخالف المشار إليه في الرواية كان ممّن لا يستحلّ المسكر، لا أنّه لا يستحلّ المطبوخ على النصف بما هو، ومع ذلك عبّر عنه بأنّه لا يستحلّ المطبوخ على النصف، وهي عبارة مشابهة جدّاً لعبارة: أنّ الطلاء إذا زاد على الثلث فهو حرام.

وهذا يؤيّد أنّ أمثال هذه العبارات كان يراد بها الإشارة إلى ما ذكرناه من: أنّ الطلاء لا ترفع حرمته الإسكارية بمجرّد الطبخ، لا فرض حرمةٍ جديدةٍ تحصل بنفس الطبخ على النار. وبهذا تسقط دلالة الطائفة الأُولىٰ من الروايات على حرمةٍ مستقلّة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٤، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

والمسألة الثانية : هي أنّ العصير العنبيّ الذي لا إشكال في حرمته إذا غلىٰ وأسكر ما هو ميزان التحريم فيه ؟

فهناك من يقول : إنّ الميزان هو الغليان[١].

وآخر يقول : إنّ الميزان هو أن يغلي ويزبد[٢].

وثالث يقول : بل البقاء ثلاثة أيام[٣].

ورابع يجعل الميزان البقاء عشرة أيام[٤].

وهذا نزاع تضمّن جهات نظرٍ وكلماتٍ كثيرةٍ من الصحابة والتابعين والفقهاء. وهذا يجعل من المحتمل قويّاً في الروايات الدالّة على أنّ العصير العنبيّ إذا غلى ونَشَّ حرم ـ والتي لم يؤخذ فيها عنوان الطبخ بالنار ـ أن تكون ناظرةً إلى هذا المعنى، ومسوقةً لبيان أنّ الميزان في التخمير وثبوت حكم الخمر الغليان والنشيش، دون سائر العناوين المذكورة في كلمات المتنازعين، وليست مسوقةً لبيان حكم ما إذا غلىٰ بالنار ولم يسكر.

فمثلاً في روايةٍ جاء: «لا بأس بشرب العصير ستّة أيام. وقال ابن أبي عمير: معناه ما لم يغلِ»[٥]. فهذا ردع عن كون الميزان عدد الأيام.

وفي روايةٍ أُخرى جاء : «إذا نشَّ العصير أو غلى حرم»[٦]. فهذا ردع عن اشتراط الإزباد مثلاً.

---

(١) راجع جواهر الكلام ٦ : ١٨ و ٣٦ : ٣٧٦، ومستند الشيعة ١٥ : ١٧٣.

(٢) اللباب في شرح الكتاب ٣ : ٢١٦.

(٣) المغني لابن قدامة ١٠ : ٣٤٠.

(٤) راجع بدائع الصنائع ٤ : ٢٨٦، والمحلّى ٧ : ٤٩٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٦) المصدر السابق : الحديث ٤.

والحاصل: فرق بين أن تساق مثل هذه القضية لإنشاء حرمةٍ بها، وبين أن تساق لتحديد الميزان في حرمةٍ مفروغٍ عنها. وارتكازية النزاع المذكور وشيوع الكلام فيه في عصر النصوص إن لم يوجب انصراف الروايات إلى المعنى الثاني فلا أقلّ من الاحتمال بنحوٍ موجبٍ للإجمال، فيتعذّر التمسّك بالإطلاق.

والإنصاف: أنّ المصير إلى القول بحلّية العصير المطبوخ ما لم يسكر في ضوء ما قلناه ليس مجازفةً؛ لولا دعوى الإجماع على الحرمة في كلام شخصٍ كالمحقّق ﷺ في المعتبر، إذ تساءل: أنّ العصير العنبيّ المغليّ هل يحكم بنجاسته مطلقاً، أو لا يحكم بذلك إلّا على تقدير الاشتداد؟ وذكر: أنّ فيه كلاماً. وأمّا الحرمة مطلقاً فعليها إجماع فقهائنا[1].

وهذا واضح في نفي مطلق الخلاف في الحرمة، خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ القول بالنجاسة في الطبقات المنظورة للمحقّق من الفقهاء محدود جدّاً، ومع ذلك فرض خلافاً في ذلك، بينما ادّعىٰ الاتّفاق في جانب الحرمة. فالعبارة ظاهرة في دعوى الإجماع بمعنىً يقابل حتّى الخلاف الجزئيّ المحدود.

وقد يناقش هذا الإجماع بوجوه:

فأوّلاً: هو إجماع منقول.

وثانياً: مَدرَكيّ جزماً أو احتمالاً؛ لقوّة افتراض الاستناد إلى روايات المسألة.

وثالثاً: أنّ الشهيد في الدروس والعلّامة في المختلف[2] قد يبدو منهما

---

(١) المعتبر ١: ٤٢٤.

(٢) الدروس الشرعية ٣: ١٦ حيث قال: إذا غلى واشتدّ. ولم نعثر على هذا القيد في مختلف الشيعة، وإنّما وجدناه في إرشاد الأذهان ٢: ١١١.

المخالفة، وهذا يكشف عن عدم كون الإجماع الذي ذكره المحقّق مفيداً لليقين بالنسبة إليهما، فإذا لم يفدهما ذلك مع قرب عهدهما بمدّعيه فكيف يفيدنا ؟ !

ورابعاً: أنّ السيّد المرتضى ﷺ في كتاب الانتصار[1] المعَدّ لنقل موارد الخلاف بين الشيعة والسنّة لم يذكر العصير العنبي، وذكر الفقّاع وغيره، مع أنّ أحداً من فقهاء السنّة في ما لاحظنا لم يقل بحرمة العصير العنبيّ المغلي.

وهذه الموهنات تؤدّي إلى عدم الجزم بالحرمة الواقعية، ولكنّها لا تسقط الإجماع المذكور عن الصلاحية للإلزام بالاحتياط.

أمّا كونه إجماعاً منقولاً فواضح أنّ الإجماع المنقول في بعض الموارد قد يوجب ثبوت المطلب فيما إذا انضمّت إليه خصوصيّات وقرائن تعزّزه. فإذا كان الناقل مثل المحقّق في سعة اطّلاعه، مع وضوح عبارته، وقيام القرينة فيها على عدم المسامحة، وغضّ النظر عن الخلافات الجزئية، وأُضيف إلى ذلك التتبّع من الخارج، وعدم وجدان فقيهٍ قبل المحقّق يتراءىٰ منه القول بالحلّية، ولا وجدان كلامٍ يدلّ على نقل الخلاف ففي ذلك كلّه مايعزّز الإجماع المنقول.

وأمّا احتمال المدركيّة فإذا فرضنا أنّ الفقهاء قبل المحقّق قد أجمعوا على فهم الحرمة المطلقة من روايات الباب فهذا بنفسه شاهد قويّ على أنّ سلفهم من أصحاب الأئمّة عليهم السلام لم يكونوا قد فهموا من الأئمّة عليهم السلام إناطة حرمة العصير المغليّ بالإسكار، وإلّا لأصبحت الحلّية بعد ذلك من الواضحات؛ لأنّ المسألة ـ على ما يبدو من الروايات ـ كانت واسعة الانتشار، وكانت الأنبذة وأقسام العصير محلّ ابتلاء العموم بدرجةٍ كبيرة.

وكلّ مسألةٍ بهذه الدرجة من ابتلاء الناس بها، واهتمامهم بالتعرّف على

---

(١) الانتصار: ٤١٨.

حكمها، وشغفهم باستعمالها لو كان حكمها عدم الحرمة لكان مقتضى العادة انتشار ذلك وشيوعه، خصوصاً مع مطابقته مع موقف العامّة.

ولو كان عدم الحرمة منتشراً وشائعاً بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام لكان ذلك بنفسه مفسِّراً لروايات الباب؛ ولَما أمكن للفقهاء المتّصلين بعصرهم أن يُجمِعوا على فهم الحرمة المطلقة من آثار الأئمّة عليهم السلام.

وأمّا خلاف العلّامة والشهيد فغير واضح؛ لأنّ عبارتهما ـ كما تقدّم ـ وإن كانت قريبةً من القول بإناطة الحرمة بالسكر إلّا أنّ كون ذلك مخالفاً للمشهور فقهيّاً ـ على أقلّ تقديرٍ ـ يوجب على تقدير إرادتهما أن يصرّحا بذلك القول، ويركّزا عليه تنبيهاً على خلافهما في المسألة للمشهور.

وأمّا عدم تعرّض السيّد المرتضىٰ رحمه الله للعصير العنبيّ في عداد موارد الخلاف بين الشيعة والسنّة فلعلّه لأجل أنّ السنّة لم يكونوا يقبلون حرمة المسكر من المطبوخ رأساً، وأنّه كان يرى أنّ حلّية العصير العنبيّ المغليّ غير المسكر من فروع حلّية المسكر من المطبوخ، وعدم حرمة قليله، فناقش الأصل دون الفرع.

الاحتمال الرابع: هو الالتزام بأنّ روايات الباب متكفّلة لتخصيصٍ زائدٍ لعموم دليل الحلّ باقتضائها حرمة العصير العنبيّ المغليّ ولو لم يكن مسكراً. وهذا هو المتعيّن ولو احتياطاً بلحاظ ما تقدم في مناقشة الاحتمالات الثلاثة السابقة.

وبعد افتراض الفراغ عن حرمة العصير العنبيّ المغليّ مطلقاً يقع الكلام في مسائل:

المسألة الأُولى: وهي أنّ الأصحاب بعد اتّفاقهم على ارتفاع الحرمة عن المطبوخ على النار بذهاب الثلثين وقع الكلام بينهم في المغليّ بنفسه بسبب حرارة

الشمس، وأنّه إذا طبخ حتّى ذهب ثلثاه هل يحلّ، أوْ لا ؟

فذهب المشهور إلى حلّيته بذلك، وذهب شيخ الشريعة ﷺ إلى أنّ ذهاب الثلثين إنّما يحلّل المغليّ بالنار، وأمّا المغليّ بنفسه فلا يحلّ إلّا بالتخليل، ونسب هذا القول إلى بعض المتقدّمين[١].

ولشيخ الشريعة ﷺ في إثبات مذهبه ثلاثة أساليب :

الأُسلوب الأوّل : هو التمسّك بمجموع روايات الباب.

وبيان ذلك : أنّها تنقسم إلى طائفتين :

الأُولى : ما دلّت على حرمة العصير المغلي، من دون أن تقيّد الحرمة فيها بعدم ذهاب الثلثين.

والثانية : الروايات التي تقيّد الحرمة بما قبل ذهاب الثلثين، وهي روايات الطلاء، والبختج.

والطائفة الثانية مختصّة بالمغليّ بالنار ؛ لأنّ الطبخ بالنار هو المفروض في موضوعها.

والطائفة الأُولى مختصّة بالمغليّ بنفسه ؛ وذلك لأنّه وإن لم يذكر فيها هذا القيد للغليان ولكنّ عدم ذكر سبب الغليان يوجب الانصراف إلى الغليان بنفسه ؛ لأنّه لو كان الغليان بسببٍ خارجيٍّ لكان ذلك مؤونةً زائدةً تحتاج إلى القرينة.

وعليه يلاحظ أنّ تمام الروايات التي وردت فيها الحرمة مطلقةً جاءت في المغليّ بنفسه. وتمام الروايات التي وردت فيها الحرمة مقيّدةً بعدم ذهاب الثلثين وردت في المغليّ بالنار، وليس هذا صدفةً، وإنّما هو للكشف عن مطلبٍ واقعي، وهو إطلاق حرمة المغليّ بنفسه، وتقييد حرمة المغليّ بالنار بما قبل ذهاب

(١) إفاضة القدير في أحكام العصير (التالي لقاعدة لا ضرر) : ٢١ و ٢٨ و ٣٣.

الثلثين، ولا تعارض بين الطائفتين؛ لاختلاف الموضوع فيهما، فنأخذ بكلٍّ منهما في موضوعها.

وتحقيق الكلام في هاتين الطائفتين هو: أنّ المحتملات فيهما ستّة، فنذكر كلّ واحدٍ منها لنرى أنّه هل هو في صالح القول الذي ذهب إليه شيخ الشريعة، أو في صالح القول المشهور؟ ونرى أنّ أيّاً من المحتملات هو الصحيح وحده؟

الاحتمال الأوّل: ما اختاره شيخ الشريعة من أنّ الطائفة الأُولى مختصّة بالمغليّ بنفسه، والثانية مختصّة بالمغليّ بالنار. والكلام في هذا الاحتمال: تارةً يقع في مناقشته، وأُخرى في أنّه على تقدير تسليمه هل هو في صالح شيخ الشريعة، أوْ لا؟

أمّا مناقشة هذا الاحتمال: فهذا الاحتمال ـ كما ترىٰ ـ يتركّب من دعويين:

إحداهما: دعوى اختصاص الطائفة الأُولى بالمغليّ بنفسه؛ لأنّ فرض السبب الخارجيّ مؤونة زائدة ينصرف عنها الكلام.

والأُخرى: دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغليّ بالنار.

وسوف يأتي الكلام عن الدعوى الثانية في دراسة الاحتمال الثاني من احتمالات الطائفتين.

وأمّا الدعوى الأُولى فقد يناقش فيها:

تارةً: بأنّ الطائفة الأُولى ـ خلافاً لما ادّعاه شيخ الشريعة ـ مختصّة بالمغليّ بالنار، بدعوى: أنّ رواية حمّاد «قلت: أيّ شيءٍ الغليان؟ قال: القلب»[1] تحكم على سائر روايات الطائفة الأُولى، وتفسّر الغليان فيها بالقلب، ومن الواضح أنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

انقلاب العالي سافلاً وبالعكس لا يكون عادةً إلّا في موارد الغليان بالنار.

وأُخرى: بأنّه ما معنى دعوى العناية الزائدة في فرض السبب الخارجّي للغليان، مع أنّ كلّ غليانٍ له سبب خارجيّ لا محالة؟

وثالثةً: بأنّ النار لمّا كانت هي الأداة المتعارفة لإغلاء العصير ونحوه، وبها تطبخ الأشياء فينصرف الغليان إلى ما كان بسببها.

ورابعةً: بأنّ الطائفة الأُولى مطلقة شاملة للمغليّ بنفسه وبالنار.

ودعوى الانصراف إلى الغليان بنفسه؛ لكون السبب الخارجيّ مؤونةً زائدةً مدفوعة: بأنّ المولى ليس في مقام بيان السبب، إذ لا دخل للسبب في غرض المولى، فلا معنى لهذا الانصراف.

أمّا الاعتراض الأوّل فيندفع: بأنّ القلب ولو ببعض مراتبه محفوظ في موارد الغليان بنفسه أيضاً، وإن كان في موارد الغليان بالنار أشدّ.

وأمّا الثاني ففيه: أنّ المقصود ليس كون غليان العصير بدون نار غلياناً بدون سببٍ خارجيٍّ حقيقةً، بل كونه كذلك عرفاً.

وأمّا الثالث ففيه: أن غليان العصير ليس كغليان المرق، فإن تمّ ما ذكر من الانصراف في غليان المرق لا يتمّ في غليان العصير؛ لأنّ غليانه بنفسه أمر ملحوظ شائع أيضاً باعتبار ما يترتّب عليه من الفوائد الشيطانية وظهور الإسكار.

وأمّا الرابع فتحقيق الحال فيه بنحوٍ يظهر حال أصل الاحتمال أيضاً أنّا: تارةً نقول بأنّ الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية والإسكار.

وأُخرى نقول بأنّ غليان العصير بنفسه يساوق خمريته وإسكاره، كما هو الصحيح وفاقاً لشيخ الشريعة ﷺ.

فعلى الأوّل يتعيّن الإطلاق في روايات الطائفة الأُولى، وشمولها للمغليّ بنفسه والمغليّ بالنار معاً؛ لعدم الموجب للانصراف، كما أشرنا في الاعتراض

الرابع .

وأمّا على الثاني فقد يقال : إنّ ظاهر الدليل كون المغليّ بهذا العنوان موضوعاً للحرمة ، لا بما هو طريق للإسكار والخمرية ؛ لأنّ حمل العنوان المأخوذ في موضوع الحرمة على المعرِّفية والطريقية خلاف الظاهر ، ومعه يتعيّن حمل روايات الطائفة الأُولى على المغليّ بالنار خاصّةً ؛ لأنّه هو القابل لجعل الحرمة عليه بهذا العنوان دون المغليّ بنفسه ؛ لأن فرض ثبوت حرمةٍ عليه بهذا العنوان ، يلزمه الالتزام بحرمتين عليه : إحداهما بعنوان المغلي ، والأُخرى بعنوان الخمر ، وهو غير محتمل فقهياً .

فإذا أُريد الحفاظ على دخل الغليان بعنوانه في موضوع الحرمة المنشأة في روايات الطائفة الأُولى فلابدّ من تجاوز احتمال اختصاصها بالمغليّ بنفسه ، بل واحتمال شمولها له بالإطلاق أيضاً .

وأمّا أنّ هذا الاحتمال هل هو في صالح مدَّعى شيخ الشريعة فتحقيقه : أنّا إذا قلنا بأنّ الغليان بنفسه لا يساوق الإسكار ، فلا شكّ في أنّ هذا الاحتمال في صالحه .

وأمّا إذا قلنا بأنّ العصير المغليّ بنفسه هو المسكر والخمر بعينه ـ كما تقدم ـ فلا يتمّ ما رامه شيخ الشريعة من التمسّك بإطلاق الطائفة الأُولى لإثبات حرمة المغليّ بنفسه حتّى بعد ذهاب الثلثين ، إذ لا يمكن المصير على هذا التقدير إلى تكفّل هذه الطائفة لإنشاء حرمةٍ على عنوان المغليّ بما هو ؛ لكي نتمسّك بإطلاقها لما بعد ذهاب الثلثين ؛ لاستلزامه كونه محرّماً بحرمتين : بما هو مغليّ ، وبما هو مسكر ، وهو غير محتملٍ فقهياً .

فلابدّ من الالتزام : إمّا بأنّ هذه الروايات ليست في مقام بيان حرمة المغلي ، بل في مقام تحديد الميزان في اتّصاف العصير بالحرمة الثابتة لعنوان المسكر .

وإمّا بأنّ هذه الروايات وإن كانت في مقام بيان الحرمة إلّا أنّ الغليان لم يؤخذ ـ بما هو ـ موضوعاً لهذه الحرمة، بل أُخذ بنحوٍ يناسب مع المعرفية؛ لكي تكون الحرمة في فرض الإسكار عين الحرمة المجعولة على المسكر، لا حرمةً أُخرى.

فعلى الأوّل لا يكون للروايات إطلاق يقتضي حرمة العصير المغليّ مطلقاً حتّى بعد ذهاب الثلثين؛ لأنّ مرجعها حينئذٍ إلى حرمة المسكر، ومن الواضح أنّنا نتكلّم في ذهاب الثلثين المساوق لعدم الإسكار.

وعلى الثاني يمكن تصوير الإطلاق في الحرمة المستفادة من تلك الروايات لفرض ذهاب الثلثين، غاية الأمر أنّ الحرمة في حالات الإسكار يكون الغليان معرِّفاً لموضوعها وهو الإسكار، وفي الحالات الأُخرى يكون الغليان بعنوانه موضوعاً لها، غير أنّ هذا الإطلاق يقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق دليل حلّية الطيبات بنحو العموم من وجه؛ لأنّ العصير المغليّ بعد ذهاب الثلثين وارتفاع سكره يشمله عنوان الطيبات في دليل الحلّية.

ولا يمكن تقديم إطلاق الحرمة بدعوى: أنّ العكس يوجب إلغاء عنوان الغليان، وعدم دخله بنحو الموضوعية؛ لاندفاعها: بأنّ رفع اليد عن ظهور العنوان المذكور في الموضوعية مفروض في المقام، فلا يكون محذوراً جديداً، وعليه فقد يقدَّم دليل الحلّية في مادة الاجتماع باعتباره كتابيّاً، ولا يتمّ حينئذٍ ما اختاره شيخ الشريعة ﴿قدس سره﴾.

الاحتمال الثاني: أن تكون الطائفة الأُولى مطلقةً تشمل المغليّ بالنار والمغليّ بنفسه، والطائفة الثانية المغيّاة بذهاب الثلثين مختصّة بالمغليّ بالنار. والكلام يقع: تارةً في تقييم الاحتمال، وأُخرى في كونه لصالح مختار شيخ الشريعة.

أمّا تقييم الاحتمال فالجزء الأوّل منه ـ وهو دعوى الإطلاق في الطائفة الأُولى ـ تقدَّم حاله، واتّضح أنّه يتمّ بناءً على عدم كون الغليان بنفسه مساوقاً للإسكار، ويشكل بناءً على المساوقة.

وأمّا الجزء الثاني منه ـ وهو دعوى اختصاص الطائفة الثانية بالمغليّ بالنار ـ فقد يناقش فيه بلحاظ روايتين:

الأُولى: رواية محمد بن الهيثم، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلي من ساعته أيشربه صاحبه؟ قال: «إذا تغيّر عن حاله وغلىٰ فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»[1].

وهذه الرواية قد يقال في البداية: إنّ موضوعها هو المطبوخ بالنار؛ لأنّ السؤال عنه. ويمكن أن يقال في مقابل ذلك: إنّ الرواية مطلقة؛ لأنّ السؤال إذا كان عن خصوص المطبوخ بالنار فالجواب يبيّن قاعدةً عامّة، والمورد لا يخصّص الوارد، والقرينة على عمومية الجواب قوله: «إذا تغيّر عن حاله وغلىٰ»، إذ يعرف بذلك أنّ مرجع الضمير ليس الواقعة المسؤول عنها بالخصوص، وإلّا فالمفروض فيها الغليان، فلم يكن من المناسب تكرار قيد الغليان لو لم يكن الجواب قاعدةً عامّة.

ويمكن أن يقال: إنّ هذه الرواية مختصّة بالمغليّ بنفسه. وتوضيح ذلك: أنّ كلمة «حتّى» في الحديث يحتمل فيها أنّها للغاية، أي إلى أن يغلي، ويحتمل أن تكون بمعنى التعليل، أي لكي يغلي من ساعته، فإنّ الخمّارِين كان من شأنهم أن يطبخوا العصير لكي يتهيّأ للتخمّر بصورةٍ أسرع، ويكون مفاد الرواية على هذا الاحتمال: أنّ العصير طبخ حتّى يغلي بعد ذلك من نفسه في وقتٍ قريب، وبناءً

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٨٥، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

عليه يكون مورد السؤال هو المغليّ بنفسه، ويكون الجواب نصّاً فيه.

وهذا الاحتمال هو الظاهر في مقابل احتمال كون «حتّى» للغاية؛ وذلك لعدّة قرائن:

منها: قوله: «من ساعته»، فإنّه لو كانت «حتّى» للغاية لم يتّضح وجه لهذه الكلمة، لأنّ الغاية مفادة بقوله: «حتّى يغلي». وأمّا إذا كانت للتعليل فقد تكون للكلمة دخل في الغرض، بأن يكون الغرض هو جعله بنحوٍ يسرع إليه الغليان من نفسه بسبب الطبخ.

ومنها: قوله: «يطبخ بالنار حتّى يغلي»، فإنّ الطبخ لا يصدق إلّا حين الغليان، فلا معنى لفرض الغليان غايةً له، وحمل الطبخ على مجرّد الوضع على النار خلاف الظاهر.

ومنها: قوله: «إذا تغيّر عن حاله وغلىٰ»، فإنّ تغيّر الحال بمعنى تغيّر الطعم، وميله إلى الاشتداد في الغليان بالنار يكون بعد الغليان ونزول درجة الحرارة، وفي الغليان من نفسه يكون قبل الغليان، فلو قصد بالغليان: الغليان بالنار لكان التعبير المذكور المشعر بأنّ التغيّر يكون قبل الغليان أو معه في غير محلّه.

والإنصاف أنّ الرواية ظاهرة ـ ولو لبعض هذه القرائن ـ في مدّعىٰ المشهور، من: أنّ المغليّ بنفسه يحلّ بذهاب ثلثيه، إلّا أنّها ضعيفة سنداً.

الثانية: رواية عبد الله بن سنان، التي تمسّك بها السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ في مقابل شيخ الشريعة ﷺ، قال: ذكر أبو عبد الله «أنّ العصير إذا طبخ حتّى

---

(١) التنقيح ٢: ١١٢ ـ ١١٣.

يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»[1]. وهذه الرواية، ـ على ما ذكر دام ظلّه ـ موضوعها مطلق العصير، فيشمل المغليّ بنفسه، ويدلّ على حلّيته إذا ذهب ثلثاه بالطبخ.

والتحقيق: أنّ قوله: «إذا طبخ حتّى يذهب ثلثاه» لو تصوّرناه بنحو مفاد «كان» التامّة فكأنّه قال: «العصير إذا وجد فيه طبخ مستمرّ إلى ذهاب الثلثين فهو حلال» كان لما ذكره ـ دام ظلّه ـ مجال. ولكنّ الظاهر من الحديث أنّه أُريد ذلك بنحو مفاد «كان» الناقصة، فكأنه قال: «العصير إذا كان طبخه بنحوٍ يذهب الثلثين فهو حلال» فالطبخ داخل في موضوع القضية، ويكون مفروض الوجود والشرط هو الخصوصية القائمة بالطبخ، وهي ذهاب الثلثين. ومن المعلوم أنّه بناءً على هذا الاحتمال لا يمكن التمسّك بإطلاق الرواية؛ لأنّ موضوع القضية ليس هو ذات العصير، بل العصير المطبوخ، وإطلاقها لما غلى بنفسه ثمّ طبخ يشبه إطلاقها لما غصب ثمّ طبخ، فإنّها بصدد علاج الحرمة الناشئة من الطبخ، لا بصدد علاج كلّ حرمة.

والنكتة في استظهار مفاد «كان» الناقصة من الجملة المذكورة أنّه لو جعل الطبخ داخلاً في الشرط لا في الموضوع كان المستفاد منه أنّ الطبخ شروع في سبب الحلّية، بينما الأمر ليس كذلك، فإنّ العصير بالطبخ يحرم، ثمّ استمراره في الطبخ يحلّله، وهذا يناسب كون الطبخ مأخوذاً في طرف الموضوع، وكون الشرط في الحلّية استمرار الطبخ المفروغ، ولا يصحّ جعل الطبخ بنفسه دخيلاً في الشرط إلّا مع افتراض غليانٍ سابقٍ في العصير، وهو عناية زائدة.

وقد يقال: إنّ هذه العناية الزائدة يوجد ما يصلح للدلالة عليها، وهو كون

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٩، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

الرواية ناظرةً إلى دليل حرمة العصير، ودليل الحرمة موضوعه العصير المغلي، لا مطلق العصير.

إلّا أنّ ظاهر الرواية بناءً على كونها ناظرةً إلى دليل حرمة العصير أنّها ناظرة إلى الحرمة الثابتة في لسان دليلها للعصير بما هو عصير، وهي ليست إلّا حرمة العصير المغليّ بالنار، بناءً على ماتقدم في تحقيق حال الطائفة الأُولى، وأمّا العصير المغليّ بنفسه فهو حرام بما هو مسكر، لا بما هو عصير.

هذا حال تقييم الاحتمال الثاني، وأمّا أنّ هذا الاحتمال هل يثبت قول شيخ الشريعة، أوْ لا؟ فالذي يبدو في أول النظر أنّه يكفي لإثباته، إذ قد افترض فيه أنّ روايات الحرمة التي لم تقيّد بعدم ذهاب الثلثين مطلقة تشمل المغليّ بنفسه، وروايات التقييد بما قبل ذهاب الثلثين تختصّ بالمغليّ بالنار، فتقيّد الطائفة الأُولى بالطائفة الثانية في خصوص المغليّ بالنار، وتبقى على إطلاقها بالنسبة للمغليّ بنفسه.

ومن الغريب ما ذكره بعض[1]، من: أنّ روايات الطائفة الأُولى المطلقة موضوعها طبيعيّ المغلي، ومحمولها الحرمة، والروايات المقيّدة بعدم ذهاب الثلثين: إمّا أن تقيِّد موضوع الطائفة الأُولى بالمغليّ بنفسه، أو تقيّد محمولها بعدم ذهاب الثلثين!

فإن فرض الأوّل صَحَّ كلام شيخ الشريعة، إذ لا يبقى دليل على ارتفاع حرمة المغليّ بنفسه إذا ذهب ثلثاه.

وإن فرض الثاني كان الحقّ مع المشهور؛ لأنّ مطلق العصير المغليّ تصبح حرمته مقيدةً بما قبل ذهاب الثلثين، وليس تقييد الموضوع مقدّماً على تقييد

---

(١) لم نعثر عليه.

المحمول.

ووجه الغرابة: أنّه لا وجه لتقييد الموضوع، ولا وجه أيضاً لتقييد المحمول إلّا بلحاظ بعض حصص الموضوع، وهو خصوص المغليّ بالنار؛ لأنّ التقييد ضرورة تقدّر بقدرها.

والتحقيق: أنّ هذا الاحتمال وإن كان في صالح مدّعى شيخ الشريعة بلحاظ روايات الباب ولكن قد توقع المعارضة بالعموم من وجهٍ بين إطلاق الطائفة الأُولى لفرض ذهاب الثلثين في المغليّ بنفسه ـ المساوق لارتفاع الإسكار ـ وإطلاق دليل حلّية الطيّبات الشامل لغير المسكر من الأشربة.

والاحتمال الثالث: أن يكون موضوع الطائفة الأُولى مطلق المغلي، وموضوع الطائفة الثانية ـ ولو بلحاظ بعض رواياتها ـ ذلك أيضاً، وهذا الاحتمال في صالح المشهور، كما هو واضح، وقد تقدم ما يعرف به حال هذا الاحتمال.

الاحتمال الرابع: أن تكون الطائفة الأُولى مختصّة بالغليان بنفسه على النحو الذي ادّعاه شيخ الشريعة، والطائفة الثانية مطلقة ولو بلحاظ بعض رواياتها. وقد عرفت حال كلٍّ من هاتين الدعويين.

وهذا الاحتمال قد يقال: بأنّه يقتضي على فرض ثبوته إيقاع المعارضة بالعموم من وجهٍ بين الطائفتين؛ لأنّ الطائفة الأُولى موضوعها خصوص المغليّ بنفسه، سواء ذهب ثلثاه أوْ لا، والطائفة الثانية موضوعها مطلق المغليّ الذاهب ثلثاه، ومادّة الاجتماع هي المغليّ بنفسه إذا ذهب ثلثاه.

وقد يقال: إنّ الطائفة الثانية حاكمة على الأُولى بملاك النظر؛ لأنّها تنظر إلى حرمة العصير وتفترضها ثمّ تحكم بارتفاعها بذهاب الثلثين، وهذا يتوقّف:

أوّلاً: على أن تكون الروايات المدّعىٰ حكومتها في مقام بيان المحلّل فقط، لا في مقام بيان الحرمة وتقييدها، وإلّا لم يكن هناك موجب لافتراض

نظرها إلى دليلٍ للحرمة وراءها؛ حتّى تكون حاكمةً عليه.

وثانياً: على عدم اختصاص نظرها ـ لقرينة ـ بخصوص الحرمة الثابتة للعصير المغليّ بالنار، كما مرّت الإشارة إلى ذلك سابقاً.

الاحتمال الخامس: أن يبنى على ورود كلتا الطائفتين في خصوص المغليّ بالنار. وقد ظهر حال هذا الاحتمال ممّا تقدّم.

وقد يقال: بناءً عليه أنّه يتمّ ما ذكره شيخ الشريعة؛ لأنّ ورود الطائفتين معاً في المغليّ بالنار لا يعني حلّية المغليّ بنفسه، بل هو حرام ـ على أيّ حالٍ ـ ولو لم نقل بأنّ الغليان بنفسه يساوق الإسكار بلحاظ الإجماع، ومعه فيجري استصحاب بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين. ولكن قد يتمسّك حينئذٍ بعموم حلّية الطيبات الحاكم على الاستصحاب المذكور.

الاحتمال السادس: أن يفترض عكس الاحتمال الأوّل، وهو في صالح المشهور، وقد عرفت حاله ممّا تقدّم.

هذا كلّه في الأُسلوب الأوّل لشيخ الشريعة في إثبات مدّعاه.

أمّا الأُسلوب الثاني فهو التمسّك ببعض الروايات الخاصّة، وهو روايتان:

الأُولى: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ عصيرٍ أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ هذه الرواية تشتمل على شرطٍ وهو إصابة النار للعصير، وجزاءٍ وهو الحرمة المقيّدة بعدم ذهاب الثلثين، ومقتضى قانون الشرطية انتفاء الجزاء، وهو هنا الحرمة المقيّدة بانتفاء الشرط، ويكون انتفاء الشرط في المقام: تارةً بعدم الغليان رأساً، وحينئذٍ لا إشكال في عدم الحرمة،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٢، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

فالجزاء منتفٍ، وأخرى: بالغليان بنفسه من دون إصابة النار، وحينئذٍ لا إشكال في ثبوت أصل الحرمة، فيجب أن يكون انتفاء الجزاء وهو الحرمة المقيدة بانتفاء قيدها، ومعنى ذلك ثبوت الحرمة المطلقة للمغليّ بنفسه على نحوٍ لا ترتفع إلّا بالتخليل.

وتحقيق الكلام في ذلك يقع في ثلاث نقاط:

إحداها: في أنّ هذه الجملة هل لها مفهوم، أوْ لا؟

والثانية: في أنّه على فرض المفهوم هل يدلّ المفهوم على انتفاء الحرمة المقيّدة؟

والثالثة: أنّه لو فرض وجود مفهومٍ يدلّ على انتفاء الحرمة المقيّدة فهل يثبت بذلك حرمة العصير العنبي المغليّ بنفسه وإن ذهب ثلثاه مالم يخلّل؟

أمّا النقطة الأُولى فمن الواضح أنّه لم تستعمل في هذه الجملة أداة شرط، فدعوى المفهوم قد تكون على أساس الالتزام بالمفهوم في الوصف واللقب، وهذا غير تامٍّ كبرىً، إذ لا نقول بالمفهوم لهما.

نعم، لابدّ من تصوّر فائدةٍ في القيد حتّى لا يكون لغواً، ويكفي فائدة لذكر إصابة النار أنّه لو لم يذكرها لكان الموضوع أوسع من الحرام، إذ ليس كلّ عصيرٍ حراماً قبل ذهاب الثلثين، فالقيد احترازي في الجملة.

وقد تكون دعوى المفهوم على أساس مفهوم الشرط الثابت في الجملة، وإن لم يوجد فيها أداة الشرط صريحاً، وذلك بقرينة «الفاء» فإنّه قرينة على ملاحظة نحوٍ من الشرطية والترتّب.

وهذا يمكن الإيراد عليه بأمرين:

أحدهما: مبنيّ على أنّ ملاك مفهوم الشرط استفادة التعليق، والفاء لا يفيده وإن أفاد نحواً من الترتّب اللزومي.

والآخر: أنّ «الفاء» ليست أحسن حالاً من أدوات الشرط، وقد بيّنّا في علم الأُصول[1]: أنّ القضية الشرطية إنّما تدلّ على المفهوم إذا لم يكن الشرط فيه محصّصاً لموضوع القضية، ومرجع الضمير في الجزاء، وإلّا سقطت دلالته على المفهوم، نظير قولنا: «من يجيئك فأكرمه»، والرواية من هذا القبيل.

وأمّا النقطة الثانية فإن قيل فيها بأنّ المفهوم هو انتفاء مطلق الحرمة فالرواية لا تدلّ على مقصود شيخ الشريعة، وحينئذٍ يخصّص المفهوم بإخراج المغليّ بنفسه عنه لثبوت حرمته قطعاً.

وإن قيل: إنّ المفهوم هو انتفاء الحرمة المقيّدة كان ذلك في صالحه.

وتحقيق الكلام في المقام: أنّ كلمة «حتّى» في الرواية فيها احتمالان:

الأوّل: أن يقصد بها نسبة تامّة، وتجعل غايةً لمفاد الجزاء، فكأنه قال: «كلّ عصيرٍ غليٰ بالنار فهو حرام»، وهذه الحرمة مستمرّة إلى أن يذهب الثلثان، وهذا يعني أنّه قد طرأ على الحرمة أمران، نسبة التعليق ونسبة الغاية في عَرْضٍ واحد، فمفاد المفهوم ارتفاع ذات الحرمة، وبعد حصول الغاية ترتفع الحرمة بـمفهوم الغاية.

الثاني: أن يقصد بها الغاية بنحو مفاد النسبة الناقصة، فكأنّه قال: «كلّ عصيرٍ غليٰ بالنار فهو حرام مستمرّاً إلى أن يذهب الثلثان»، فالاستمرار لوحظ بنحو الوصفية، والموصوف به: إمّا أن يكون مادّة الجزاء وهي الحرمة، فكأنّه قال: «فهو حرام بحرمة مستمرّة». وإمّا أن يكون هيئة «فهو حرام».

فعلى الأوّل يكون المفهوم انتفاء الحرمة المقيّدة؛ وذلك لأنّ المعلّق في القضية الشرطية هو هيئة الجزاء، والغاية صارت قيداً في مادة الجزاء، أي في

---

(١) أنظر بحوث في علم الأُصول ٣: ١٧٧ و ١٨٤.

موضوع الهيئة، فالتعليق تعليق لما قد قيّد بالغاية في المرتبة السابقة.

وعلى الثاني تكون هيئة الجزاء طرفاً لنسبتين:

إحداهما تامّة، وهي التعليق المفترض استفادته من القضية الشرطية.

والأُخرى ناقصة، وهي النسبة الغائية. وحينئذٍ يمكن أن يفرض تقدّم أيّ واحدةٍ من النسبتين في مقام اللحاظ على الأُخرى؛ وذلك بأن يفترض تارةً أنّ المقصود جعل المعلّق مغيّاً بذهاب الثلثين، ويمكن أن يفترض أنّ المقصود جعل المغيّا بذهاب الثلثين معلّقاً، وهذا الأخير هو الذي يثبت اقتضاء المفهوم انتفاء الحرمة المقيّدة دون سابقه.

والرواية على هذا الأساس إمّا مجملة، وإمّا ظاهرة في غير ما يكون المفهوم معه مقتضياً لانتفاء الحرمة المقيّدة بنحوٍ يلائم مع ثبوت الحرمة المطلقة، باعتبار أنّ المتفاهم عرفاً من الرواية أنّ المفهوم لا يجعل الحرمة أشدّ ممّا هو مجعول في المنطوق.

وأمّا النقطة الثالثة فلو سلّم أنّ المفهوم يقتضي انتفاء الحرمة المقيّدة فهل يثبت بذلك أنّ المغليّ بنفسه يحرم بنحوٍ لا يحلّ إلّا بالتخليل؟

التحقيق: أنّه لا يثبت هذا المعنى، وذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ موضوع القضية هو العصير، وهذا منصرف عن العصير المغليّ بنفسه المساوق للخمر؛ لأنّ العصير في الارتكاز العرفيّ عنوان مقابل للخمر. نعم، لو قيل بأنّ الغليان بنفسه لا يساوق الخمرية لمَا كان هناك موجب للانصراف المذكور.

وثانياً: أنّ انتفاء الحرمة المقيّدة كما يكون بثبوت حرمةٍ مطلقةٍ لا ترتفع إلّا بالتخليل كذلك يكون بثبوت حرمةٍ مطلقةٍ من ناحية ذهاب الثلثين، ومغيّاةٍ بزوال صفة الإسكار، سواء حصل ذلك قبل ذهاب الثلثين، أو بعده، قبل التخليل،

أو بعده.

وثالثاً: لو سلّم اقتضاء المفهوم بإطلاقه ثبوت الحرمة في العصير المغليّ بنفسه بعد ذهاب الثلثين ـ ولو زالت عنه صفة الإسكار ـ فهذا الإطلاق في المفهوم معارض مع إطلاق آية حلّية الطيّبات، التي تشمل كل عصيرٍ غير مسكر، والمعارضة بالعموم من وجه.

نعم، لو ادّعىٰ شخص أنّ المعلّق في الرواية ليس هوالحرمة المقيّدة، بل نفس التقييد، وكون الحرمة منوطةً بعدم ذهاب الثلثين كان المفهوم عنده أخصَّ؛ لأنّه يختصّ مورده حينئذٍ بالعصير المغليّ بنفسه؛ لأنّ غير المغليّ لا حرمة فيه أصلاً.

ثمّ إنّه لو تمّ في المفهوم إطلاق يقتضي بقاء الحرمة في المغليّ بنفسه بعد ذهاب الثلثين: فإن قيل بأنّ روايات محلّلية ذهاب الثلثين مختصّة بالمغليّ بالنار فهو. وإن قيل بالإطلاق في بعضها للمغليّ بنفسه، وقع التعارض بالعموم من وجه، وتعيّن على شيخ الشريعة حينئذٍ أن يتمسك بمطلقات حرمة العصير إذا غلىٰ.

الرواية الثانية: لعمّار الساباطي، قال: وصف لي أبو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتّى يصير حلالاً، فقال لي: «تأخذ ربعاً من زبيب وتنقّيه، بأن تصبّ عليه اثني عشر رطلاً من ماء، ثمّ تنقعه ليلةً، فإذا كانت أيام الصيف وخشيت أن ينشّ جعلته في تنّورٍ سخّن قليلاً حتى لا ينش... الحديث»[1].

وهذه الرواية: تارةً يستدلّ بها على حرمة العصير الزبيبيّ بالغليان حتّى يذهب ثلثاه، وهذا بحث يأتي[2] إن شاء الله تعالى. وأُخرى يستدلّ بها على المدّعى

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٩، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) في الصفحة ٥٣١.

في المقام، كما صنعه شيخ الشريعة ﴿ﷺ﴾. ومورد استدلاله قوله: «فإذا كان أيّام الصيفِ وخشيت أن ينشَّ».

وتقريبه: أنّه لو كان ذهاب الثلثين محلّلاً لمَا نشَّ بنفسه، فلا معنى للخشية من النشيش، إذ المفروض أنّه سوف يطبخه إلى ذهاب الثلثين.

ويرد عليه: أنّه لم يذكر وجه الخشية، وإنّما بيّن علاجها بعد الفراغ عن افتراضها في ذهن عمّار، ولا ينحصر هذا الوجه المفترض في ثبوت حرمةٍ مطلقةٍ للمغليِّ بنفسه لا ترفع إلّا بالتخليل.

وتوضيح ذلك: أنّه إذا بني على نجاسة كلّ مسكرٍ ـ كما هو المشهور، ومختار شيخ الشريعة ـ فمن الواضح بعد البناء على أنّ المغليّ بنفسه مسكر ـ كما هو مختاره أيضاً ـ أنّ العصير ينجس عندئذٍ بالنشيش الحاصل بنفسه، ويكون الطابخ معرّضاً للنجاسة خلال عملية الطبخ، بسبب ترشّح شيءٍ من العصير، ويكفي ذلك تفسيراً للخشية.

وأمّا إذا بنينا على عدم نجاسة غير الخمر من المسكرات فيمكن أن نفسّر الخشية: بأنّ الحرمة التي تحصل بالنشيش في نفسه المساوق للإسكار لا ترتفع إلّا بزوال الإسكار، وهو أمر لابدّ من إحرازه. وقد لا يتأتّىٰ إحرازه إلّا بعد ذهاب الثلثين، مع أنّ الإمام عليه السلام يريد أن يصف له المطبوخ بنحوٍ يحلّ بمجرّد ذهاب الثلثين، وهذا شيء غير دعوى الحرمة التي لا ترتفع إلّا بالتخليل.

الأُسلوب الثالث: الاستدلال بروايات التخليل، وتوضيح ذلك: أنّ العصير العنبيّ إذا غلىٰ بنفسه أصبح مسكراً، والمسكر محكوم عليه بالحرمة إلى أن يتخلّل، بمقتضى روايات التخليل، وهذا الأُسلوب لامجال له عند من ينكر مساوقة الغليان بنفسه للإسكار.

وأمّا بناءً على صحّة ذلك ـ كما هو المختار ـ كان مقتضى روايات التخليل

المدّعىٰ دلالتها على انحصار المحلّل بالتخليل: أنّ الحرمة في المغليّ بنفسه تبقىٰ بعد ذهاب الثلثين أيضاً، فإن لم يوجد في روايات محلّلية ذهاب الثلثين ما يشمل بالإطلاق العصير المغليّ بنفسه فهو، وإلّا وقع التعارض بالعموم من وجه، وتعيّن الرجوع إلى مطلقات حرمة العصير العنبيّ بالغليان على فرض وجودها.

ولكنّ التحقيق: أنّ روايات التخليل لا تدلّ على حصر المحلّل بالتخليل، بل على إناطته بزوال الإسكار ولو لم يصبح العصير خلّاً، فإنّ روايات التخليل بعضها من قبيل رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه‌السلام: سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلّاً؟ قال: «لا بأس»[1].

وهذا المضمون لا يستفاد منه حصر المحلّل بالتخليل، كما هو واضح. وبعضها يستفاد منه كون المناط زوال الخمرية والإسكار، لا حصول صفة الخلّية، وهو رواية عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه‌السلام أنّه قال في الرجل إذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتّى صار خمراً، فجعله صاحبه خلّاً، فقال: «إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس»[2].

وبعضها قد يتمسّك به لإثبات حصر المحلّل بالتخليل، وهو ما رواه محمد ابن أبي عمير، وعليّ بن حديد جميعاً، عن جميل قال: قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام: يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمراً، فقال: «خذها ثمّ أفسِدها». قال عليّ: واجعلها خلّاً[3].

فإنّ قوله: «ثمّ أفسدها» وإن كان لا يدلّ على أكثر من تحويلها عن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٧٠، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ٣٧١، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٦.

الخمر والإسكار ـ لأنّ إفساد كلّ شيءٍ بحسبه ـ إلّا أنّ قوله : «واجعلها خلّاً» قد يقال : إنّه يدلّ على الحصر المدّعىٰ ؛ لأنّه إرشاد إلى المحلّل ، وقد أرشده إلى التخليل .

ولكن يرد على ذلك : أنّ هذه الجملة اختصّ عليّ بن حديد بنقلها دون محمد ابن أبي عمير ، فلا يتمّ سندها بناءً على عدم ثبوت توثيقه ، على أنّ من المحتمل أن تكون من كلام عليّ بن حديد .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الإمام عليه السلام لعلّه كان في مقام بيان محلّلٍ يتحفّظ فيه على المائع المذكور ، وذهاب الثلثين يذهب فيه ثلثا المائع ، وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه اتّضح أنّ الصحيح في العصير العنبيّ المغليّ بنفسه : أنّه يحلّ بزوال اسم الخمرية وصفة الإسكار عنه ، لا بذهاب الثلثين كما يقول المشهور ، ولا بخصوص التخليل كما يقول شيخ الشريعة رحمه الله .

المسألة الثانية : في أنّه هل يكفي ذهاب الثلثين بغير النار ، أوْ لا ؟

والمشهور هو الكفاية ؛ تمسّكاً بإطلاق دليل محلّليّــته .

وذهب السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ إلى اختصاص المحلّل بالغليان بالنار ، واعترض على الاستدلال بالإطلاق بأمرين :

الأوّل : عدم وجود روايةٍ من روايات التحليل بذهاب الثلثين ذات إطلاقٍ من هذه الناحية ، بل هي جميعاً مختصّة بالغليان بالنار .

الثاني : أنّه لو وجد الإطلاق ففي مقابله ما يدلّ بمفهومه على عدم كفاية ذهاب الثلثين بغير النار .

أمّا الأمر الأوّل فمقصوده بذلك : أنّه بعد فرض وجود دليلٍ يدلّ على حرمة

---

(١) التنقيح ٢ : ١١٧ .

العصير العنبيّ المغليّ يكون مقتضى إطلاقه أنّه يحرم، سواء ذهب ثلثاه بالنار أو بغيرها، أو لم يذهب، والمقيّد ورد في الطلاء والبختج ونحوهما من العناوين المختصّة بالذهاب بالنار، فيبقىٰ غيره تحت إطلاق الحرمة.

ولكن توجد روايتان يستفاد الإطلاق منهما.

الأُولى: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه‌السلام: «كلّ عصيرٍ أصابته النار فهو حرام حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»[١].

والمظنون أنّ نظر المشهور في دعواهم للإطلاق إلى مثل هذه الرواية، فإنّ قوله: «حتّى يذهب ثلثاه» ظاهر عرفاً في كونه غايةً للحرمة، فيكون مفاد الرواية: «أنّ كلّ عصيرٍ أصابته النار فهو حرام»، والحرمة تستمرّ إلى ذهاب الثلثين، وهذا مطلق يشمل فرض كون ذهاب الثلثين بسبب تلك الإصابة للنار، أو بإصابةٍ أُخرىٰ لها، أو بغير النار.

وقد تُحمل الغاية في المقام على كونها غايةً للإصابة، فيكون مفاد الرواية: «أنّ كلّ عصيرٍ أصابته النار فهو حرام»، وإذا استمرّت الإصابة إلى أن يذهب ثلثاه فهو حلال، وعليه لا إطلاق في الرواية. غير أنّ هذا الحمل خلاف الظاهر، فإنّه مهما كان عندنا شرط وجزاء أو ما يشبههما وذكر في الجزاء غاية فالمستفاد عرفاً أنّه غاية للجزاء، لا للشرط.

والرواية الثانية: رواية محمد بن الهيثم، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلي من ساعته، أيشربه صاحبه؟ فقال: «إذا تغيّر عن حاله وغلىٰ فلا خير فيه، حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٢، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٥، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

وهذه الرواية مطلقة، إلّا أنّها ضعيفة سنداً، فيكتفى بإطلاق الرواية الأُولى.

نعم، هنا كلام آخر، وهو: أنّه يبقى للسيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أن يقول: إنّ المغليّ بغير النار لم تثبت حلّيته إذا ذهب ثلثاه بغير النار، فإنّ موضوع الروايتين إنّما هو المغليّ بالنار، وأمّا المغليّ بنفسه فدليل السيّد الأُستاذ على حلّيته بذهاب الثلثين إنّما هو رواية عبد الله بن سنان، قال: ذكر أبو عبد الله عليه‌السلام: «أنّ العصير إذا طبخ حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال»[١].

وهذه الرواية تختصّ بذهاب الثلثين بالنار، فبناءً على تصوّراته ـ دام ظلّه ـ من حقّه التفصيل بين المغليّ بالنار والمغليّ بنفسه؛ لانحصار دليل حلّية المغليّ بنفسه بذهاب الثلثين عنده في تلك الرواية.

ولكنّنا في فسحةٍ من الالتزام بهذا التفصيل الذي لم يلتزم به المشهور؛ لِمَا قلنا من أنّ الميزان في الحلّية هو زوال الإسكار، وذلك يوجب الحلّية على القاعدة، سواء كان بالنار أو بغيرها، بلا حاجةٍ إلى التمسّك بإطلاق الروايات.

وأمّا الأمر الثاني ـ وهو وجود الدليل على عدم الكفاية ـ فيدّعىٰ أنّه رواية أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه‌السلام وسئل عن الطِلاء، فقال: «إن طبخ حتّى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خير»[٢].

واستشهاد السيّد الأُستاذ[٣] بصدر الرواية بلحاظ المفهوم، بتقريب: أنّ مقتضى مفهوم الصدر أنّه إن لم يطبخ إلى ذهاب الثلثين فليس بحلال، وهو مطلق

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٩، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٥، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

(٣) التنقيح ٢: ١١٨.

يشمل فرض ذهاب الثلثين بغير النار وعدمه.

وتحقيق الكلام حول ذلك يتلخّص في عدّة كلمات:

الأُولى: أنّه بعد افتراض وجود الإطلاق الموافق لمذهب المشهور لا ينبغي أن يدّعى أنّ المفهوم المذكور مقيّد له، بل ينبغي أن يقال: إنّه معارض له بنحو العموم من وجه، وبعد التساقط يرجع إلى إطلاق «إذا غلىٰ حرم».

الثانية: أنّه ـ دام ظلّه ـ تمسّك بمفهوم صدر الحديث، ولم يتمسّك بمنطوق ذيله، وهو قوله: «وما كان دون ذلك فليس فيه خير»، فإن كانت هذه الجملة الثانية تشمل تمام ما يدّعىٰ من مفهومٍ للجملة الأُولى فلماذا عدل عن التمسّك بالمنطوق إلى المفهوم؟ وإلّا بطلت سعة المفهوم، إذ الظاهر عرفاً أنّ الجملة الثانية في مقام توضيح مفهوم الجملة الأُولى، فتوجب تضيّق دائرة المفهوم، ولا أقلّ من صلاحيتها لذلك بنحوٍ توجب الإجمال.

الثالثة: كما يمكن أن يستدلّ برواية أبي بصير كذلك يمكن أن يستدلّ بالمفهوم في رواية عبد الله بن سنان، فإن كان مقصود السيّد الأُستاذ ـ دام ظله ـ ذكر رواية أبي بصير من باب المثال فلا كلام، وإن كان مقصوده حصر الاستدلال بها فلابدّ من إبرازِ مميزٍ لها عن رواية عبد الله بن سنان، ومجرّد أنّ الموضوع في رواية أبي بصير الطِلاء، وفي رواية عبد الله بن سنان العصير، لا يوجب فارقاً بعد وضوح كون العصير إشارةً إلى العصير المعهود حرمته وهو المغليّ.

الرابعة: أنّ انتزاع المفهوم المذكور من رواية أبي بصير فرع أن يكون الموضوع هو الطلاء، ويكون الطبخ إلى أن يذهب الثلثان شرطاً للحلّية، غير أنّ لازم ذلك اشتراط ذهاب ثلثي الطلاء في حلّيته، مع أنّه يكفي ذهاب ثلثي العصير، كما هو واضح، وهذا يصلح قرينةً على أنّ الموضوع ليس هو الطلاء، بل طبخ الطلاء، أي الطبخ الذي يصير به العصير طلاءً، فكأنه قال: «طبخ العصير طلاءً إذا

استمرّ إلى ذهاب الثلثين كان حلالاً».

ومفهومه على هذا عدم الحلّية بالطبخ غير المذهب للثلثين، لا عدم الحلّية بغير الطبخ ممّا يذهب الثلثين. وممّا يعزّز فهم ذلك من الرواية: الجملة الثانية، وهي قوله: «وما كان دون ذلك فليس فيه خير»، فإنّ هذا تصريح بالمفهوم، ونلاحظ أنّه قد فرض فيه الطبخ محفوظاً، لكنّه دون ذهاب الثلثين، وهذا يعني أنّ الطبخ مفروغ عنه في موضوع القضية منطوقاً ومفهوماً.

وبما ذكرناه ظهر حال التمسّك برواية عبد الله بن سنان، بعد الالتفات إلى أنّ موضوعها الطبخ، وأنّ الشرط فيها أُخذ بنحو مفاد «كان» الناقصة، كما تقدّم.

المسألة الثالثة: أنّ الحرمة في العصير المغليّ هل تبدأ عند الغليان كما كنّا نعبّر حتّى الآن، أو قبله حين حصول النشيش، وهو الصوت الذي يسبق هيجان الأجزاء وغليانها؟

وقد اختار الماتن ﵀ في المتن كفاية النشيش في الحرمة، ولعلّه نظر في ذلك إلى رواية ذريح، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا نشّ العصير أو غلى حرم»[1]؛ لظهورها في كفاية النشيش في حصول الحرمة.

وقد اعترض على الاستدلال بها بأُمور:

الأوّل: ما ذكره السيّد الأُستاذ[2] ـ دام ظلّه ـ وغيره، من: أنّه لابدّ من الالتزام بأنّ الحرمة لا تحصل إلّا بالغليان، لأنّ هذه الرواية معارضة بروايات تدلّ على أنّه لا حرمة قبل الغليان، من قبيل رواية حماد بن عثمان: «لا يحرم العصير

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

(٢) التنقيح ٢ : ١١٩.

حتّى يغلي »[١].

وروايته الأُخرى : « تشرب ما لم يغلِ، فاذا غلى فلا تشربه ». قلت : أيّ شيءٍ الغليان ؟ قال : « القلب »[٢].

ولا يمكن تقييد هذه الروايات برواية النشيش، إذ يلزم من ذلك إلغاء مبدئية الغليان للحرمة، وكونها حاصلةً بسببٍ سابق، وهو غير تقييد هذه المبدئية بحالٍ دون حال.

أقول : لم ينقّح في هذا الوجه المرجع بعد التعارض والتساقط، فكأنّه بنى على أنّ رواية النشيش تعارضت مع كلّ روايات الباب، وتعيّن الرجوع بعد التساقط إلى الأُصول المرخِّصة، أو عمومات الحلّ، في حين أنّه يوجد عندنا مرجع فوقانيّ من نفس روايات الباب، وهو ما علّق فيه الحرمة على إصابة النار، كرواية عبد الله بن سنان : « كلّ عصيرٍ أصابته النار فهو حرام »[٣]. ولو خلّينا وهذا اللسان لقلنا بكفاية الإصابة، وهي مجرّد وصول حرارة النار إلى الماء وتأثيرها فيه، وهذا أعمّ من النشيش والغليان معاً.

ومثلها رواية أُخرى ورد فيها : « وقد روي عنهم عليهم السلام في العصير : أنّه إذا جعل على النار لم يشرب حتّى يذهب ثلثاه »[٤].

وهكذا نحصل على عامٍّ فوقيٍّ يدلّ على كفاية مطلق إصابة النار في حصول الحرمة، وقد ورد عليه مخصِّص، وهو ما دلّ على عدم الحرمة قبل الغليان، وهذا

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٨٧، الباب ٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق : الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٨٢، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٨٨، الباب ٤ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

المخصِّص ابتلي بالمعارض في النشيش، فبعد التساقط يتعيّن الرجوع إلى ذلك العامّ الفوقيّ التامّ سنداً ودلالةً، فتثبت الحرمة.

الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ أيضاً، من: أنّه لم يثبت كون الغليان معطوفاً على النشيش في الرواية بـ «أو»، بل ثبت أنّ العطف بالواو؛ وذلك لأنّ شيخ الشريعة ﷺ ينقل أنّ في بعض نسخ الكافي الصحيحة وقع العطف بالواو، وهو ثقة أمين يشمل دليل الحجّية خبره، وقد أخبرنا بصحة النسخة المشتملة على الواو، وعليه لا تدلّ الرواية على كون النشيش موضوعاً للحرمة.

ولنا ثلاث كلماتٍ بصدد التعليق على هذا الكلام:

الكلمة الأُولى: أنّنا لا نحتمل عقلائياً أنّ شيخ الشريعة يقصد بشهادته بصحّة نسخة الواو وجود سندٍ متّصل له إلى الكلينيّ ينقل الرواية بالواو، إذ نقطع عادةً بأنّه لا طريق له إلى الكتب إلّا نفس طرقنا، وإنّما حكم بصحة نسخة الواو، على أساس النظر والتخمين، ولذا يقول: إنّا لو حملنا الرواية على «أو»، فلابدّ من إرجاع ذلك في المعنى إلى الواو، فالأوْلى الالتزام بنسخةِ «الواو». وعليه فكلامه في مقام تصحيح نسخة الواو نظريّ ولا يكون حجّة.

يبقىٰ أن نثبت بشهادة شيخ الشريعة ﷺ وجود نسخةٍ للكافي بالواو، فيثبت التهافت بين النسخ، وعدم حجّية شيءٍ منها. وبذلك لا تثبت الحرمة بمجرّد النشيش، إلّا أنّ إجمال الحديث باعتبار تهافت النسخ بشهادة شيخ الشريعة أيضاً غير صحيح، إذ يرد عليه:

أوّلاً: أنّه إذا سقطت نسخ الكافي عن الحجّية رجعنا إلى نسخ التهذيب[2]،

---

(١) التنقيح ٢: ١٢٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ١٢٠، الحديث ٥١٥.

وهي بـ«أو»، إذ حجّية نسخة الكافي مستندة: إمّا إلى الاطمئنان اذا رأينا نسخاً عديدةً متّفقةً، أو إلى أصالة عدم الخطأ، وبعد التهافت لا يحصل الاطـمئنان، ولا تجري أصالة عدم الخطأ، فلا يتعيّن عندنا ما هو نقل صاحب الكافي، ولكن ثبت عندنا نقل الشيخ الطوسيّ، ولا يعارضه نقل الكليني؛ لعدم تعيّن منقوله، ولا نقل نسّاخ الكافي؛ لأنّنا لا نعرف وثاقتهم.

وثانياً: أنّنا لا نسلّم تساوي النسخ، بل نقدِّم نسخة «أو»؛ وذلك لأنّ مدرك حجّية كلٍّ من النسختين إذا كان هو الاطمئنان، أو أصالة عدم الخطأ بعد عدم احتمال التعمّد في الكذب، فالنسختان متعارضتان بنحوٍ متكافئ.

ولكن يوجد هناك مدرك آخر لحجّية نسخة «أو»، وهو ثبوتها بسندٍ معتبرٍ بحكم نقل صاحب الوسائل، وصاحب الوافي لها؛ لأنّ نسخ الوافي[1] والوسائل متّفقة على تسجيل «أو»، وأمّا النسخة المعارضة فلم يثبت لها سند معتبر، فدليل الحجّية يشمل نسخة «أو» بلا معارض.

الكلمة الثانية: أنّا لو سلّمنا وجود سندٍ متّصلٍ لشيخ الشريعة ينقل بموجبه نسخة «الواو» غير أنّه لا يصلح لمعارضة السند المتّصل لصاحب الوسائل الذي ينقل بموجبه «أو»؛ لأنّ السند المفترض تسليماً غير معلوم، وسند الوسائل معلوم واضح الصحة.

الكلمة الثالثة: أنّ تهافت النسخ يمكن إثباته بنحوٍ أتقن قبل ولادة شيخ الشريعة رحمه الله.

وتوضيح ذلك: أنّنا لو لاحظنا الوسائل والوافي والبحار لرأينا أنّ الأوّلين نقلا «أو» عن التهذيب والكافي، والأخير نقل أوّلاً «الواو»، ثمّ قال: وأمّا ما في

---

(١) الوافي ٢٠: ٦٥٢، الحديث ٢٠٢٠٤.

التهذيب من «أو» فكذا[١]. وهذا واضح في أنّ المجلسيّ أخذ «الواو» من الكافي، إذ ليس له مدرك آخر غير التهذيب والكافي، فإذا افترضنا أنّ لكلٍّ من المجلسي وصاحِبَي الوسائل والوافي سنداً متّصلاً وقع التعارض بين النقلين بلحاظ دليل الحجّية.

وينبغي الكلام حينئذٍ في أنّ التعارض هل يختصّ بطريقي النسختين الواردتين في مقام تعيين عبارة الكافي ويبقى نقل التهذيب بـ«أو» سليماً عن التعارض، أو أنّ نقل التهذيب يدخل طرفاً للمعارضة أيضاً ويسقط الجميع في عرضٍ واحد؟

والتحقيق: أنّ الأمر يختلف باختلاف المبنىٰ في كيفية تصوّر حجّية الخبر مع الواسطة، فالتصوّر المتعارف لحجّيته هو أن يقال: إنّ المخبر المباشر لنا يخبرنا عن خبر مَن قَبله، فيثبت لنا خبر من قبله على أساس حجّية المخبر المباشر، ومَن قَبله يخبر عن خبر مَن قَبله فيثبت لنا ذلك الخبر، وهكذا.

فبناءً على هذا التصوّر لا معارض لنقل التهذيب؛ لأنّ كتاب البحار يثبت خبر مَن قَبله، وهكذا... إلى أن يصل إلى الكافي، وكذلك كتاب الوسائل، فيتعارضان في تعيين خبر الكافي قبل أن يصلا إلى إثبات خبر ذريح، فنقل التهذيب عن ذريح يبقى بلا معارض، إذ لا يوجد ما يصحّ لمعارضته.

أمّا نقل الكلينيّ فلأنّه لم يثبت اشتماله على «الواو» مع تهافت نسخ الكافي. وأمّا نقل البحار «للواو» عن الكافي فلأنّه لا تكاذب بين نقل التهذيب ونقل البحار، فإنّ التهذيب ينقل عن ذريح أنّه نطق بـ«أو»، والبحار ينقل عن الكافي أنّه قال: إنّ ذريحاً نطق «بالواو» ولعلّ كِلا هذين الكلامين صادقان.

---

(١) بحار الأنوار ٦٦: ٥١٠.

لكنّ المختار في تصوير حجّية الخبر مع الواسطة هو : أنّ الناقل المباشر عن الإمام عليه السلام ينقل حكماً واقعياً ، ونقله له موضوع لحكمٍ ظاهريٍّ منجّزٍ للواقع ، وهو الحجّية ، فالناقل عنه ناقل لموضوع ذلك الحكم الظاهري ، وهذا النقل الجديد يشمله دليل الحجّية بهذا اللحاظ ، ويكون بنفسه موضوعاً لحكمٍ ظاهريٍّ منجّزٍ لذلك الحكم الظاهريّ المنجِّز للواقع ، وهكذا ... إلى أن نصل إلى الناقل المباشر لنا ، الذي يكون نقله موضوعاً لحكمٍ ظاهريٍّ عاشريٍّ ـ مثلاً ـ ويكون حجّة ؛ لأنّه نقل موضوع حكم الشارع ، فيثبت ذلك الحكم .

وبناءً على هذا التصوّر يقع التعارض لا محالة بين خبر التهذيب وخبر البحار ، وخبر الوسائل والوافي في عرضٍ واحد ، ويسقط الكلّ . فإنّ نقل التهذيب موضوع لحكمٍ ظاهريٍّ ينجِّز الحرمة عند النشيش ، ونقل البحار موضوع لحكمٍ ظاهريٍّ يعذِّر عن الحرمة عند النشيش ، فلا محالة يتعارضان ويتساقطان ، غاية الأمر أنّ نقل البحار له معارض آخر ، وهو نقل الوسائل والوافي ، فيسقط الكلّ في عرضٍ واحد .

الثالث : أن يقال : إنّ هذه الرواية في نفسها متهافتة معنىً ، فلا ينبغي التعويل عليها وجعلها طرفاً للمعارضة مع الروايات الأُخرى ، أو تقديمها عليها ، إذ لا يتحصّل منها معنىً معلوم ، فلابدّ من تأويلها ، ومعه لا يعلم المعنى المقصود حتّى نتمسّك به .

والوجه في ذلك : هو أنّ عطف الغليان على النشيش بـ « أو » لا يناسب الواقع ؛ لأنّ الغليان متأخّر عن النشيش دائماً ، وهذا بخلاف عطفه عليه بالواو ، إذ قد يكون الأثر مترتّباً على مرتبةٍ ، غير أنّ بعض المراتب السابقة تذكر مقدمةً على سبيل التمهيد والترقّي .

وقد يجاب : بأنّ النسبة بين النشيش والغليان عموم من وجه ؛ لإمكان

حصول الغليان رأساً ؛ وذلك عند غلبة النار، أو قلّة الماء جدّاً بنحوٍ لا يظهر الصوت ويحصل الغليان، غير أنّ هذه الفروض نادرة قد يمنع عن كونها مصحّحة عرفاً للعطف بـ «أو».

الرابع : ما ذكره السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ من إنكار كون النشيش شيئاً آخر غير الغليان ويحصل قبله، وإنّما هو نفسه، واستشهد لذلك بما في أقرب الموارد من تفسير النشيش بالغليان.

نعم، يتّجه حينئذٍ سؤال، وهو : أنّه إذا كان النشيش بمعنى الغليان فما معنى عطف الغليان عليه بـ «أو» ؟

وأجاب[٢] ـ دام ظلّه ـ بأنّ الفرق بينهما هو : أنّ النشيش يطلق في الغليان بنفسه، والغليان يطلق في الغليان بالنار، واستشهد لذلك بأنّه لم يرَ إطلاق الغليان في الروايات على الغليان بنفسه. كما أنّ النشيش لم يطلق فيها إلّا على الغليان بنفسه، كما في رواية عمّار الساباطي «وخشيت أن ينشّ»[٣].

أقول : أمّا أنّ النشيش هو الغليان فبعيد عن المتبادر العرفي، وعمّا جاء في معاجم اللغة من تفسير الأوّل بالصوت والثاني بالقلب فليلاحظ : لسان العرب، والصحاح، والقاموس، وتاج العروس، وفقه اللغة للثعالبي[٤] فإنّها متطابقة على ذلك، ومعه لا عبرة بكلام صاحب كتاب أقرب الموارد[٥] الذي هو ابن الأمس،

---

(١) التنقيح ٢ : ١٢٠.

(٢) التنقيح ٢ : ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٨٩، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٤) لسان العرب ٦ : ٣٥٢، الصحاح ٣ : ١٠٢١، القاموس ٢ : ٢٩٠، تاج العروس ٤ : ٣٥٦، فقه اللغة : ٢٤٣ مادّة (نشّ) وفي الكلّ : «أنّ النشيش صوت الماء وغيره إذا غلى».

(٥) أقرب الموارد ٢ : ١٣٠١ مادّة (نشّ).

وطريقه إلى معرفة اللغة أمثال ما ذكرناه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ النشيش وإن كان هو الصوت إلّا أنّ الصوت له مراتب، ولعلّه عبارة عن الصوت بمرتبةٍ مساوقةٍ للغليان، ويحتمل ذلك قولهم: «النشيش صوت الماء إذا غلىٰ» إذا حملنا الشرط على الموضوعية لا المعرِّفية، ويشهد لتطرّق هذا الاحتمال ما جاء في لسان العرب من قوله: «وقيل: إنّ النشيش من حين يبدأ الماء بالغليان»[1]. وإذا قام هذا الاحتمال تعذّر الاستدلال بالرواية على أسبقية الحرمة على الغليان.

وأمّا الترديد بين النشيش والغليان مع تلازمهما بناءً على هذا الاحتمال فيمكن أن يكون بلحاظ مقام الإثبات لا الثبوت؛ لأنّ أحدهما يُرَى والآخر يُسمَع، وإمكان الافتراق بينهما إثباتاً يصبح[2] العطف بـ«أو» عرفاً، كإمكان الافتراق ثبوتاً، وعليه فلا تتمّ دلالة الرواية على الحرمة قبل الغليان.

وممّا ذكرناه ظهر حال التمسّك لإثبات كفاية مطلق الصوت في الحرمة برواية عمّار الساباطي المتقدّمة، حيث جاء فيها: «وخشيت أن ينشّ».

المسألة الرابعة: فيما إذا غلىٰ العنب بدون عصير، وتوضيحه: أنّ ماء العنب تارةً يخرج بالعصير ويغلي، وهذا هو المتيقن من النصوص. وأُخرى يخرج من العنب بالتشقيق ونحوه من دون عصرٍ ويغلي، وهذا أيضاً يحرم، لأنّ خصوصية العصر المأخوذة في موضوع النصوص ملغاة بالارتكاز العرفي، فإطلاق الروايات يشمل هذا الفرد.

وإنّما الكلام فيما إذا لم يخرج ماء العنب، وإنّما غلىٰ وهو في موضعه.

---

(١) لسان العرب ٦: ٣٢٥، وفيه: النشيش أوّل أخذ العصير في الغليان.

(٢) كذا في الطبعة الأُولى، ولكنّ الظاهر أنّ الصواب: يصحّح.

وتفصيل ذلك: أنّ ماء العنب في داخله له حالة طبيعية، وهي أنّه ليس بماء، وإنّما هو جسم مصمد مشبع بالرطوبات، وهذه الرطوبات لو تجمّعت لصارت ماءً. وله حالة بالعناية، وهي: أن نفرض أنّا أمسكنا العنب وضغطنا عليه بحيث كوّنّا في داخله سائلاً من دون أن يخرج إلى الخارج، ثمّ عرضناه للحرارة إلى أن غلىٰ من دون أن يتشقّق، وهذا مجرّد فرضٍ غير عمليٍّ خارجاً.

فإن كان موضوع الكلام هو الأوّل ـ كما هو الظاهر ـ فلا معنى لفرض الغليان عندئذٍ، إذ ليس هناك ماء للعنب بالفعل، وغليان نفس الحبّات ليس هو موضوع الحرمة.

وإن كان المراد الثاني ـ على فرض إمكانه ـ ففرض غليان الماء العنبيّ عندئذٍ معقول، غير أنّ روايات الباب أُخذ فيها قيدان: خروج الماء، وكونه بالعصر، والثاني أُلغي بالارتكاز العرفي، وأما الأوّل فلا ارتكاز يقضي بإلغائه، فلا يشمل دليل الحرمة الماء المغليّ في داخل العنب ما لم يصبح مسكراً.

المسألة الخامسة: أنّ العصير المحرّمة بالغليان لا الإسكار إذا طبخ فصار دبساً قبل ذهاب الثلثين ـ وإن كان الفرض بعيداً ـ فهل يحلّ بذلك مع وضوح تعذّر الاستمرار بطبخه لاحتراقه حينئذٍ؟ وإذا لم يحصل التحليل بذلك فما هو المحلّل؟ وهذا يفرض الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في كفاية صيرورته دبساً في الحلّية، والكلام في ذلك يقع في جهتين:

إحداهما: في مقتضى الحرمة إثباتاً.

والأُخرى: في المانع عن الأخذ بالمقتضي على تقدير ثبوته.

أمّا الجهة الأُولى فما يتصوّر مقتضياً لحرمة الدبس المذكور: إمّا إطلاق الدليل، وإمّا استصحاب الحرمة، وهناك عدّة وجوهٍ لإثبات عدم الإطلاق، فإن تمّ

أحدها وثبت معه عدم جريان استصحاب الحرمة أصبح المقتضي قاصراً.

الوجه الأوّل: أنّ لفظ الرواية وإن كان مقتضى الجمود عليه الشمول للدبس المذكور إلّا أنّه منصرف عنه ولو لندرته، بمعنى: أنّ استلزام الدبسية لذهاب الثلثين عادةً يصلح أن يكون قرينةً عرفية يعتمد عليها المولى في منع إطلاق خطابه لفرض الدبسية قبل ذهاب الثلثين النادر الوقوع.

وهذا الكلام لابدّ من تكميله ببيان عدم جريان استصحاب الحرمة إذ قد يتمسّك بالاستصحاب لإثبات الحرمة ما دام موضوع الدليل محفوظاً، فإنّ انصراف الدليل لا ينافي انحفاظ الموضوع، ودفع الاستصحاب يمكن أن يتمّ بالتمسّك بعمومات حلّية الطيّبات؛ لأنّ التمسّك بالعامّ مقدّم على استصحاب حكم المخصّص، والعامّ هنا يقتضي بإطلاقه المقاميّ إمضاء النظر العرفيّ في الطيّب المساوق للطهارة والحلّية، كما هو واضح، فلا يجري استصحاب الحرمة، ولااستصحاب النجاسة لو قيل بها حدوثاً.

الوجه الثاني: أنّ الدليل دلّ على حرمة الشرب، والدبس لا يشرب، واحتمال حرمة أكل الدبس المذكور احتمال بدويّ لا يثبت بالإطلاق ولا بالاستصحاب.

وأجاب السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ على ذلك: بأنّ روايات الباب أُخذ في بعضها الشرب، ولكنّ بعضها الآخر جعل فيه نفس العصير موضوعاً للحرمة، من دون ذكر عنوان الشرب، كما في رواية عبد الله بن سنان.

ويرد عليه: بأنّ الحرمة بعد احتياجها إلى فعلٍ مقدّرٍ لعدم تعلّقها بالعين ابتداءً على ما هو المعروف بينهم، يتعيّن كون المتعلق أمراً محذوفاً يقدّر حسب

---

(١) أنظر التنقيح ٢ : ١٣٣.

ما تقتضيه المناسبات العرفية.

ومن الواضح أنّ المناسب عرفاً لعنوان العصير هو الشرب، فيكون هو المقدّر، ولو سلّم أنّ كلّاً من الشرب والازدراد الشامل للأكل أيضاً مناسب فلا معيّن للمفهوم الأعمّ، وليس المورد من موارد التمسّك بالإطلاق ومقدّمات الحكمة؛ لأنّها إنما تجري فيما إذا علم بالكلمة الصادرة فعلاً، أو الصادرة ولو تقديراً، وشكّ في أنّ المراد مطلقها أو مقيّدها، لا فيما إذا تردّدت الكلمة بين كلمةٍ لها مفهوم أعمّ وكلمةٍ لها مفهوم أخصّ.

وإذا تمّ هذا الوجه امتنع إجراء استصحاب الحرمة لتغاير الموضوع، باعتبار مباينة الأكل للشرب. نعم، لو بني على نجاسة العصير العنبيّ المغليّ حدوثاً تمّت أركان استصحاب النجاسة، ويترتّب عليه حينئذٍ حرمة الأكل، وينحصر دفعه بالتمسّك بعموم حلّية الطيّبات الحاكم، كما عرفت في الوجه السابق؛ لأنّ هذا العموم المقتضي بإطلاقه المقاميّ لإمضاء النظر العرفيّ في تشخيص الطيّب يدلّ على الطهارة؛ لأنّ الطيّب يستبطن ذلك، فهذا الوجه لا يخلو من وجاهة.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الدبس ببعض مراتبه البدائية التي يصدق معها المَيَعان يتصوّر عرفاً بشأنه الشرب، فيشمله إطلاق الدليل، ويتعدّى إلى المراتب الأُخرى المجرّدة عن المَيَعان بالدلالة الالتزامية، للجزم بعدم الفرق.

الوجه الثالث: ما ذكره جماعة من الفقهاء[1] من: أنّ ذهاب الثلثين وإن جعل غايةً للحرمة في الروايات إلّا أنّ النكتة المطلوبة من هذه الغاية موجودة في المقام.

---

(١) مثل النراقي في لوامع الأحكام كما حكاه عنه في جواهر الكلام ٦: ٢٩٢ وراجع: لوامع الأحكام (مخطوط): ١٣٣، ومستند الشيعة ١٥: ١٧٩ ـ ١٨٠.

وقد اعترض السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ على ذلك : بأنّه رجم بالغيب، إذ لا ندري بكُنهِ تلك النكتة.

إلّا أنّ الإنصاف : أنّ هذا الوجه قريب من النفس إذا ضُمَّ إلى ما ذكر استظهار النكتة بقرينة الارتكازات العرفية، إذ يوجد ارتكازان لا إشكال في ثبوتهما :

أحدهما : ارتكاز أنّ الطبخ للعصير العنبيّ يوجب كونه عرضةً للإسكار. والآخر : أنّه بذهاب ثلثيه يغلظ ويفقد تلك الأجزاء التي بها يصير مسكراً، ويسقط عن المعرضية للإسكار، وعليه فينسبق بسبب هذين الارتكازين من دليل اشتراط ذهاب الثلثين في التحليل : أنّه لهذه النكتة وهذا الانسباق نوع من التبادر الذي يعطي للدليل ظهوراً عرفياً في ذلك، فيكون الميزان في التحليل هو الإخراج عن المعرضية للإسكار، وهو يحصل بصيرورة العصير دبساً، ولا مجال حينئذٍ لاستصحاب الحرمة ؛ لحكومة الظهور العرفيّ المدّعى في الدليل عليه.

الوجه الرابع : ما ذكره الشهيد الثاني ﵀ في المسالك[٢] من : أنّ روايات الحرمة أُخذ في موضوعها العصير، وهذا ليس عصيراً، بل هو دبس.

واعترض عليه السيّد الأُستاذ[٣] ـ دام ظلّه ـ : بأنّ مطهّرية الانقلاب تحتاج إلى نصٍّ خاصٍّ، وأنّ ما ذكره الشهيد خلط بين الانقلاب والاستحالة، فالاستحالة مطهّرة على القاعدة، لتبدّل الصورة النوعية فيها بخلاف الانقلاب.

والتحقيق : أنّ نظر الشهيد ﵀ إلى حرمة العصير، لا إلى نجاسته التي وصفها

---

(١) التنقيح ٢ : ١٣٣.

(٢) مسالك الأفهام ١٢ : ٧٥.

(٣) التنقيح ٢ : ١٣٣ ـ ١٣٤.

في المسالك : بأنّها من المشهورات التي لا أصل لها ، ولا شكّ في أنّ الدليل الدالّ على حرمة عنوانٍ لا يقتضي ثبوت الحرمة بعد زواله ، ولهذا قلنا في بحث مطهّرية انقلاب الخمر خلّاً : إنّ عدم شمول دليل نجاسة الخمر للخلّ المنقلب عن الخمر لا يحتاج إلى رواياتٍ خاصّة . وقد أكّد السيّد الأُستاذ في بحث الانقلاب أنّ الحكم بارتفاع النجاسة الذاتية بزوال العنوان على القاعدة ، فلا أدري لماذا اعترض بهذه الصورة على الشهيد في المقام ؟ وقد كان الأنسب أن يعترض عليه : بأنّ الانقلاب لا يرفع محذور النجاسة العرضية الحاصلة بسبب ملاقاة الظرف ، هذا بناءً على افتراض النجاسة حدوثاً ، وأمّا على ما عرفت من : أن نظر الشهيد إلى الحرمة فلا يرد الاعتراض المذكور أيضاً .

نعم ، قد يرد عليه : أنّ العصيرية بعد أن كانت من الخصوصيات التي لا يتغيّر الموضوع العرفيّ للحرمة بزوالها فيجري استصحاب الحرمة بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، ويمكن دفع ذلك حينئذٍ بالتمسّك بعموم حلّية الطيّبات .

وهذه الوجوه الأربعة لإثبات قصور المقتضي لو لم تتمّ جميعاً ، لكفى تمامية بعضها في البناء على عدم حرمة الدبس المذكور .

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي في وجود المانع بعد فرض تمامية الإطلاق في دليل الحرمة ـ فالذي ينبغي البحث عن مانعيّته في نظري هو رواية عمر بن يزيد ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : «إذا كان يخضب الإناء فاشربه»[1] .

والخضاب : بمعنى إعطاء اللون الخاصّ المساوق للكثافة ، والقدر المتيقّن من ذلك صيرورته دبساً ، فيتمسّك بإطلاق هذه الرواية لإثبات جواز الشرب قبل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٩٣ ، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٢ .

ذهاب ثلثيه إذا صار دبساً بمرتبةٍ يصدق معها الشرب.

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بعدّة تقريبات:

الأوّل: أنّ هذه الرواية: تارةً تفسَّر بمعنى إعطاء الحكم الواقعي، فحينئذٍ تتمّ دلالتها على المقصود.

وأُخرى تفسّر بمعنى إعطاء الحكم الظاهريّ في مورد الشكّ في ذهاب الثلثين، فلا تدلّ على المقصود، وإنّما تفيد جعل الخضاب أمارةً على ذهاب الثلثين.

ومقتضى طبع الدليل وإن كان هو الحكم الواقعيّ ما لم يؤخذ الشكّ في موضوعه إلّا أنّ الرواية في خصوص المقام مجملة؛ لأنّ اسم كان غير مذكورٍ في الجواب، وإنّما يرجع إلى ما ذكره السائل، والسؤال محذوف.

وكما يحتمل أن يكون قد سأل عن الحكم الواقعيّ كذلك يحتمل أن يكون قد سأل عن فرض الشكّ، كما هو الحال في رواياتٍ أُخرى تعرّضت لحال الشكّ.

منها: رواية لنفس عمر بن يزيد: قلت لأبي عبد الله: الرجل يهدى إليه البختج من غير أصحابنا... إلى آخره[1].

الثاني: أنّه مع تسليم دلالتها على الحكم الواقعيّ لابدّ من ملاحظة نسبتها مع روايات محلّلية ذهاب الثلثين.

وتوضيح ذلك: أنّ هذه الرواية تدلّ بمنطوقها على قضيةٍ موجبةٍ وهي جواز الشرب مع خضاب الإناء، وبمفهومها على قضيةٍ سالبةٍ وهي عدم جواز الشرب عند عدم الخضاب.

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

وروايات محلّلية ذهاب الثلثين تدلّ بالمنطوق على قضيةٍ موجبةٍ وهي جواز الشرب مع ذهاب الثلثين، وتدلّ بالمنطوق وبالمفهوم على قضيةٍ سالبةٍ وهي عدم جواز الشرب مع عدم ذهاب الثلثين، والقضية الموجبة من كلٍّ منهما تعارض القضية السالبة من الأُخرى بالعموم من وجه، وحينئذٍ إن احتملنا ثبوتاً كون ذهاب الثلثين بلا خضابٍ غير كافٍ في الحلّية، بأن لم يقم إجماع ونحوه على كون ذهابهما علّةً تامّةً للحلّيّة قلنا: إنّ الأمر دائر بين تقييد القضية الموجبة في كلٍّ منهما بالسالبة في الأُخرى، وتقييد السالبة بالموجبة.

فعلى الأوّل يكون المحلّل مجموع ذهاب الثلثين والخضاب، ولا يكفي أحدهما.

وعلى الثاني يكون أحدهما كافياً، وحيث لا مرجّح لأحد التقييدين على الآخر فيتساقطان، ونرجع في مادّة الاجتماع إلى مرجعٍ فوقيٍّ وهو عموم حرمة العصير المغلي، فإنّ القدر المتيقّن خروجه منه هو فرض اجتماع الخضاب مع ذهاب الثلثين.

وإن لم نحتمل ـ بقرينة الإجماع ـ أن يكون ذهاب الثلثين محتاجاً إلى قيدٍ آخر أصبح منطوق قوله: «إذا كان يخضب الإناء فاشربه» هو المخصّص؛ لما دلّ على عدم جواز الشرب قبل ذهاب الثلثين؛ وذلك لأنّ العكس غير ممكن، إذ لو قيّدنا خضاب الإناء بذهاب الثلثين ـ وقد افترضنا كفاية ذهابهما ـ لزمت لَغْوِية أخذ الخضاب، فهذا إلغاء للدليل، لا تقييد له، فالأمر يدور بين إلغاء دليلٍ وتقييد دليلٍ آخر، ومتى دار الأمر بينهما تعيّن التقييد، فيثبت كون الخضاب كافياً.

هذا كلّه إذا افترضنا أنّ فرض ذهاب الثلثين بدون خضابٍ أمر عادي. وأمّا إذا قلنا بأنّ خضاب الإناء يحصل عادةً قبل ذهاب الثلثين؛ لأنّه ليس بمعنى

الدبسية، فيكون ذهاب الثلثين أخصّ، أو بحكم الأخصّ مطلقاً من خضاب الإناء، فتقيّد رواية الخضاب بروايات إناطة الحلّية بذهاب الثلثين.

الثالث: أنّه بعد الغضّ عن كلّ ما مضى يقال: إنّ هذه الرواية تعارض رواية معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البختج، فقال: «إذا كان حلواً يخضب الإناء، وقال صاحبه: قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه»[1].

وهذه الرواية واردة في مورد الشك في ذهاب الثلثين، بقرينة قوله: «وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه»، فقيّد الإمام الجواب بأمرين: أحدهما الخضاب، والثاني شهادة صاحبه بذهاب الثلثين.

فلو كان الخضاب يكفي وحده في الحلّية الواقعية لم يكن هناك حاجة إلى ضمّ شهادة صاحب العصير بذهاب الثلثين إليه، بخلاف ما إذا لم يكن الخضاب محلّلاً فقد يكون المجموع منه ومن أخبار صاحب العصير قد اعتبر أمارةً على ذهاب الثلثين.

والمستخلص من مجموع ما تقدّم: عدم حرمة الدبس المذكور.

المقام الثاني: في ما يكون محلّلاً للدبس إذا لم نقل بحلّيته في المقام الأوّل، وقد قيل: بأنّه يلقى عليه الماء ثمّ يغلىٰ حتّى يكتمل ذهاب الثلثين، وهذا لا يخلو من إشكالٍ مطلقاً، أو على بعض التقادير على الأقلّ.

فإنّه إذا قيل بعدم صدق عنوان العصير على الدبس المذكور والتزم بحرمته: إمّا للاستصحاب التنجيزي للحرمة، بدعوى: أنّ زوال هذا العنوان لا يوجب تغيّر الموضوع، وإمّا لأجل النجاسة؛ لأنّ مجرّد انقلاب العنوان لا يدفع محذور النجاسة، فيشكل عندئذٍ إثبات محلّلية ومطهّرية ذهاب الثلثين بالنحو المذكور؛

---

(١) المصدر السابق: الحديث ٣.

لعدم شمول دليل المحلّلية له بعد زوال عنوان العصير عنه؛ لأنّ الدليل إنّما يقتضي كون ذهاب الثلثين محلّلاً ومطهّراً للعصير العنبيّ، لا لكلّ محرّمٍ ونجس.

هذا تمام الكلام في مسائل حرمة العصير العنبيّ.

الجهة الثانية: في حرمة العصير الزبيبيّ، وعدمها.

ولا شكّ في حرمته بالغليان إذا أصبح مسكراً، كما هو الحال في المغليّ بنفسه، وأمّا بقطع النظر عن الإسكار فقد يستدلّ على حرمة المغليّ من العصير الزبيبيّ بوجوه:

[الوجه الأوّل:]

منها: التمسّك بإطلاق كلمة «العصير» أو عمومها في روايات تحريم العصير العنبيّ، إذ لم يقيّد فيها بكونه عنبياً، كما في رواية ابن سنان: «كلّ عصيرٍ أصابته النار فهو حرام»[1].

والصحيح في الجواب على هذا الوجه: أنّ العصير قد يطلق بلحاظ معناه الاستقلالي، أي: شيء يعصر ويضغط، بغضّ النظر عن منشئه. وأُخرى يلحظ بالمعنى الإضافي، أي: عصير العنب والسفرجل ونحو ذلك.

فإن أُريد الأوّل فقد يتوهّم وجود الإطلاق في الروايات. وإن أُريد الثاني فهذا يعني أنّ المقصود منه ملحوظ ضمناً، ومقدّر ذهناً، والمتيقّن من هذا المقدّر هو العنب، ولا مجال لإجراء مقدّمات الحكمة لإثبات الأعمّ في موارد تردّد المقدّر بين مفهومين أحدهما أعمّ من الآخر، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فلا يمكن التمسّك بإطلاق العصير في الروايات.

والمتعيّن بحسب المتفاهم العرفيّ هو الثاني؛ لوضوح أنّ مجرّد كون الشيء

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٢، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

يعصر ليس ملاكاً للحرمة بالارتكاز العرفي، ولهذا اُلغيت بالارتكاز خصوصية العصر رأساً كما تقدّم[١]، والتزم بشمول الحكم بالحرمة لِمَا إذا غلىٰ ماء العنب الخارج بدون عصر، فارتكازية أنّ نفس العصر بما هو لا دخل له في الحرمة يكون قرينةً عرفاً على ملاحظة المعنى الإضافيّ المستبطن للتقدير، ومعه يبطل الإطلاق؛ لعدم الدليل على كون المقدّر هو الأعمّ.

وقد يؤيّد القرينة المذكورة: استلزام الحمل على المعنى الأوّل لتخصيص الأكثر، وهو مستهجن إذا لم نفرض احتفاف الكلام بارتكازاتٍ لبّيةٍ عرفية، توجب إخراج ذلك الأكثر، وإلّا لم يكن مستهجناً؛ لأنّ المستهجن تخصيص الأكثر بالمنفصل، لا بالمتّصل.

وقد يُجاب عن التمسّك بالإطلاق بما نقله شيخ الشريعة ﷺ[٢] عن النراقي، من: أنّ استعمال كلمة «العصير» في الروايات لو كان جارياً حسب الأوضاع النوعية لهيئة «فَعيل» أمكن التمسّك بإطلاقها إذ لم يؤخذ في هيئة «فعيل» خصوصية شيء، ولكنّه ليس كذلك، بل هو استعمال مجازي؛ لأنّ «فعيل» تدلّ بطبعها على اسم الفاعل تارةً، وعلى اسم المفعول اُخرى، وفي المقام لا يصحّ استعمال كلمة «العصير»، لا بمعنى اسم الفاعل من قبيل «الخطيب» و«البشير»؛ لأنّ فاعل العصر إنّما هو الإنسان، ولا بمعنى اسم المفعول من قبيل «الجريح» و«الكسير»؛ لانّ المعصور إنّما هو العنب، فاستعمال العصير في ماء العنب مجاز، ومعه فقد يكون مستعملاً في الخاص ابتداءً.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٥١٠.

(٢) إفاضة القدير في أحكام العصير (التالي لقاعدة لا ضرر): ١٠ ـ ١١، وراجع ما قاله النراقي في مستند الشيعة ١٥: ١٩١ وما بعدها.

وقد اعترض شيخ الشريعة ﵀ على كلام النراقي : أنّ كلمة « فعيل » كما تطلق على المفعول الذي يتعدّى الفعل إليه بلا واسطةٍ كما في « جريح » كذلك تطلق على ما يتعدّى الفعل إليه بالحرف، كما في « نقيع »، إذ تطلق على الماء وليس هو المنقع، بل المنقع فيه، وعليه فإطلاق عصير على الماء حقيقي ؛ لأنّه وإن لم يكن هو المعصور لكنّه المعصور منه.

وهذا الكلام غريب، فإنّ المعصور منه يعني المعصور من العنب، وهذا يعني : أنّ الفعل تعدّى بِمِنْ إلى العنب، وأمّا ماء العنب فقد تعدّى الفعل إليه مباشرةً، وليس الماء بالنسبة إلى العصير كالماء المنقع فيه بالنسبة إلى النقيع.

والصحيح في دفع كلام النراقي ﵀ : إنكار المجازية ؛ لأنّ الماء جزء العنب، فهو يعصر بعصر العنب حقيقةً، ولو سلّمت المجازية فهي ذات نكتةٍ عرفيةٍ نسبتها إلى كلِّ أقسام العصير على نحوٍ واحد، فينعقد ظهور في الإطلاق أيضاً لولا ما تقدّم منّا.

ويظهر من صاحب الحدائق[1] ﵀ دعوى وجود المقيّد لو سلّم الإطلاق في كلمة « العصير » الواردة في الروايات، والمقيّد ما دلّ من الروايات على أنّ العصير من الكرم، كما في رواية عبد الرحمان بن الحجّاج المتقدّمة : « الخمر من خمسة : العصير من الكرم والنقيع من الزبيب... الحديث »[2]، فكأنّه يستفيد من قوله : « العصير من الكرم » حصر العصير بما يؤخذ من العنب.

ويرد عليه : أنّ هذا إنّما يتصوّر فيما إذا كان القول المذكور مشتملاً على نسبةٍ تامّة، فقد يستظهر منه الحصر حينئذٍ، لكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ هذا الكلام

---

(١) الحدائق الناضرة ٥ : ١٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٧٩، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

وقع إخباراً عن أقسام الخمر، وجملة «العصير من الكرم» جملة ناقصة ذكرت كقسمٍ من أقسام الخمر، فلا تدلّ على حصر العصير بالعنب بوجه.

ثمّ إنّه قد ينفى انطباق عنوان العصير على ماء الزبيب رأساً، بدعوى: أنّ العصير هو الماء المستخرج، لا الملقىٰ على الشيء من الخارج، فلا تشمل الروايات ماء الزبيب ولو تمّ الإطلاق فيها.

وهذا الكلام: إن أُريد به نفي صدق عنوان العصير على الماء بمجرّد إلقائه على الزبيب فهذا واضح، ولكنّنا نتكلم حينئذٍ عمّا امتصّه الزبيب من هذا الماء.

وإن أُريد به أنّ العصير متقوّم بكون الماء المعصور موجوداً بالأصالة في ما يعصر منه فعهدة هذه الدعوى على مدّعيها، بل الظاهر أنّ العصير إذا لوحظ بمعناه الاستقلاليّ وبما هو شيء يعصر فهو ينطبق على ما يخرج بالضغط من الماء، ولو كان امتصاص المضغوط له عرضياً.

وعلى أيّ حالٍ فما ذكرناه أوّلاً كافٍ في دفع التمسّك بالإطلاق.

[ الوجه الثاني: ]

ومنها: الاستدلال برواية زيد النرسي، حيث ورد في كتابٍ منسوبٍ إليه أنّه قال: سئل أبو عبد الله عليه‌السلام عن الزبيب يدقّ ويلقىٰ في القدر، ثمّ يصبّ عليه الماء ويوقد تحته، فقال: «لا تأكله حتّى يذهب الثلثان ويبقى ثلثه، فإنّ النار قد أصابته»، قلت: فالزبيب كما هو في القدر ويصبّ عليه الماء ثمّ يطبخ ويصفّىٰ عنه الماء؟ فقال: «كذلك هو سواء، إذا أدّت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ثمّ نشَّ من غير أن تصيبه النار فقد حرم، وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد»[1].

(١) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٨، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

وهذه الرواية بهذا المتن نقلها في البحار[١] عن أصل زيد النرسي، إلّا أنّ جملةً من الفقهاء[٢] نقلوا هذه الرواية عن أصل زيد النرسي بمتنٍ آخر يختلف بمقدارٍ ما عن هذا المتن، إلّا أنّه يتّفق في إثبات أصل الحرمة، ولا شكّ في ظهور الرواية في الحرمة.

والإشكال في ذلك بدعوى: أنّ التعبير بـ«حرم» في فرض الغليان في نفسه، والعدول عن ذلك إلى «فسد» في فرض الغليان بالنار يقتضي اختلاف المقصود، وكون المراد في الأخير غير الحرمة مدفوع: بأنّ الفساد ظاهر عرفاً في الحرمة، والعدول لا يقتضي اختلاف المقصود، خصوصاً مع التعبير بـ«وكذلك»، فإنّه واضح عرفاً في المساواة في الحكم، فلا إشكال في الدلالة.

وإنّما الكلام في سندها، فقد نقلت الرواية عن أصل زيد النرسي، وهو من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، ولم تنقل في الكتب الأربعة، وإنّما وجدت الرواية في نسخةٍ مخطوطةٍ منسوبة لمنصور بن الحسن الآبي عثر عليها المجلسيّ وذكرها في البحار، وشاع الاستدلال بها. والكلام في هذا السند يتلخّص في أربع نقاط:

النقطة الأُولى: في تحقيق حال زيد النرسي، فإنّ هذا الرجل لم يصرَّح بتوثيقه، غير أنّه يمكن إثبات وثاقته: إمّا عن طريق رواية ابن أبي عمير عنه بسندٍ صحيح في جملةٍ من الروايات، بناءً على الكبرى المقبولة لنا، وهي: أنّ الثلاثة ـ ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وابن أبي نصر البزنطي ـ لا يروون

---

(١) بحار الأنوار ٦٦: ٥٠٦، الحديث ٨.

(٢) الحدائق الناضرة ٥: ١٥٨، جواهر الكلام ٦: ٣٤، كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ٣٦٢ (ط حجريّة).

إلّا عن ثقة. أو عن طريق وقوعه في أسانيد كامل الزيارات، بناءً على كبرى غير مقبولةٍ تقتضي بشمول توثيق صاحب الكتاب لجميع من دخل في أسانيده.

النقطة الثانية: في تحقيق أنّ زيداً هل له أصل بالنحو الذي تفترضه الرواية المذكورة، أو لا؟ فالشيخ الطوسيّ والنجاشيّ ذكرا: أنّه كان له كتاب، ونقلاه عن ابن أبي عمير، وصرّح النجاشيّ بطريقه إليه(١)، ويعارض ذلك ما نقله الشيخ في الفهرست عن الصدوق وشيخه، إذ قال: زيد النرسي وزيد الزرّاد لهما أصلان لم يروِهما محمد بن علي بن الحسين.

وقال في فهرسته: لم يروِهما محمد بن الحسن بن الوليد، وكان يقول: هما موضوعان، وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، وكان يقول: وضع هذه الأُصول محمد بن موسى الهمداني(٢). ويمكن أن نضعّف هذه الشهادة النافية بأُمور:

منها: ما نقل عن ابن الغضائريّ ـ على تقدير ثبوت كلماته ـ من تخطئة الصدوق وشيخه في ذلك، قائلاً: قال أبو جعفر: إنّ كتابهما موضوع، وضعه محمد ابن موسى السمّان، وغلط أبو جعفر في هذا القول، فإنّي رأيت كتبهما مسموعة من محمد بن أبي عمير(٣).

غير أنّ ظاهر كلام ابن الغضائريّ ـ على تقدير ثبوته ـ الاعتماد في معارضة أبي جعفر على قرينةٍ حدسية، وهي: أنّه لو كان محمد بن موسى هو الواضع لوقع في طريق نقل الموضوع، وهذه القرينة ندركها أيضاً، فلا يزيدنا كلام

---

(١) رجال النجاشي: ١٧٤، الرقم ٤٦٠.

(٢) الفهرست: ١٣٠، الرقم ٢٩٩.

(٣) نقله عنه في مجمع الرجال ٣: ٨٤.

ابن الغضائريّ شيئاً.

ومنها: انتشار النقل في كتب الأصحاب عن محمد بن أبي عمير، عن زيد النرسي، كما في كتب الصدوق[١] نفسه، وكتاب كامل الزيارات[٢]، والكافي[٣]، حتّى قال بعضهم[٤]: إنّ الصدوق لعلّه أيضاً عدل عن إنكاره للأصل؛ لأنّه نقل عن محمد ابن أبي عمير عن زيد النرسي في كتاب ثواب الأعمال[٥]. إلّا أنّ هذه القرينة لا يمكن الاعتماد عليها إذا لم يعلم كون النقل عن أصل النرسي، وليس في المنقول ما يدلّ على ذلك.

ومنها: أنّ الروايات المنقولة عن زيد النرسيّ في الكتب المعتبرة موجودة في الأصل المنسوب إليه، ومن البعيد ـ بحساب الاحتمالات ـ وضع كتابٍ مزوّرٍ على شخصٍ وتقع فيه من باب الصدفة تمام الروايات التي نقلت في الواقع عنه، ولكنّ هذا إنّما يستبعد إذا لم يكن الواضع بصيراً، واحتمل إعماله للعناية في التلبيس والتقاط الصحيح ودسّه في غيره للتمويه.

ومنها: أنّه يغلب على الظنّ أن يكون كلام الصدوق وشيخه مبنيّاً على الحدس، لا على حسٍّ واضح، إذ يبعّد ذلك أنّ الرجال الذين وقعوا في طريق النجاشيّ إلى النرسيّ والزرّاد كلّهم ـ تقريباً ـ من كبار القمّيّين، أي من كبار الحوزة التي عاش فيها محمد بن الحسن بن الوليد والصدوق.

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٠٧، الحديث ٥٤٨٢.

(٢) كامل الزيارات: ٥١٠، الرقم ٧٩٥.

(٣) الكافي ٢: ١٨٥، الحديث ٣، و ٤: ١٤٧، الحديث ٦.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) ثواب الأعمال: ٢٠، وفيه: «زيد البرسي»، وهو غلط.

ففي ترجمة زيد الزرّاد قال النجاشيّ : له كتاب ، أخبرنا به محمد بن محمد (يعني المفيد وهو ليس قمّيّاً) ، قال : حدّثنا جعفر بن محمد (يعني ابن قولويه القمّيّ من كبار القمّيّين) ، قال : حدّثني ، أبي ، وعليّ بن الحسين (يعني أبا الصدوق الذي ضعّف الكتاب) ، قال : حدّثنا عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي... إلى آخره[١] ، فهؤلاء معاصرون للصدوق ولشيخه ، أو متقدّمون عليهما حسب اختلاف رتبهم ، فكيف يفرض أنّ تزوير تلك الأُصول كان واضحاً عند الصدوق وشيخه على مستوى الحسّ ، واختفى مع ذلك على هؤلاء الذين عاشوا نفس ظروفه ؟

هذا ، مضافاً إلى ما أشار إليه ابن الغضائريّ من قرينة خلوّ الطريق من محمد ابن موسى على عدم صحة التهمة ، فلا يبعد إذاً وجود أصلٍ لزيدٍ في الجملة .

النقطة الثالثة : هي أنّه كيف نثبت وجود هذه الرواية في أصل زيد النرسي ، فقد وجدت نسخة عتيقة قال عنها المجلسيّ بأنّها بخطّ الشيخ منصور بن الحسن الآبي ، ولنفرض الآن العلم بأنّ تلك النسخة كانت بخطّ الشيخ منصور ، ولكن من الواضح أنّ كتاب زيد النرسيّ ليس من المتواترات التي لا تحتاج إلى سند ، فلابدّ من معرفة سند الآبي ـ الذي هو من تلامذة الطوسي ـ إلى زيد النرسي ، الذي هو من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام ، بعد الفراغ عن وثاقة الآبيّ نفسه .

وقد جاء في أوّل هذه النسخة على ما في البحار : حدّثنا الشيخ أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد التلعكبري أيّده الله ، قال : حدّثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد الهمداني ، قال : حدّثنا جعفر بن عبد الله العلوي أبو عبد الله المحمدي ، قال : حدّثنا محمد بن أبي عمير ، عن زيد النرسي[٢] . وهذا السند بتمامه

---

(١) رجال النجاشي : ١٧٥ ، الرقم ٤٦١ .

(٢) بحار الأنوار ١ : ٤٣ .

لا بأس به، إلّا أنّ هذا ليس هو كلام الآبي، وإنّما استنسخ الآبي هذه النسخة عن شخصٍ آخر، وهو محمد بن الحسن القمّي، وهذا ينقل عن التلعكبريّ، ولا يمكن للآبيّ أن ينقل عن التلعكبريّ مباشرةً.

وقد قال المجلسيّ ﷺ: أخذناها من نسخةٍ عتيقةٍ مصحَّحةٍ بخط الشيخ منصور ابن الحسن الآبي، وهو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمّي، وكان تأريخ كتابتها (يعني عند القمّي) سنة ٣٧٤، وذكر (يعني القمّي): أنّه أخذها وسائر الأُصول المذكورة بعد ذلك من خطّ الشيخ الأجلّ هارون بن موسى التلعكبري[1].

وهنا يوجد إشكالان في هذا السند:

أحدهما: أنّ الشيخ الآبي لم يعاصر محمد بن الحسن القمّي، والموثوق به أنّه لم يكن مولوداً بعد في تأريخ كتابة النسخة، فلابدّ له من طريقٍ إليه وهو مجهول عندنا.

وقد يعالج هذا الإشكال بلحاظ كان الآبي حصل على النسخة بخطّ القمّي، فلعلّ خطّ القمّي ـ لقرب العهد ـ كان معروفاً مشهوراً على نحوٍ ترجع شهادة الآبي معه إلى الحسّ.

والإشكال الآخر: أنّ محمد بن الحسن القمّي لم تثبت وثاقته، لا من كان بهذا العنوان الذي ورد في كلام المجلسّي، ولا بعنوان أبي الحسن محمد بن الحسين بن أيّوب القمّي، الذي نقل المحدّث المحقّق النوريّ وجدان اسمه على نسخةٍ من أصل زيد الزرّاد، وبذلك يسقط السند.

النقطة الرابعة: لو سلّمنا تمامية سند الآبيّ إلى زيدٍ يبقى أنّه كيف نثبت أنّ

---

(١) بحار الأنوار ١: ٤٣.

النسخة التي وجدها المجلسّي هي بخطّ الآبي ؟ وليس هناك شاهد على ذلك إلّا وجود اسمه عليها، وليس للمجلسّي طريق متّصل في مقام نقلها، ومجرّد أنّ الروايات المنقولة في الكتب عن زيدٍ موجودةٍ في هذه النسخة لا يوجب الاطمئنان بعدم وقوع التحريف على الأقلّ بزيادةٍ أو نقيصة، خصوصاً مع اشتمال النسخة على رواياتٍ غريبةٍ ومعانٍ مستنكرة، من قبيل رؤية الله تعالى، ومخاصرة المؤمن له يوم القيامة، وقال هكذا: يخاصره[١] (تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً)، وهذا يوجب احتمال أنّ هذه النسخة هي التي زوّرها محمد بن موسى، ولعلّها غير النسخة التي كان للنجاشيّ طريق صحيح لها إلى محمد بن أبي عمير. ونستخلص من كلّ ذلك عدم تمامية الرواية.

الوجه الثالث: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتّى يخرج طعمه، ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتّى يذهب ثلثه، ثمّ يرفع فيشرب منه السنة؟ فقال: «لا بأس به»[٢].

فيقال: لو فرض حلّيته حتّى قبل ذهاب الثلثين فأيّ وجهٍ للتقييد بذهاب الثلثين وبقاء الثلث في هذه الرواية؟

إلّا أنّ هذه الرواية غير تامّةٍ سنداً ولا دلالةً.

أمّا من حيث السند فلأنّه رواها الكلينيّ[٣] بسندٍ فيه سهل بن زياد، وهو غير ثابت الوثاقة عندنا. ورواها الحميريّ في قرب الإسناد[٤]، عن عبد الله بن

(١) كما حكاه في بحار الأنوار عن كتاب زيد ٧ : ٢٧٦، الحديث ٥١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٦ : ٤٢١، الحديث ١٠.

(٤) قرب الإسناد: ٢٧١، الحديث ١٠٧٧.

الحسن، عن عليّ بن جعفر، ولا نبني على وثاقة عبد الله بن الحسن.

وأمّا من حيث الدلالة فلأنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الرواية هي: أنّه كان من المركوز في ذهن السائل وجود محذورٍ فارقٍ بين ما قبل ذهاب الثلثين وما بعده، والإمام عليه السلام أمضاه بالسكوت، وكما يحتمل أن يكون ذلك المحذور المركوز في ذهنه هو الحرمة الفعلية كذلك يحتمل أن يكون هو المَعْرَضية للإسكار.

وممّا يشهد أو يؤيّد الثاني قوله: «فيشرب منه السنة»، فهذا مؤيّد لكون نظره إلى الحرمة التي تحصل من امتداد الزمان، وهي حرمة النشّ من نفسه، والإسكار، فيرجع جواب الإمام عليه السلام إلى أنّه بعد ذهاب الثلثين ترتفع المعرضية والحرمة الإسكارية.

الوجه الرابع: رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي، وقلة استمرائي الطعام، فقال لي: «لم لا تتّخذ نبيذاً نشربه نحن، وهو يمرئ الطعام، ويذهب بالقراقر والرياح من البطن؟»، قال: فقلت له: صفه لي جعلت فداك، قال: «تأخذ صاعاً من زبيبٍ فتنقيه من حبّه وما فيه، ثمّ تغسله بالماء غسلاً جيّداً، ثمّ تنقعه في مثله من الماء أو ما يغمره، ثمّ تتركه في الشتاء ثلاثة أيّامٍ بلياليها، وفي الصيف يوماً وليلة، فإذا أتى عليه ذلك القدر صفّيته وأخذت صفوته وجعلته في إناء، وأخذت مقداره بعودٍ ثمّ طبخته طبخاً رقيقاً حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثمّ تجعل عليه نصف رطل عسلٍ، وتأخذ مقدار العسل ثمّ تطبخه حتّى تذهب الزيادة، ثمّ تأخذ زنجبيلاً وخولنجان ودارصيني وزعفران وقرنفلاً ومصطكي، وتدقّه وتجعله في خرقةٍ رقيقةٍ وتطرحه فيه وتغليه معه غلية، ثمّ تنزله، فإذا برد صفّيت وأخذت منه على غدائك وعشائك، قال: ففعلت فذهب عنّي ما كنت أجده، وهو شراب طيّب

لا يتغيّر إذا بقي إن شاء الله...»[١].

وقد يناقش في دلالة الحديث بحمله على أنّ السائل راجع الإمام عليه السلام هنا كطبيب، والإمام أعطاه وصفة، فيدلّ على أنّ ذهاب الثلثين دخيل في الدواء.

ويؤيّد ذلك: بأنّ في بعض الروايات نقل الأمر بإذهاب الثلثين عن الأطبّاء، كما عن السيّاريّ، عمّن ذكره، عن إسحاق بن عمّار، قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام بعض الوجع، وقلت له: إنّ الطبيب وصف لي شراباً آخذ الزبيب وأصبّ عليه الماء للواحد اثنين، ثمّ أصبّ عليه العسل، ثمّ أطبخه حتّى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث، قال: «أليس حلواً؟!» قلت: بلى، قال: «اشربه»، ولم أخبره كم العسل[٢].

إلّا أنّ حمل الحديث على مراجعة الإمام بوصفه طبيباً بعيد في نفسه، والذي يظهر من ملاحظة مجموع الروايات الواردة في هذا الباب أنّ الناس وقتئذٍ وقعوا في مشكلةٍ حينما حرم عليهم الخمر والمسكر؛ لأنّهم كانوا معتادين على أن يستعينوا على هضم غذائهم باستعمال المسكر، حتّى أفتى بعض علمائهم بجواز استعمال المسكر الكأس والكأسين والثلاثة والأربعة ما لم يبلغ درجةً توجب فقد وعيه وصيرورته إنساناً غير متوازن، وهذا الشخص يشتكي من هذه الناحية إلى الإمام عليه السلام بما هو إمام، أي بما هو محرِّم للمسكر، فيقول: أنت تحرِّم المسكر وأنا مبتلىً بالقراقر فماذا أصنع؟ فيقول: «اشرب ما نحن نشربه»، أي: اشرب شراباً ليس مسكراً أو محرّماً.

والحاصل: أنّ ظهور الرواية في أنّ الإمام بصدد بيان شرابٍ خالٍ من

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٠، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٩١، الحديث ٥.

المحذور الشرعي، والاطمئنان بذلك ولو بلحاظ مجموع الروايات ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

لكن لعلّ هذا المحذور هو المعرضية للإسكار، لا الحرمة الفعلية، فالشارع أعطىٰ قاعدةً عامّة، وهي: أنّه بعد التثليث لا يكون مسكراً، ويكون حلالاً ما لم يثبت صدفةً إسكاره، فالرواية مجملة إن لم نقل بأنّ ظاهرها هو ذلك، أي النظر إلى المعرضية للإسكار بقرينة قوله: «وهو شراب طيّب لا يتغيّر إذا بقي إن شاء الله»، فهذا يناسب النظر إلى المحذور الذي ينشأ من طول الزمان وهو الإسكار.

مضافاً إلى أنّ الحديث غير معتبرٍ سنداً؛ لِمَا فيه من الإرسال، بغضّ النظر عن ملاحظة حال نفس المذكورين في السند.

الوجه الخامس: رواية عمّار، وله روايتان، والمطمئنّ به أنّهما واقعة واحدة، باعتبار أنّ كلّاً منهما تتعرّض إلى سنخ سؤالٍ واحدٍ وجوابٍ واحدٍ بتمام تفاصيله، مع وحدة الراوي عنه، والراوي عن الراوي عنه، فيحصل الاطمئنان بحساب الاحتمالات بأنّه واقعة واحدة، ولكن نقل بالمعنى فاختلف النقل، وأحد السندين غير معتبر، والآخر معتبر، وإن أُطلق في بعض الكتب على كلتا الروايتين أنّهما موثّقتان.

أمّا الطريق غير المعتبر فهو هذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن عليّ بن الحسن (يعني ابن فضّال)، أو رجل، عن عليّ بن الحسن، عن عمرو ابن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسى الساباطي[1]، فهنا كأنّ محمد بن يحيى متردّد لا يدري هل سمع الحديث ابتداءً من عليّ بن الحسن أو

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٨٩، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

سمعه من رجلٍ عن عليّ بن الحسن؟ وبهذا يسقط عن الحجّية.

وأمّا الطريق الآخر المعتبر فهو هذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن الزبيب كيف يحلّ طبخه حتّى يشرب حلالاً؟ قال: «تأخذ ربعاً من زبيبٍ فتنقّيه، ثمّ تطرح عليه اثني عشر رطلاً من ماء، ثم تنقعه ليلة، فإذا كان من غدٍ نزعت سلافته، ثمّ تنزع ماءه فتصبّه على الأوّل، ثم تطرحه في إناءٍ واحد، ثمّ توقد تحته النار حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحته النار، ثمّ تأخذ رطل عسلٍ فتغليه بالنار غليةً، وتنزع رغوته، ثمّ تطرحه على المطبوخ، ثمّ اضربه حتّى يختلط به، واطرح فيه إن شئت زعفراناً، وطيّبته إن شئت بزنجبيلٍ قليل، قال: فإن أردت أن تقسّمه أثلاثاً لتطبخه فكِلْه بشيءٍ واحدٍ حتّى تعلم كم هو، ثمّ اطرح عليه الأوّل في الإناء الذي تغليه فيه، ثمّ تضع فيه مقداراً، وحدّه حيث يبلغ الماء، ثم اطرح الثلث الآخر، ثمّ حدّه حيث يبلغ الماء، ثمّ تطرح الثلث الأخير، ثمّ تحدّه حيث يبلغ الماء، ثمّ توقد تحته بنارٍ ليّنةٍ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه»[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية، هو: أنّ عماراً يسأل أنّه كيف يحلّ طبخه بحيث يشرب حلالاً؟ فبيّن الإمام عليه السلام أنّه لابدّ من إذهاب الثلثين، ومقتضى ذلك الحرمة قبل ذهاب الثلثين.

والإنصاف عدم تمامية الدلالة، إذ أنّا لو نظرنا إلى السؤال وحده فإنّما يدلّ على ارتكاز محذورٍ في نظر الراوي يبتلى به العصير الزبيبيّ أحياناً، فأراد أن يعرف طريقاً يتخلّص به عنه، ولعلّ ذاك المحذور عبارة عن مشكلة الإسكار،

---

(١) المصدر السابق: ٢٩٠، الحديث ٣.

لا الحرمة بالغليان ولو لم يسكر.

وأمّا الجواب: فإن كان الإمام عليه السلام في مقام حصر الطريقة المحلّلة دلّ على أنّ المحلّل منحصر في إذهاب الثلثين، ولا يكفي التعجيل بالشرب قبل أن يتخمّر، ولكن لم يثبت كونه عليه السلام بصدد الحصر، فلعلّه بصدد بيان مصداقٍ حلالٍ لا محذور فيه، ولو كان بصدد الحصر للزم انتفاء الحلّ بانتفاء أيّ قيدٍ من هذه القيود الكثيرة المذكورة في الكلام، في حين أنّه ليس كذلك حتماً.

الوجه السادس: التمسّك بإطلاق الشراب في بعض الروايات، من قبيل رواية عمّار في حديث: أنّه سُئِل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على الثلث، قال: «إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً (مأموناً) فلا بأس بأن يشرب»[1].

وهذا من أسخف الاستدلالات، وهو أسخف من الاستدلال بإطلاق العصير، فإنّه يرد عليه كلّ ما ورد هناك، مضافاً إلى أنّه ليس بصدد بيان حرمة الشراب، وإنّما هو ـ بعد الفراغ عن حرمة الشراب ـ بصدد بيان الوظيفة الظاهرية عند الشكّ في ذهاب الثلثين من ذلك الشراب المحرّم في نفسه.

الوجه السابع: هو التمسّك بالاستصحاب التعليقي، بأن يقال: إنّ هذا حيثما كان عنباً كان عصيره يحرم بالغليان فكذلك الآن.

والبحث عن كبرى الاستصحاب التعليقيّ في محلّه في الأُصول[2]، وبيّنّا هناك جريانه في أمثال هذه الموارد على تفصيلٍ لا يسعه المقام هنا.

والحاصل: أنّ الكبرى عندنا تامّة، وإنّما الكلام في الصغرى، فهنا إشكال

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٤، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٦: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

قويّ ذكره عدّة من الفقهاء[١]، وهو : أنّه يشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع، تنجيزياً كان أو تعليقياً، والموضوع هنا ليس واحداً، لا بدعوى أنّ الزبيب والعنب اثنان عرفاً، وأنّه كصيرورة الكلب مِلحاً، فإنّه بالإمكان أن يقال : إنّ صيرورة العنب زبيباً إنّما هو عبارة عن جفافه، وجفاف الشيء المرطوب لا يوجب عرفاً صيرورته موضوعاً جديداً مغايراً للأول، بل بلحاظ أنّ العصير في القضية المتيقّنة أُريد به الماء الأصليّ للعنب، وفي القضية المشكوكة أُريد به ماءٌ خارجي ممزوج معه، فقد تعدّد الموضوع، فلا يجري الاستصحاب.

هذا تمام الكلام في أدلّة حرمة العصير الزبيبيّ إذا غلىٰ ولم يكن مسكراً، وقد اتّضح عدم تمامية شيءٍ منها.

وهناك أدلّة على عدم حرمة العصير الزبيبيّ في مقابل أدلّة الحرمة، ننظر فيها لكي نرى هل يتمّ شيء منها أو لا ؟ وتظهر فائدتها على تقدير البناء على تمامية بعض الأدلّة السابقة على الحرمة، فيعارض بما دلّ على الحلّية، فقد يتوصّل إلى تقييد دليل الحرمة بصورة الإسكار مثلاً.

وقبل الخوض في أدلّة عدم الحرمة نذكر نكتة، وهي : أنّ ما يعقل من أدلّة الحرمة تقييده بصورة الإسكار بمقتضى أدلّة الحلّية إنّما هو ما يكون من قبيل رواية عمّار الساباطي : سُئِل عن الزبيب كيف يحلّ طبخه حتّى يشرب حلالاً... إلى آخره[٢]. وقد جاء في الجواب قيد ذهاب الثلثين، بناءً على استفادة الحصر من ذلك، فتدلّ بمفهوم الحصر على الحرمة قبل ذهاب الثلثين، وهذا مطلق يشمل فرض الإسكار وعدمه، فيمكن تقييده بفرض الإسكار.

---

(١) راجع فرائد الأُصول ٣ : ٢٢٣، وفوائد الأُصول ٤ : ٤٥٨، ومصباح الأُصول ٣ : ١٣٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٩٠، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

وأمّا ما يكون بلسان أنّ العصير الزبيبيّ إذا غلىٰ يحرم من قبيل رواية زيد النرسي، فلا يمكن عرفاً تقييده بخصوص حالة الإسكار؛ لأنّ المستفاد من كون الحرمة لعنوان العصير الزبيبيّ المغليّ وتقييده بالإسكار يرجع إلى إلغاء هذا العنوان، والرجوع إلى عنوانٍ آخر، وهو المسكر الذي هو حرام، سواء كان زبيباً مغليّاً، أو لا. إذا عرفت ذلك فلنشرع في أدلّة حلّية العصير الزبيبي، وهي ستة:

الدليل الأوّل: عمومات الحلّ من قبيل آية: ﴿ خَلَقَ لَكُم مَّا في الأَرضِ جَمِيعاً ﴾[1]، فإنّها تدلّ على حلّية كلّ شيءٍ للإنسان إلّا ما خرج بالدليل.

وهذا الدليل وإن كان تامّاً في نفسه لكنّه لا يقاوم شيئاً من أدلّة الحرمة لو تمّت، عدا الاستصحاب فيقدّم عليه، بناءً على ما هو الصحيح من تقدّم العامّ عند دوران الأمر بين عموم العامّ واستصحاب حكم المخصّص، وأمّا الأدلّة الأُخرى فتتقدّم عليه لو تمّت؛ لكونها أخصّ منه.

الدليل الثاني: الأدلّة الاجتهادية للحلّ التي موضوعها غير المسكر، وهذا هو فرقه عن الأوّل، إذ الأوّل يشمل المسكر، وأنواعه ثلاثة:

الأوّل: ما دلّ كتاباً وسنّةً على حصر الحرام من الطعام بالميتة والدم والخمر والمسكر ونحو ذلك، من قبيل رواية محمد بن عذافر، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه‌السلام قال: قلت له: لمَ حرّم الله الخمر والميتة ولحم الخنزير والدم؟ فقال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرّم ذلك على عباده، وأحلّ لهم ما وراء ذلك من رغبةٍ في ما أحلّ لهم، ولا زهد في ما حرّمه عليهم، ولكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم، وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه لهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم

---

(١) البقرة: ٢٩.

عنه ... الحديث »[١]، بناءً على أن يكون هذا في مقام البيان من هذه الناحية، فيدلّ على حلّية ما عدا ذلك.

الثاني: ما دلّ على حصر الحرام من الشراب بالمسكر، من قبيل رواية تحف العقول التي جاء فيها: « وما يجوز من الأشربة من جميع صنوفها فما لم يغيّر العقل كثيره فلا بأس بشربه »[٢].

وهناك روايات بمضمون: « حرّم الله الخمر بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ من الأشربة كلّ مسكر »، من قبيل رواية الفضيل[٣]، وسبق[٤] الكلام في أنّه هل يستفاد منها الحصر، أوْ لا؟

الثالث: ما دلّ على تحليل الطيّبات، وهو الآية الشريفة[٥]، إذ الطيّبات لا تشمل المسكر بحسب الارتكاز المتشرّعي.

فهذه الأدلّة تعارض بالعموم من وجهٍ مع ما دلّ على حرمة العصير الزبيبي، إذا كان قابلاً للتقييد بغير المسكر، من قبيل موثّقة عمّار، فإنّ هذه الأدلّة تدلّ على حلّية ما عدا المسكر، سواء كان عصيراً زبيبياً أو لم يكن، وذاك يدلّ على حرمة العصير الزبيبي، سواء كان مسكراً أو لا، وبعد التعارض يبنى على الحلّية: إمّا لترجيح جانب أدلّة الحلّ؛ لأنّ بعضها من الكتاب الكريم، وإمّا للتساقط

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٩، الباب ١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

(٢) تحف العقول : ٢٥٢. وسائل الشيعة ٢٥ : ٨٥، الباب ٤٢ من أبواب الأطعمة المباحة، ذيل الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٢٦، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

(٤) سبق في الصفحة ٤٧٢ و ٤٧٣.

(٥) الأعراف : ١٥٧.

والرجوع إلى ما أُشير إليه في الدليل الأوّل من عمومات الحلّ.

الدليل الثالث: ما دلّ من الروايات على أنّ مناط التحريم في النبيذ هو الإسكار، وهذا يدلّ بظهوره على أنّه بلا إسكارٍ لا يوجد تحريم، فيقع طرفاً للمعارضة مع موثّقة عمّار التي دلّت ـ حسب الفرض ـ على حرمة العصير الزبيبيّ المطبوخ، سواء أسكر أو لا، وهذه الروايات بعضها ورد في العصير التمري، وهذا لا ينفعنا، إذ كلامنا في العصير الزبيبي، وبعضها ورد في العصير الزبيبيّ، أو مطلق يشمل الزبيبيّ والتمريّ معاً.

كما أنّ الذي ينفعنا في المقام لإيقاع المعارضة بينه وبين موثّقة عمّار إنّما هو ما ورد في العصير المطبوخ، أو على الأقلّ يشمل بإطلاقه المطبوخ. وأمّا ما يختصّ بما قبل الطبخ فليس له أيّ تعارضٍ مع موثّقة عمّار.

وقبل الشروع في ذكر هذه الروايات نذكر صناعة المطلب على التقادير المتصوّرة في الروايات، ثمّ نشرع في التكلّم في كلّ واحدةٍ من تلك الروايات؛ لنرى أنّها داخلة في أيّ تقديرٍ من تلك التقادير، وهي تقادير ستّة: اثنان منها لا يفيدانا في مقام إيقاع المعارضة بينها وبين موثّقة عمّار، وهما ـ كما ظهر ممّا قلناه ـ عبارة عن تقدير كون الرواية مخصوصةً بالعصير التمري، وتقدير كونها مخصوصةً بما قبل الطبخ. وأربعة منها تفيدنا:

التقدير الأوّل: أن تكون الرواية الدالّة على أنّ المناط في التحريم هو الإسكار مطلقةً من حيث كون النبيذ زبيبياً أو تمريّاً، ومن حيث ما قبل الطبخ وما بعد الطبخ.

الثاني: أن تكون مطلقةً من حيث الزبيبية والتمرية، ومختصّةً بما بعد الطبخ.

الثالث: أن تكون بعكس الثاني، أي: مطلقةً من حيث الطبخ وعدمه، ومختصّة بالزبيب.

الرابع : أن تكون واردةً في خصوص الزبيب، وفي ما بعد الطبخ.

وهذه الروايات على أيّ تقديرٍ من هذه التقادير الأربعة تنفع في المقام مقابل موثّقة عمّار، لكنّه على اختلاف الدرجات، فأحسن هذه التقادير الرابع، فإنّ الرواية تصبح أخصّ مطلقاً من موثّقة عمّار، وتقيّدها بصورة الإسكار، فإنّ موثّقة عمّار تدلّ على حرمة العصير الزبيبيّ المطبوخ مطلقاً، وهذه الرواية المعارضة تدلّ ـ حسب الفرض ـ على حلّية العصير الزبيبيّ المطبوخ إذا لم يكن مسكراً.

وأمّا على التقادير الثلاثة الأُخرى فتعارض الرواية مع موثّقة عمّار بالعموم من وجه :

أمّا التقدير الأوّل فالمفروض أنّ هذه الرواية تدلّ على حلّية النبيذ غير المسكر، سواء كان زبيبياً أو تمرياً، وسواء كان مطبوخاً أو غير مطبوخ، وموثّقة عمّار تدلّ على حرمة النبيذ الزبيبيّ المطبوخ، سواء كان مسكراً أو لا، فمادّة الاجتماع هي النبيذ الزبيبيّ المطبوخ غير المسكر، ومادّة الافتراق التي يشملها دليل الحلّية هو النبيذ غير المسكر الذي يكون تمرياً، أو يكون غير مطبوخ، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة هو النبيذ الزبيبيّ المطبوخ المسكر.

وإذا ضممنا إلى موثّقة عمّار روايةً أُخرى يفرض دلالتها على الحرمة ـ كموثّقة عمّار، إلّا أنّها في التمر لا في الزبيب ـ كانت نسبة رواية الحِلّ إلى مجموع روايتي التحريم العموم من وجهٍ أيضاً، إلّا أن مادّة الاجتماع حينئذٍ عنوان النبيذ المطبوخ غير المسكر، زبيباً كان أو تمراً، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحلّية هي النبيذ قبل الطبخ غير المسكر، ومادة الافتراق التي يشملها دليل الحرمة هي النبيذ المطبوخ المسكر.

وأمّا على التقدير الثاني فالمفروض أنّ الرواية تدلّ على حلّية النبيذ

المطبوخ غير المسكر، سواء كان زبيباً أو تمرياً، فأيضاً نسبتها إلى موثّقة عمّار عموم من وجه، فمادّة الاجتماع هي النبيذ الزبيبيّ المطبوخ غير المسكر، ومادّة الافتراق لدليل الحلّية هي النبيذ التمريّ المطبوخ بلا إسكار، ولدليل الحرمة هي الزبيبيّ المطبوخ المسكر.

لكن إذا ضممنا إلى موثّقة عمّار روايةً أُخرى دلالتها كالموثّقة ـ إلّا أنها في التمر ـ تبيّن الفرق بين هذا التقدير والتقدير الأوّل؛ لأنّ رواية الحلّ حينئذٍ تصبح أخصّ من مجموع روايتي الحرمة، فلا يمكن تقديم مجموعهما عليها، وإلّا كان معناه إلغاء عنوان الإسكار الذي جعل في رواية الحلّ هو المناط للحرمة، فتتقدّم رواية الحلّ على مجموعهما، ويقع التعارض بينهما على ما هي القاعدة العامّة في أخصّية دليلٍ من مجموع دليلين.

وأمّا على التقدير الثالث فالمفروض أنّ الرواية تدلّ على حلّية النبيذ الزبيبيّ غير المسكر، سواء كان مطبوخاً أو لا، والنسبة بينها وبين موثّقة عمّار عموم من وجه، فمادّة الاجتماع هي الزبيبيّ المطبوخ غير المسكر، ومادّتا الافتراق هما الزبيبيّ غير المسكر قبل الطبخ، والزبيبيّ المطبوخ المسكر.

والآن بعد ما عرفنا صناعة المطلب نشرع في ذكر الروايات، ونبدأ بالقسم الذي يمكن دعوى أنّ الملحوظ فيه خصوص المطبوخ.

فنقول: إنّ هنا ثلاث رواياتٍ يمكن أن يتوهّم دخولها في هذا العنوان:

الرواية الأُولى: رواية سماعة، قال: سألته عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ؟ فقال: «لا»، وقال: «كلّ مسكرٍ حرام»، وقال: قال رسول الله ﷺ: «كلّ ما أسكر كثيره فقليله حرام»، وقال: «لا يصلح في النبيذ الخميرة (وهي العكرة)»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٨، الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

والمسؤول مضمر، لكنّه الإمام عليه السلام بقرينةٍ عامّةٍ ذكرناها في موارد منها في الأُصول في بحث الاستصحاب[1].

فيقال: إنّ قوله: «كلّ مسكرٍ حرام» يكون بصدد إعطاء الضابط، فيكون له ظهور في الحصر، وهو بالطبخ ينضج ويكون متهيّئاً للسكر، فذكر الإمام عليه السلام أوّلاً النهي، ثمّ أعطى الضابط وهو السكر، فقبل السكر ليس حراماً.

وأمّا سند الرواية ففيه عثمان بن عيسى، وفي وثاقته كلام، إلّا أنّ المختار اعتباره.

والوجه في اختصاص هذه الرواية بما بعد الطبخ: هو قوله في السؤال: «يطبخان للنبيذ»، وهي ـ على تقدير تمامية دلالتها ـ تكون صريحةً في النبيذ الزبيبي.

إلّا أنّ هذه النسخة بهذا الشكل الذي ذكرناه جاءت في الحدائق[2]، ولا أدري هل كلّ نسخ الحدائق هكذا، أو لا؟ إلّا أنّه في الوسائل لا توجد جملة «يطبخان للنبيذ»، وإنّما يوجد بدلاً عنها: «يخلطان للنبيذ»، وقد وردت نواهي عديدة عن النبيذ المخلوط، والنبيذ المخلوط على ما ذكره بعض علماء السنّة يكون أكثر سكراً، وهذه النواهي تكفي لاسترعاء الانتباه إلى المخلوط بالخصوص والسؤال عنه.

الرواية الثانية: رواية يونس بن عبد الرحمان، عن مولى جرير بن يزيد، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، فقلت له: إنّي أصنع الأشربة من العسل وغيره، فإنّهم يكلّفوني صنعتها، فأصنعها لهم؟ فقال: «اصنعها وادفعها إليهم، وهي حلال من

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٦: ٦٨.

(٢) الحدائق الناضرة ٥: ١٣٤.

قبل أن تصير مسكراً »[١].

وكلمة « الصنع » وإن لم يكن معناها الطبخ لكنّ من أظهر أفرادها أو المتيقّن منها ـ مثلاً ـ الطبخ، ففي كلّ زمانٍ يوجد من يكون صانعاً للأشربة، وهو طبعاً يطبخ في أكثر الأحيان، وهذا الشخص منهم، فالرواية تقول : إنّ المطبوخ حلال ما لم يسكر. نعم، هي مطلقة من حيث الزبيبية، إلّا أنّ الرواية ساقطة سنداً بمولى جرير ( حر ـ خ ل )؛ لأنّه مهمل في كتب الرجال ولم يثبت توثيقه.

الرواية الثالثة : ما عن عبد الله بن حمّاد، عن محمد بن جعفر، عن أبيه في حديث : أنّ وفد اليمن بعثوا وفداً لهم يسألون عن النبيذ، فقال لهم رسول الله ﷺ : وما النبيذ صفوه لي ؟ قال : يؤخذ التمر فينبذ في إناء، ثمّ يصبّ عليه الماء حتى يمتلئ، ثمّ يوقد تحته حتّى ينطبخ، فإذا انطبخ أخرجوه فألقوه في إناءٍ آخر، ثمّ صبّوا عليه ماءً، ثمّ مُرِس، ثمّ صَفّوه بثوب، ثمّ أُلقي في إناء، ثم صُبّ عليه من عكر ما كان قبله، ثمّ هدر وغلى، ثم سكن على عكره.

فقال رسول الله ﷺ : « يا هذا، قد أكثرت عليَّ أفيسكر ؟ قال : نعم، فقال : «كلّ مسكرٍ حرام». فرجع القوم فقالوا : يارسول الله، إنّ أرضنا أرض دوية، ونحن قوم نعمل الزرع ولا نقوى على ذلك العمل إلّا بالنبيذ، فقال : « صفوه لي »، فوصفوه كما وصفه أصحابهم، فقال رسول الله ﷺ : « فيُسكر ؟ »، قالوا : نعم، قال : «كلّ مسكرٍ حرام، وحقّ على الله أن يسقي كلّ شارب مسكرٍ من طينة خبال، أتدرون ما طينة خبال ؟ » قالوا : لا، قال : « صديد أهل النار »[٢].

وهذه أحسن الروايات من حيث وضوحها في المطبوخ، فالسائل يبيّن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٨١، الباب ٣٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٥٥، الباب ٢٤ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

بأصرح بيانٍ أنّه مطبوخ، ومع هذا يسأل النبيّ ﷺ هل يسكر أو لا ؟ فهي كالصريح في حلّية المطبوخ غير المسكر، إلّا أنّها في خصوص التمر في المقام. ثمّ إنّها ضعيفة سنداً بإبراهيم بن إسحاق.

وهناك روايات أُخرى لا تختصّ بالمطبوخ، بل ليس لها إطلاق يستفاد منه شمول المطبوخ، فلا تفيد في مقام المعارضة مع موثّقة عمّار.

فمنها: رواية حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في النبيذ، فإنّ أبا مريم يشربه ويزعم أنّك أمرته بشربه ؟ فقال: «صدق أبو مريم، سألني عن النبيذ فأخبرته أنّه حلال، ولم يسألني عن المسكر»، ثمّ قال: «إنّ المسكر ما اتّقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره، قال رسول الله ﷺ: كلّ مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام». فقال له الرجل: هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أيّ شيءٍ هو ؟

فقال: «أمّا أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فيجعل فيه زبيباً، ويغسله غسلاً نقيّاً ويجعله في إناء، ثم يصبّ عليه ثلاثة مثله أو أربعةً ماءً، ثمّ يجعله بالليل ويشربه بالنهار، ويجعله بالغداة ويشربه بالعشيّ، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء في كلّ ثلاثة أيّامٍ لئلّا يغتلم، فإن كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ»[١].

فبقرينة ذيل الحديث المفسّر لما أراد من النبيذ نعرف أنّ النظر إلى النبيذ غير المطبوخ، فمناط الحرمة هو الإسكار في النبيذ غير المطبوخ، فلا تدلّ على المقصود من أنّ المناط في حرمة المطبوخ هو الإسكار، وإن كان صاحب الحدائق رحمه الله ساق جميع الروايات مساقاً واحداً وجعلها دالّةً على المقصود من دون أن يشقق.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٥٢، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

ومنها : رواية الكلبيّ النسّابة ، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ ، فقال : « حلال » . فقال : إنّا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك ، فقال : « شه شه تلك الخمرة المنتنة ! » قلت : جعلت فداك ، فأيّ نبيذٍ تعني ؟ فقال : « إنّ أهل المدينة شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تغيّر الماء وفساد طبائعهم ، فأمرهم أن ينبذوا ، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له ، فيعمد إلى كفٍّ من تمرٍ فيقذف (فيلقيه ـ خ ل) به في الشنّ ، فمنه شربه ومنه طهوره » ، فقلت : وكم كان عدد التمر الذي في الكفّ ؟ قال : « ما حمل الكفّ » ، فقلت : واحدة أو اثنتين ؟ فقال : « ربّما كانت واحدة ، وربّما كانت اثنتين » ، فقلت : وكم كان يسع الشنّ ماءً ؟ فقال : « ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك » ، فقلت : بأي الأرطال ؟ فقال : « أرطال مكيال العراق »[1].

فالإمام عليه السلام يحكم أوّلاً بحلّية النبيذ ، ثمّ يقول : إنّنا نضع فيه الخميرة ، فيحكم بالحرمة لأنّه مسكر ، فيستفاد أنّ المناط هو الإسكار ، بناءً على أنّ النبيذ يشمل الزبيبي ، لكن بقرينة ذيل الحديث يعرف أنّ النظر إلى غير المطبوخ .

ومنها : رواية أيّوب بن راشد ، قال : سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ ، فقال : « لا بأس به » ، فقال : إنّه يصنع (يوضع) فيه العكر ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « بئس الشراب ، ولكن انتبذه غدوةً واشربه بالعشي » ، فقلت : هذا يفسد بطوننا ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « أفسد لبطنك أن تشرب ما لا يحلّ لك »[2].

فهذه الرواية أيضاً بقرينة قوله : « أنبذه غدوةً واشربه في العشي » ظاهر في

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٠٣ ، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٧٥ ، الباب ٣٠ من أبواب الأشربة المباحة ، الحديث ١ .

إرادة خصوص غير المطبوخ، وأنّ النظر إلى مسألة طول الزمان، لا الطبخ.

ومنها: رواية عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: استأذنت لبعض أصحابنا على أبي عبد الله عليه السلام، فسأله عن النبيذ، فقال: «حلال»، فقال: أصلحك الله، إنّما سألتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتّى يسكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ ما أسكر حرام... إلى آخر الحديث»[1].

وهذه الرواية أحسن من سوابقها، باعتبار أنّه كان فيها قرينة على أنّ النظر منصبّ على غير المطبوخ، وأمّا في هذه الرواية فلا قرينة على ذلك، فيمكن دعوى الإطلاق.

إلّا أنّه يمكن أن يقال في مناقشة الإطلاق: أنّه عندنا عمليتان: النبيذ، الطبخ، وكلّ منهما يحتمل كونه منشأً للحرمة. وحينما يسأل عن النبيذ فالسؤال مرجعه إلى السؤال عن النبيذ بما هو نبيذ، أي: عن أنّ النبيذ هل يوجب الحرمة، أو لا؟ ولا ينظر إلى السؤال عن العملية الثانية، ولا أقلّ من إجمال العبارة.

ومنها: رواية كليب الأسدي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، فقال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فقال: «أيّها الناس، ألا إنّ كلّ مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»[2]. وهذه الرواية كسابقتها.

وهناك قسم ثالث من الروايات، وهي مايكون فيها إطلاق من حيث الطبخ وعدمه، فتدلّ على أنّ مناط الحرمة هو الإسكار مطلقاً.

فمنها: رواية حنان بن سدير، عن يزيد بن خليفة ـ وهو رجل من بني الحارث بن كعب ـ قال: سمعته يقول: أتيت المدينة وزياد بن عبيدالله الحارثي

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٩، الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٧، الحديث ٢.

عليها، فاستأذنت على أبي عبد الله عليه السلام، فدخلت عليه وسلّمت عليه، وتمكّنت من مجلسي، قال: فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي رجل من بني الحارث بن كعب، وقد هداني الله عزّ وجلّ إلى محبّتكم ومودّتكم أهل البيت، قال: فقال لي: «وكيف اهتديت إلى مودّتنا أهل البيت؟ فوالله إنّ محبّتنا في بني الحارث بن كعب لقليل!».

قال: فقلت له: جعلت فداك، إنّ لي غلاماً خراسانياً وهو يعمل القصارة، وله (همشهريجون) أربعة، وهم يتداعون كلّ جمعةٍ لتقع الدعوة على رجلٍ منهم فيصيب غلامي كلّ خمسٍ جمعة، فيجعل لهم النبيذ واللحم، قال: ثم إذا فرغوا من الطعام واللحم جاء بإجانةٍ فملأها نبيذاً، ثمّ جاء بمطهّرةٍ فإذا ناول إنساناً منهم قال: لا تشرب حتّى تصليّ على محمدٍ وآل محمد، فاهتديت إلى مودّتكم بهذا الغلام، قال: فقال لي: «استوصِ به خيراً، واقرأه منّي السلام، وقل له: يقول لك جعفر بن محمد: انظر شرابك هذا الذي تشربه، فإن كان يسكر كثيره فلا تقربنّ قليله، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كلّ مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام».

قال: فجئت إلى الكوفة، وأقرأت الغلام السلام من جعفر بن محمد عليه السلام، قال: فبكى، ثمّ قال لي: اهتمّ بي جعفر بن محمد عليه السلام حتّى يقرئني السلام؟ قال: قلت: نعم، وقد قال لي: قل له انظر شرابك هذا الذي تشربه فإن كان يسكر كثيره فلا تقربنّ قليله، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كلّ مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، وقد أوصاني بك، فاذهب فأنت حرّ لوجه الله تعالى، قال: فقال الغلام: والله إنّه لشراب ما يدخل جوفي ما بقيت في الدنيا[١].

---

(١) الكافي ٦: ٤١١، الحديث ١٦، وفيه: كلّ خمس جمع جمعة. ووسائل الشيعة ٢٥: ٣٤٠، الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٩.

وليس في هذا الحديث نقطة ضعفٍ سنداً إلّا من حيث يزيد بن خليفة، الذي نصحِّحه برواية صفوان عنه.

والإنصاف: أنّه لا بأس بدعوى أنّ هذه الرواية تجعل الضابط للحرمة هو الإسكار في طبيعيّ النبيذ، إذ الراوي لم يكن في مقام السؤال عن حكم النبيذ حتّى يقال: إنّه ظاهر في النظر إلى جانب النبيذ فقط، وإنّما كان في مقام نقل القصّة، ولم يبيِّن أنّه كان مطبوخاً أو لا، فيتمّ الإطلاق بملاك ترك الاستفصال، والإمام عليه السلام صار في مقام الشفقة على الغلام وتنبيهه على الحرام الموجود في النبيذ، ولم يذكر إلّا المسكر، ولو كان المطبوخ أيضاً حراماً لنبّه عليه، والنبيذ ـ على ما سوف يأتي إن شاء الله ـ يشمل التمريّ والزبيبي، فلا بأس بهذه الرواية سنداً ودلالةً.

ومنها: رواية صفوان الجمّال، قال: كنت مبتلىً بالنبيذ معجباً به، فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصف لك النبيذ؟ فقال: «بل أنا أصفه لك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقلت له: هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة، فقال: «ليس هكذا كانت السقاية، إنّما السقاية زمزم، أفتدري أوّل من غيّرها؟» قلت: لا، قال: «العباس بن عبدالمطلّب، كانت له حبلة، أفتدري ما الحبلة؟» قلت: لا، قال: «الكرم، فكان ينقع الزبيب غدوةً ويشربونه بالعشي، وينقعه بالعشيّ ويشربونه غدوة، يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس، وإنّ هؤلاء قد تعدّوا، فلا تقربه ولا تشربه»[1].

فقوله: «أنا أصفه لك... إلى آخره» معناه: أنّه لا داعي إلى أن تصف لي النبيذ، وإنّما أُعطيك القاعدة العامّة، وهي: إن كان كثيره مسكراً حرم كثيره وقليله، وإلّا فلا، وهذه الرواية فيها خصوصية تدعونا إلى القول بإطلاقها من

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٣٧، الباب ١٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

حيث الطبخ وعدمه، وهي : أنّ صفواناً لو كان يقول : ما تقول في النبيذ ؟ فكان الإمام عليه السلام يقول : «كل مسكر حرام» لورد عليه ما مضى، من : أنّ النظر إلى النبيذ لا إلى الطبخ، لكنّه لم يقل هكذا، وإنّما أصبح بصدد ذكر الخصوصيّات في نبيذٍ خاصٍّ، فالإمام عليه السلام قال : لا داعي إلى ذلك.

والضابط العامّ هو الإسكار وعدمه، فالرواية واضحة في جعل مناط الحرمة الإسكار في طبيعيّ النبيذ، والرواية تامّة سنداً أيضاً. وأمّا موضوعها فالنبيذ مطلق يشمل الزبيبي، بل ذيل الرواية قرينة على تيقّن الزبيبي.

ومنها : رواية معاوية بن وهب، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّ رجلاً من بني عمّي ـ وهو من صلحاء مواليك ـ يأمرني أن أسألك عن النبيذ وأصفه لك، فقال : «أنا أصفه لك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كل مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقلت : فقليل الحرام يحلّه كثير من الماء ؟ فردّ بكفّه مرّتين : لا، لا[1].

وتقريب الاستدلال بها كالرواية السابقة، وسندها تامّ أيضاً، إلّا أنّ النبيذ في هذه الرواية يشمل الزبيبيّ بالإطلاق، لا بالصراحة، كالرواية السابقة.

بقي هنا إشكالان عامّان قد يوردان على كثيرٍ من الروايات :

أحدهما : أن يقال : إنّ الروايات التي موضوعها عنوان النبيذ بإطلاقه لا تشمل الزبيبي، بدعوى : أنّ النبيذ مخصوص بالتمري، مستشهداً لذلك بروايةٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : الخمر من خمسة : العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبِتْع من العسل، والمزر من الشعير، والنبيذ من التمر»[2].

---

(١) المصدر السابق : الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٧٩، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

فالعصير الزبيبيّ سمّاه باسم النقيع، وإنّما أطلق النبيذ على العصير التمري.

وفيه: أنّ هذا لا يدلّ على أنّ كلمة «النبيذ» مخصوصة بالتمر، وإنّما هذا مجرّد اتّخاذ تعبيرٍ لكلّ قسم. نعم، لعلّه يدلّ على الأنسبية أو أكثرية الشيوع، وهذا لا يوجب الاختصاص.

وأمّا دعوى الحقيقة الشرعية أو المتشرّعية بنحوٍ تختصّ كلمة «النبيذ» حين تطلق في الروايات بالتمريّ ففيها: أنّه يبعد هذا الاستقرار في بناء الشرع والمتشرّعة ما ورد في الروايات العديدة من إطلاق الكلمة فيها على الزبيبي، بل في أكثرها ـ كلمة «أكثرها» تكون لإخراج الرواية الأُولى، فإنّها داخلة في ما قبل «بل» دون ما بعد «بل» ـ استعملت الكلمة في الزبيبيّ بلا قرينة، ثم يعلم صدفةً من ذيل الحديث أنّه أُريد به الزبيبيّ.

ففي رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي، وقلّة استمرائي الطعام، فقال لي: «لم لا تتّخذ نبيذاً نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن؟»، قال: فقلت له: صفه لي جعلت فداك، قال: «تأخذ صاعاً من زبيبٍ فتنقيه من حبّه وما فيه... إلى آخر الحديث»[1].

فقد أُطلق في هذه الرواية «النبيذ» على المتّخذ من الزبيب.

وفي رواية حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في النبيذ، فإنّ أبا مريم يشربه ويزعم أنّك أمرته بشربه؟ فقال: «صدق أبو مريم، سألني عن النبيذ فأخبرته أنّه حلال، ولم يسألني عن المسكر»، ثمّ قال: «إنّ المسكر ما اتّقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره، قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٠، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤.

كلّ مسكرٍ حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام»، فقال له الرجل: هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أيّ شيءٍ هو؟ فقال: «أمّا أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدحٍ فيجعل فيه زبيباً... إلى آخره»[1].

فهذه الرواية ـ كما ترى ـ تؤيّد إطلاق كلمة «النبيذ» على الزبيبي، فإنّ فيها الحكم بحلّية النبيذ، وإنّ أبا مريم سأله عن النبيذ فأخبره أنّه حلال، ولم ينصب ـ في حدود ما جاء في هذا الحديث ـ قرينةً على أنّ المقصود هو الزبيبي، أو ما يشمل الزبيبي، ومع ذلك تراه في آخر الحديث حينما يريد أن يصف النبيذ يصف المتّخذ من الزبيب. ومثلهما رواية صفوان الجمال المتقدّمة فلاحظ.

والذي يطالع مجموع الروايات يشرف على القطع ببطلان دعوى اختصاصٍ من هذا القبيل.

وثانيهما: أن يقال: إنّ دوران النزاع الفقهيّ والدينيّ الواسع النطاق في أوساط العامّة حول حرمة القليل من النبيذ المسكر يوجب انصراف الأسئلة الموجّهة إلى الأئمّة من الرواة عن النبيذ إلى الاستفهام عن هذه النقطة، فيكون السؤال عن النبيذ المسكر، ويكون الجواب تأكيداً على حرمة كلّ مسكر، ولا يكون للسائل نظر إلى النبيذ غير المسكر الذي لم يكن موضعاً للخلاف بين المخالفين.

ولكن يظهر بملاحظة الروايات بطلان دعوى الانصراف المذكور، ولهذا كان الإمام عليه السلام يجيب حينما يُسأل عن النبيذ بالحلّية، فلو كان السؤال ظاهراً في استعلام حال النبيذ المسكر لمَا أجاب عليه الإمام عليه السلام بذلك، فلاحظ رواية عبد الرحمان بن الحجّاج، ورواية حنان بن سدير، ورواية الكلبّي النسّابة،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٢، الباب ٢٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

ورواية أيّوب بن راشد.

الدليل الرابع: رواية أبي بصير، قال: «كان أبو عبد الله عليه‌السلام تعجبه الزبيبة»[١]، فقد استدلّ الشهيد الثاني بها، وكذلك المقدّس الأردبيليّ على ما في الحدائق[٢].

وتقريب الاستدلال: أنّ الزبيبة طعام يطبخ ويجعل فيه الزبيب، والغالب في مثل ذلك عدم ذهاب الثلثين.

ويرد عليه ما أفاده في الحدائق[٣]، من: أنّنا لا نعرف الزبيبة، فلعلّها ما يعمل بتلك الطريقة المبيّنة في موثّقة عمّار المتقدّمة، أو نحو ذلك. وأمّا انتزاع شهادةٍ من استدلال الشهيد والمقدّس بالرواية على نوع الزبيبة فهو في غير محلّه؛ لأنّ الاستدلال قد يكون مبنيّاً على تشخيصٍ اجتهاديٍّ لمعنى الزبيبة، فلا يكون من باب الشهادة.

الدليل الخامس: رواية إسحاق بن عمّار، قال: شكوت إلى أبي عبد الله عليه‌السلام بعض الوجع، وقلت له: إنّ الطبيب وصف لي شراباً، آخذ الزبيب وأصبّ عليه الماء للواحد اثنين، ثمّ أصبّ عليه العسل، ثمّ أطبخه حتّى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث، قال: «أليس حلواً؟!» قلت: بلى، قال: «اشربه»، ولم أُخبره كم العسل[٣].

وقوله: «أليس حلواً؟!» كناية عن عدم التغيّر المؤدّي إلى الإسكار، فإن

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٦٢، الباب ٢٧ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

(٢) و(٣) الحدائق الناضرة ٥: ١٥٥، وراجع مسالك الأفهام ١٢: ٧٦، ومجمع الفائدة والبرهان ١١: ٢٠٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩١، الباب ٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

حُمِلَ ذلك على الشرطية لم يدلّ إلّا على أنّ الحلّية في مورد السؤال المفترض فيه ذهاب الثلثين منوطة بعدم الإسكار. وإن حُمِلَ على التعليل ـ كما لا يبعد ـ دلّ على كون المناط في الحرمة الإسكار ثبوتاً وعدماً، فيكون من قبيل روايات الدليل الثالث، إلّا من حيث إنّ هذه الرواية وردت في مورد ذهاب الثلثين.

وعلى أيّ حالٍ ففي سند الحديث إرسال يوجب سقوطه.

الدليل السادس: ما ذكره الشهيد[1] من التمسّك بروايات محلّلية ذهاب الثلثين؛ لأنّ الزبيب عنب ذهب ثلثاه بل أكثر.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ روايات الحرمة والحلّية موضوعها العصير، أي الماء السائل، والعنب ليس فيه إلّا رطوبات لو تجمّعت لأصبحت ماءً سائلاً، فهو لا يحرم بالطبخ، ولا يحلّ بذهاب الثلثين.

وثانياً: لو سلّم أنّ دليل الحرمة بالطبخ والتحليل بذهاب الثلثين يشمل العنب لكن: إن قصد بما ذكر رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير العنبيّ فهذه الحرمة لم تكن مدّعاة في المقام أصلاً. وإن قصد رفع الحرمة الثابتة بدليل حرمة العصير الزبيبيّ فمن الواضح أنّ دليل محلّلية ذهاب الثلثين للعصير العنبيّ لا ربط له بحرمة العصير الزبيبيّ.

وقد تحصَّل من كل ما تقدم: حلّية العصير الزبيبيّ إذا غلىٰ بالنار، وأمّا إذا غلىٰ بنفسه فهو حرام بملاك الإسكار.

الجهة الثالثة: في حرمة العصير التمريّ، ومع قصر النظر على ما يختصّ به العصير التمري نلاحظ روايتين:

الأُولى: رواية عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنّه سُئِلَ

---

(١) الدروس الشرعيّة ٣: ١٦.

عن النضوح المعتّق كيف يصنع به حتّى يحلّ ؟ قال : «خذ ماء التمر فاغلِه حتّى يذهب ثلثا ماء التمر»[1].

والنضوح : طيب كان يجعل فيه عدّة عناصر ، منها نبيذ التمر .

وقوله : «حتّى يذهب ثلثا ماء التمر» الصادر جواباً عن قول السائل : «كيف يصنع به حتّى يحلّ ؟» يدَّعى أنّه ظاهر في توقّف الحلّ على ذهاب الثلثين .

الثانية : رواية عمّار أيضاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن النضوح ، قال : «يطبخ التمر حتّى يذهب ثلثاه ، ويبقى ثلثه ثمّ يمتشطن»[2].

فلولا توقّف الحلّ على ذهاب الثلثين لم يكن وجه للأمر بإذهابهما .

والروايتان تامّتان سنداً ، ومن المحتمل احتمالاً معتدّاً به كونهما روايةً واحدة ؛ لتقارب المضمون جدّاً ، أو الاشتراك في الرواة الأربعة الأوائل ، فبحساب الاحتمالات يقرب إلى الذهن وحدتهما ، ولا يترتّب أثر عمليّ على وحدتهما أو تعدّدهما إلّا فيما إذا تمّت دلالة إحدى الروايتين بصيغتها الخاصّة دون الأُخرى ، إذ مع فرض التعدّد حينئذٍ تكفي الرواية التامّة دلالةً ، ومع فرض الوحدة لا يكفي ذلك ؛ لعدم ثبوت إحدى الصيغتين بعينها .

والظاهر عدم تمامية الدلالة في الروايتين معاً ، إذ يرد على الاستدلال بأيّة واحدةٍ منهما اعتراضان متعاكسان في الخفاء والظهور ، بمعنى : أنّ ورود الاعتراض الأوّل على الاستدلال بالرواية الأُولى أظهر في ورود الثاني ، والرواية

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٧٣ ، الباب ٣٢ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٧٩ ، الباب ٣٧ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

الثانية على العكس.

الاعتراض الأوّل: أنّ النظر في هذه الرواية إلى فرض التعتيق، كما صرّح به في الرواية الأُولى، وقد نقل في الحدائق[1] عن جملةٍ من أرباب اللغة: أنّ النضوح كان يشتمل على ماء التمر، وكان يعتّق حتّى يتفاعل ويشتدّ[2] ويغلي، وهذا يعني: أنّ مورد السؤال هو ما إذا غليٰ من نفسه، وقد مضى: أنّ ذلك يساوق الإسكار، ولا إشكال في حرمة المسكر.

وهذا الاعتراض وروده على الاستدلال بالرواية الأُولى واضح؛ لوجود كلمة «المعتّق» فيها، فهو يسأل عن أنّه كيف يعتّق بنحوٍ لا يحرم؟ ويكون الجواب ناظراً إلى الحرمة الناشئة من التعتيق، لا من الطبخ.

وأمّا وروده على الاستدلال بالرواية الثانية فلا يخلو من خفاء؛ لعدم التصريح فيها بالتعتيق، إلّا أنّه وارد مع ذلك؛ وذلك لاحتمال أخذ العتق في مفهوم النضوح، كما فسّر بذلك.

الاعتراض الثاني: أنّ الرواية إذا دلّت على الحرمة فهي دالّة على حرمة التمشّط والتطيّب بهذا الطيب، كما صرّح بذلك في الرواية الثانية بقوله: «ثمّ يمتشطن» مع أنّه لا يحتمل فقهيّاً حرمة التطيّب به في نفسه تعبداً بلا إسكار، وإنّما المحتمل المبحوث عنه حرمة الشرب، وعليه فلابدّ من حمل الرواية على فرض الإسكار، فلا يتمّ الاستدلال بها.

---

(١) الحدائق الناضرة ٥: ١٤٩.

(٢) في الطبعة الأُولى: «يستند» بدلاً عن يشتدّ. والعبارة كلّها منقولة بالمعنى، وفي المصدر: «حتّى ينشّ ويختمر».

وهذا الاعتراض بالنسبة إلى الرواية الثانية واضح؛ لمكان قوله: «يمتشطن». وأمّا بالنسبة إلى الرواية الأُولى فلا يخلو من خفاء؛ لعدم التصريح بالتمشّط وإن كان الظاهر وروده؛ لأنّ الحلّية أضيفت فيها إلى نفس النضوح، وحينما تضاف الحلّية أو الحرمة إلى الأعيان يعيّن متعلّقها بمناسبات الحكم والموضوع، والمناسب مع النضوح التطيّب، لا الأكل والشرب.

وعليه فالصحيح: أنّ العصير التمريّ المغليّ بالنار محكوم بالحلّية، كسابقه ما لم يصبح مسكراً.

هذا كلّه في ما يتّصل بالمقام الأوّل، وهو البحث عن حرمة العصير المغليّ بأقسامه الثلاثة.

وأمّا المقام الثاني فيقع البحث فيه عن النجاسة، ونتكلّم فيه عن نجاسة العصير العنبيّ خاصّةً؛ لأنّ احتمالها في غيره لا موجب فقهيّ له.

وتوضيح الكلام في العصير: أنّ هذا العصير إذا غلىٰ من نفسه وقلنا بأنّ الغليان بهذا النحو يساوق الإسكار ـ كما هو الصحيح ـ فهو نجس.

أمّا بناءً على نجاسة كلّ مسكر فواضح، وأمّا بناءً على المختار من اختصاص النجاسة بالخمر فكذلك؛ لأنّ هذا خمر حقيقة، كما تقدم[1].

وأمّا إذا غلىٰ بالنار أو غلىٰ بنفسه ولم يصبح مسكراً بناءً على عدم مساوقة هذا الغليان للإسكار فالظاهر عدم نجاسته. وذهب بعض الفقهاء[2] إلى النجاسة.

---

(١) في الصفحة ٤٥٧.

(٢) راجع ذكرى الشيعة ١: ١١٥، ومفتاح الكرامة ١: ١٤٠ ـ ١٤٢، ومستند الشيعة ١: ٢١٣.

وما ينبغي أن يبحث عن دلالته على النجاسة رواية معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنّه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: «خمر لا تشربه»[1].

ووجه الاستدلال: أنّ البختج المطبوخ على النصف وإن لم يكن خمراً حقيقةً إلّا أنّه أُطلق عليه الخمر بنحو الحكومة، ومقتضى ذلك إثبات آثار الخمر له ومنها النجاسة.

ويقع الكلام حول هذه الرواية في المتن تارةً، وفي الدلالة أُخرى، فهنا جهتان:

أمّا الجهة الأُولى ـ وهي المتن ـ فالصيغة الآنفة الذكر هي صيغة التهذيب، وأمّا الكافي[2] فلا يشتمل على كلمة «خمر» التي هي محور الاستدلال، وعليه فصحّة الاستدلال تتوقّف على إثبات صيغة التهذيب، ويمكن المناقشة في ذلك بعدّة تقريبات:

التقريب الأوّل: أنّ الكلينيّ أضبط من الشيخ في النقل، كما يظهر من تتبّع نتاجهما، فتقدّم أصالة عدم النقيصة على أصالة عدم الزيادة حتى مع البناء في حالة تساوي الراويين في الضبط على تقديم أصالة عدم الزيادة؛ لأنّ احتمال الزيادة أغرب، لأنّ البناء العقلائيّ على تقديم أصالة عدم الزيادة يختصّ بفرض

---

(١) تهذيب الأحكام ٩: ١٢٢، الحديث ٥٢٦. ووسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٤، وليس فيه كلمة (خمر).

(٢) الكافي ٦: ٤٢١، الحديث ٧.

التساوي، وإلّا قُدِّم الأضبط.

وفيه: أنّا إذا سلَّمنا وجود المعارضة بين المتنين وأنّ مقتضى البناء العقلائيّ تقديم من يعلم بكونه أضبط من الآخر فلم يثبت كون طرف المعارضة مع الشيخ هو الكلينيّ المعلوم كونه أضبط، إذ لعلّ مَنْ أنقص هو محمّد بن يحيىٰ، فإنّ هذه الرواية رواها الشيخ الطوسيّ بسنده إلى أحمد بن محمّد، وظاهره النقل عن كتاب أحمد بن محمّد الذي بدأ به السند في التهذيب. وأمّا الكلينيّ فقد رواها عن محمّد ابن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، ولاندري أنّه نقلها عن كتاب أحمد بن محمّد أو تلقّاها مشافهةً أو استنساخاً من محمّد بن يحيىٰ عنه، فعلى تقدير التلقّي بتوسّط محمّد بن يحيىٰ يأتي احتمال الحذف من قبل محمّد بن يحيىٰ، ولم يثبت لنا باستقراء أنّ محمّد بن يحيىٰ أضبط من الشيخ الطوسي.

هذا كلّه لو سلّمنا وحدة أحمد بن محمّد. وأمّا إذا احتملنا كون أحدهما أحمد بن محمّد بن خالد، والآخر أحمد بن محمّد بن عيسى جاء احتمال الخطأ في الأعلى أيضاً.

التقريب الثاني: أنّ الشيخ الطوسيّ نقل الرواية عن كتاب أحمد بن محمّد، وطريقه إلى أحمد بن محمّد هو الكليني، سواء كان ذاك هو أحمد بن محمّد بن خالد أو أحمد بن محمّد بن عيسى، فإذا فرض أنّ هذا الواسطة بنفسه أخبر بعدم كلمة «الخمر» قُدِّم قوله.

وفيه: أنّه لو سلّم التعارض وأنّ البناء العقلائيّ يقرّر أنّ نقل الأسبق رتبةً في سند الرواية مقدّم على نقل من ينقل عنه إذا تعارضا فيكفي في ردّ هذا التقريب: أنّ الشيخ الطوسيّ لم يثبت كونه روى ذلك بتوسّط الكليني؛ لأنّ بعض طرقه إلى أحمد بن محمّد بن عيسى لا تشتمل على الكليني، فلاحظ.

التقريب الثالث : أنّه يبنىٰ على التعارض والتساقط بعد التسليم بعدم المرجّح، ومعه لا يبقى دليل على تنزيل العصير العنبيّ منزلة الخمر.

ويرد عليه : أنّ التعارض في أمثال المقام موقوف على انتزاع شهادةٍ من المنقص بعدم وجود الزيادة، وهذه الشهادة فرع كون الزيادة على نحوٍ يوجب فصلها عمّا نقله المنقص، تغييراً في معنى ما اقتصر المنقص على نقله، وليس كذلك في المقام، فإنّ الزيادة هنا غاية ما يدّعىٰ لها : أنّها تعطي معنىً جديداً لا أنّ معنى غيرها يتحدّد على أساسها، وفي مثل ذلك لا يتمّ انتزاع الشهادة المذكورة.

التقريب الرابع : أنّ كتاب التهذيب وإن كان متواتراً إلّا أنّ كلّ كلمةٍ منه لم يثبت تواترها بالخصوص، وإنّما يبنىٰ على وجودها بلحاظ الشهادة العملية من النسّاخ المعتبرة، لا بلحاظ دليل الحجّية لتوقّفه على معروفيتهم وإحراز وثاقتهم، بل بلحاظ الاطمئنان الخارجي، ومن الواضح أنّ هذا الاطمئنان يزول مع الاطّلاع على اختلاف المنقول من متن الرواية في كتابي الكافي والتهذيب.

ويرد عليه : أنّ المدّعىٰ إن كان زوال الاطمئنان بعدم تعمّد الناسخ للكذب والتدليس فعهدة ذلك على مدّعيه، مع وضوح عدم الداعي للكذب في أمثال المقام.

وإن كان زوال الاطمئنان بعدم الغفلة والخطأ فلا يضرّ ذلك؛ لجريان أصالة عدم الغفلة، وكون الناسخ غير محرز الوثاقة لا يضرّ بجريان هذا الأصل؛ لوضوح عدم اختصاصه عقلائياً بالثقات.

التقريب الخامس : أنّ أصل وجود الزيادة المذكورة في كتاب التهذيب لم يثبت؛ لأنّ النُسَخ التي بأيدينا فعلاً منه وإن كانت مشتملةً عليها إلّا أنّ

صاحب الوافي[١] وصاحب البحار[٢] وصاحب الوسائل اتّفقوا على نقل الرواية عن التهذيب مع إسقاط كلمة «خمر»، وهذا يكشف ـ على الأقلّ ـ عن اختلاف نسخ التهذيب، فتسقط هذه الكلمة عن الحجّية، بل قد يتعيّن ترجيح النسخة المنظورة لأصحاب الوافي والبحار والوسائل؛ لوجود طرقٍ معتبرةٍ لهم إلى التهذيب، بينما لا يوجد لما يتوفّر فعلاً من نسخ التهذيب طريق معتبر يضمن ثبوت كلّ كلمةٍ فيها. وكلّما تعارضت نسختان لإحداهما طريق معتبر قُدِّمت على الأُخرى.

ودعوى: أنّ أصحاب تلك المجاميع حيث إنّهم كانوا في مقام نقل الرواية عن الكافي والتهذيب معاً فقد غفلوا عن الفارق بين النسختين، بشهادة اشتهار تثبيت كلمة «الخمر» في الرواية عند نقلها عن التهذيب، والاستدلال بها على النجاسة مدفوعة: بأنّ الحمل على الغفلة خلاف الظاهر، خصوصاً في صاحبي الوافي والبحار، حيث نقلا الرواية عن الكلينيّ والشيخ في عرضٍ واحد، بينما نقلها الشيخ الحرّ عن الكليني، ثمّ أشار إلى رواية الشيخ لها.

وأمّا الاشتهار المذكور فهو غير واضح؛ لأنّ هذه الرواية لم يستدلّ بكلمة «الخمر» فيها على النجاسة إلّا من قبل الملّا محمّد أمين الاسترابادي[٣] ـ من فقهائنا المتقدّمين ـ على الثلاثة أصحاب المجاميع، وقد اشتبه ﷺ في نقلها، إذ ذكر: أنّها رواية محمّد بن عمّار، ولم يسندها إلى كتاب التهذيب بالخصوص،

---

(١) الوافي ٢٠ : ٦٥٥، الحديث ٢٠٢١٣.

(٢) بحار الأنوار ٦٦ : ٥٠٢.

(٣) نقله عنه في الحدائق الناضرة ٥ : ١٢٣.

ولم أجد في كتب أصحابنا السابقين عليه الاستدلال بالرواية على النجاسة على أساس تثبيت كلمة «الخمر» فيها.

بل صرّح جملة منهم ـ كالشهيد الأوّل[١] ـ بأنّه لم يرَ دليلاً على نجاسة العصير العنبي، بينما ذكر بعد سطرين من ذلك: أنّ الفقّاع نجس؛ لأنّه أُطلق عليه الخمر في كلام الإمام عليه السلام، فلو كان واقفاً على كلمة «الخمر» في رواية التهذيب لكان من المترقّب أن يشير إلى إمكان استفادة النجاسة من ذلك.

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي الكلام في دلالة الرواية ـ فيمكن أن يورد عليها بأمرين:

الأوّل: أنّ تطبيق كلمة «الخمر» على العصير المذكور كما يمكن أن يكون بعناية الحاكمية ادّعاءً كذلك يمكن أن يكون تطبيقاً حقيقياً مع إعمال عنايةٍ في التقييد بخصوص ما صار مسكراً من البختج، ومع التساوي بين إعمال العناية في نفس التطبيق والحمل وإعمال العناية في تقييد المحمول عليه لا يتمّ الاستدلال.

الثاني: أنّ كلمة «لا تشربه» قد تكون تفريعاً على تطبيق الخمر على العصير، وقد تكون تفسيراً للمراد من ذلك التطبيق إذا كان مرجع التطبيق إلى التنزيل.

فعلى الأوّل يصحّ التمسّك بإطلاق التنزيل، بخلافه على الثاني، ومع عدم ظهور الكلام في أحد الوجهين يسري الإجمال إلى التنزيل، فلا يمكن التمسّك بإطلاقه.

وهكذا يتّضح عدم وجود دليلٍ على نجاسة العصير، وأنّ الأقرب طهارته.

---

(١) ذكرى الشيعة ١: ١١٥.

سواء غلى بالنار أو بنفسه(١)، وإذا ذهب ثلثاه صار حلالاً(٢)، سواء كان بالنار، أو بالشمس، أو بالهواء(٣)، بل الأقوى حرمته بمجرّد النَشيش وإن لم يصل إلى حدّ الغليان(٤).

ولا فرق بين العصير ونفس العنب، فإذا غلىٰ نفس العنب من غير أن يُعصر كان حراماً(٥).

---

(١) تقدم[١] في الجهة الأُولى من المقام الأوّل في التعليقة السابقة: أنّ المغليّ بنفسه ـ بقطع النظر عن الروايات الخاصة ـ حرام؛ لإسكاره.

وأمّا المغليّ بالنار فيتوقّف إثبات الحرمة له على تمامية دلالة الروايات الخاصّة، وقد فصّلنا الكلام في ذلك.

(٢) تقدّم[٢] الكلام عن ذلك في المسألة الأُولى من مسائل الجهة الأُولى في المقام الأوّل، واتّضح: أنّ المغليّ بالنار لا خلاف في أنّه يحلّ بذهاب الثلثين، وأمّا المغليّ بغير النار ففي حلّيته بذلك خلاف، وقد مرّ بحث ذلك مفصّلاً هناك.

(٣) هذه هي المسألة الثانية من مسائل الجهة الأُولى المتقدّمة[٣].

(٤) تقدّم تحقيق ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الجهة الأُولى[٤].

(٥) هذه هي المسألة الرابعة من مسائل الجهة الأُولى[٥].

---

(١) راجع الصفحة ٤٦٤.

(٢) راجع الصفحة ٤٨١.

(٣) راجع الصفحة ٤٩٩.

(٤) راجع الصفحة ٥٠٣.

(٥) راجع الصفحة ٥١٠.

وأمّا التمر والزبيب وعصيرهما فالأقوى عدم حرمتهما أيضاً بالغليان، وإن كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلاً[(١)]، بل من حيث النجاسة أيضاً.

مسألة (٢): إذا صار العصير دبساً بعد الغليان قبل أن يذهب ثلثاه فالأحوط حرمته[(٢)] وإن كان لحلّيته وجه. وعلى هذا فإذا استلزم ذهاب ثلثيه احتراقه فالأولى أن يصبّ عليه مقدار من الماء، فإذا ذهب ثلثاه حلّ بلا إشكال.

مسألة (٣): يجوز أكل الزبيب والكشمش والتمر في الأمراق والطبيخ وإن غلت[(٣)]، فيجوز أكلها بأيّ كيفيةٍ كانت على الأقوى.

---

(١) تقدّم تفصيل الكلام في ذلك في الجهتين الثانية والثالثة من المقام الأوّل[(١)] كما تقدّم[(٢)] الكلام عن النجاسة في المقام الثاني، وقد اتّضح: أنّ ما في المتن من عدم الحرمة وعدم النجاسة هو الصحيح.

(٢) وإن كان الظاهر عدم الحرمة، وقد مرّ تحقيق الكلام في ذلك في المسألة الخامسة من مسائل الجهة الأُولى[(٣)]، فلاحظ.

(٣) أمّا بناءً على عدم حرمة العصير الزبيبيّ والتمريّ فواضح، وأمّا بناءً على الحرمة مع عدم الالتزام بالنجاسة: فإن كان موضوع الحرمة هو العصير الزبيبيّ فمن الواضح جواز الاستعمال في المقام؛ لأنّ نفس الزبيب ليس عصيراً،

---

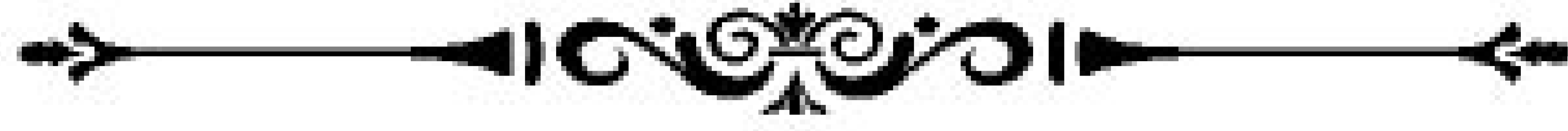
(١) راجع الصفحة ٥١٩ و ٥٥١ وما بعدها.

(٢) راجع الصفحة ٥٥٤.

(٣) راجع الصفحة ٥١١

والمرق مجموعه لا يصدق عليه العصير ، وإنّما يصدق هذا العنوان ـ لو سلّم ـ على القطرات التي امتصّها الزبيب من المرق ، وهي مستهلكة في مجموعه.

وإن كان موضوع الحرمة من قبيل ما ورد في بعض الروايات من عنوان ماءٍ وضع فيه الزبيب فطبخ فهو يصدق على المرق ويكون حراماً. وأمّا بناءً على النجاسة فيحرم مجموع المرق وينجس ، ولا ينافي ذلك الاستهلاك المشار إليه ؛ لأنّه من استهلاك النجس بعد الملاقاة.



النجاسات

١٠

# الفقّاع

- الدليل على نجاسة الفقّاع.
- حكم ماء الشعير.

العاشر : الفقّاع[1]، وهو شراب متّخذ من الشعير على وجهٍ مخصوص. ويقال : إنّ فيه سكراً خفيّاً.

وإذا كان متّخذاً من غير الشعير فلا حرمة ولا نجاسة إلّا إذا كان مسكراً.

---

**[ الدليل على نجاسة الفقّاع : ]**

(١) المعروف بين فقهائنا : نجاسة الفقّاع، بل جعله نجساً بعنوانه في مقابل المسكر. وما يمكن أن يستدلّ به على ذلك أحد وجوه :

الأوّل : دعوى الإجماع، غير أنّه تقدّم[1] أنّ هذه الدعوى لم تكن كافيةً لإثبات النجاسة في الخمر، فكيف بالفقّاع ؟ !

الثاني : ما دلّ على نجاسة الفقّاع بعنوانه، وهو رواية هشام بن الحكم : أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقّاع ؟ فقال : « لا تشربه فإنّه خمر مجهول، وإذا أصاب

---

(١) راجع الصفحة ٤٠٥ وما بعدها.

ثوبك فاغسله»[١].

والرواية تامّة دلالةً بلحاظ الأمر بالغسل، إلّا أنّها ساقطة سنداً بالإرسال.

الثالث: دليل الحكومة، وهو ما دلّ من الروايات على تطبيق عنوان الخمر على الفقّاع، فيستفاد منه إجراء تمام الأحكام بما فيها النجاسة، تمسّكاً بإطلاق التنزيل، فلاحظ روايات الوشّاء، وابن فضّال، وعمّار، ومحمّد بن سنان، والحسن بن الجهم، وزاذان[٢].

وقد ورد في بعضها: «هي الخمر بعينها»، وفي بعضها: التعبير بـ«الخميرة»، وفي بعضها: «هو خمر مجهول»، أو «خمرة استصغرها الناس»[٣].

والتحقيق: أنّا إذا بنينا على نجاسة كلّ مسكرٍ تعيّن القول بنجاسة الفقّاع باعتباره مسكراً، بلا حاجةٍ إلى التمسّك بإطلاق التنزيل في هذه الروايات؛ لأنّ الفقّاع مختصّ لغةً بالمغليّ بنفسه، وإنّما سمّي فقّاعاً لما يظهر عليه من الزبد والتفقّع، وهذا مسكر، فيكون نجساً بناءً على ذلك.

وإذا بنينا بلحاظ سائر الأدلّة على اختصاص النجاسة بالخمر بالمعنى الأخصّ فلا يمكن أن نثبت بهذه الروايات نجاسة الفقّاع؛ لأنّه بُني على أن يراد بالخمر فيها: الخمر بالمعنى الأخصّ، ويكون التطبيق على الفقّاع عنائياً من باب التنزيل، مع أنّه يمكن أن يراد بالخمر: المعنىٰ الأعمّ وهو المسكر، ويكون التطبيق حقيقياً، والعناية في الكلمة لا في التطبيق.

والمقصود من الروايات عندئذٍ علاج الشبهة المفهومية للإسكار، بتوضيح:

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦١، الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق: ٣٦٠ و ٣٦١ و ٣٦٢، الحديث ١ و ٢ و ٤ و ٧ و ١١ و ٩.

(٣) راجع وسائل الشيعة ٢٥: ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

مسألة (٤) : ماء الشعير الذي يستعمله الأطبّاء في معالجاتهم ليس من الفقّاع(١)، فهو طاهر حلال.

---

أنّ مفهومه يشمل المراتب الضعيفة من التأثير الموجودة في الفقّاع، أو علاج الشبهة الموضوعية بالكشف عن وجود الإسكار، ولا تستفاد منه نجاسة الفقّاع عندئذٍ؛ لأنّ النجاسة على هذا المبنىٰ ليست من أحكام طبيعيّ المسكر، ولا معيِّن للاحتمال الأوّل في مقابل الثاني، بل هناك ما يشهد للثاني ويعزّزه، فإنّ التعبير بأنّه خمر مجهول يناسب التطبيق الحقيقي، لا العنائيّ الإنشائي. وكذلك التصغير في قوله: «خميرة» فإنّه لا يناسب التطبيق الإنشائي، ويناسب التطبيق الحقيقي.

وممّا يشهد أيضاً للتطبيق الحقيقي: التأكيد في مثل قوله: «هي الخمر بعينها» فإنّه يناسب القضية التي لها صدق وكذب، وكذلك التعبير باستصغار الناس لخمريّة الفقّاع، فإنّ التطبيق لو كان إنشائياً لا يعبّر عن شيءٍ خارج نطاق الإنشاء، فما معنى فرض استصغار الناس له؟

وقد تلخصّ ممّا تقدّم: أنّ الفقّاع مسكر، ونجاسته تتوقّف على إثبات نجاسة كلّ مسكر.

**[حكم ماء الشعير:]**

(١) لأنّ الفقّاع ما اتّخذ من الشعير على وجهٍ مخصوص، كما عبّر الماتن في المسألة السابقة، فليس كلّ ماء شعيرٍ فقّاعاً. والظاهر أنّ ما يميّز الفقّاع عن ماء الشعير الطبّي: هو الغليان بنفسه المساوق لصيرورته مسكراً، وهذا هو الضابط، فإذا لم يكن ماء الشعير مسكراً فلا موجب للحكم بنجاسته، لا بلحاظ أدلّة نجاسة طبيعيّ المسكر، ولا بلحاظ الروايات الخاصّة المتقدّمة في الفقّاع.

أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلما عرفت من اختصاص الفقّاع بالمغليّ بنفسه، المساوق للإسكار.

ثمّ لو قيل بأنّ الفقّاع يشمل حقيقةً غير المسكر أيضاً فقد يتوهّم حينئذٍ إمكان إثبات نجاسته بالروايات المتقدّمة، التي تطبّق عنوان الخمر على الفقّاع، بدعوى التمسّك بإطلاقها للفقّاع غير المسكر أيضاً.

ولكن يندفع ذلك: بأنّ الخمر المطبّق في تلك الروايات على الفقّاع: إن كان بالمعنى الأعمّ ـ وهو طبيعيّ المسكر ـ فيلزم من شمول الفقّاع المطبّق عليه للمسكر وغيره الجمع بين التطبيق الحقيقيّ والتنزيل العنائيّ في حملٍ واحد؛ لأنّ حمل العنوان على المسكر من الفقّاع حقيقي، وعلى غيره عنائي، وهذا الجمع حتّى لو كان معقولاً لا يمكن إثباته بالإطلاق؛ لما فيه من العناية.

وإن كان الخمر المطبّق في تلك الروايات على الفقّاع بالمعنى الأخصّ ـ وهو المسكر العنبيّ ـ فالحمل عنائيّ على كلّ حال، حتّى بالنسبة إلى المسكر من الفقّاع، فلا يلزم من إطلاق الفقّاع للمسكر وغيره الجمع بين الحقيقة والعناية في حملٍ واحد.

غير أنّ العناية المقدّمة لحمل الخمر على المسكر من الفقّاع عناية عرفية، وهي مشابهة للخمر في أظهر الخصائص، وأمّا عناية حمل الخمر على غير المسكر فهي غير عرفية، وترجع إلى مجرّد الادّعاء والتنزيل التعبّدي، وحينئذٍ تكون عرفية العناية الأُولى بنفسها مانعةً عن انعقاد الإطلاق بنحوٍ يشمل الفقّاع غير المسكر أيضاً.

وفي بعض الروايات[1] ما يدلّ على الحلّية والطهارة في فقّاعٍ غير مسكر.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٨١، الباب ٣٩ من أبواب الأشربة المحرّمة.

# فهرس الموضوعات

## النجاسات
## (٩ ـ ٥٦٨)

## (الأوّل والثاني)
## البول والغائط
## (١١ ـ ٧٦)

## ( الثالث )
## المني
## (٧٧ ـ ٩٢)



## ( الرابع )
## الميتة
## (٩٣ ـ ٢٠٢)

## (الخامس)
## الدّم
## (٢٠٣ ـ ٢٧٤)

## (السادس والسابع)
## الكلب والخنزير البرّيّان
## (٢٧٥ ـ ٣٠٠)

## (الثامن)
## الكافر
## (٣٠١ ـ ٤٠٢)

# (التاسع)
# الخمر
# (٤٠٣ ـ ٥٦٢)

## (العاشر)
## الفقّاع
## (٥٦٣ ـ ٥٦٨)

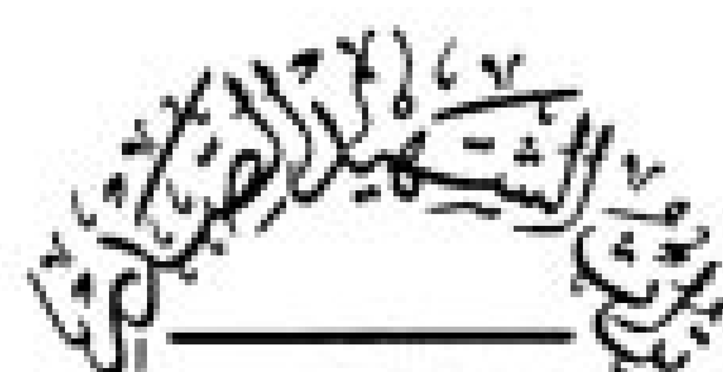
بحوث

# في شرح العروة الوثقى

الجزء الرابع

اسم الكتاب : ............................ بحوث في شرح العروة الوثقى / ج ٤
المؤلف : ..................... آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﵀
إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﵀
الناشر : .................... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﵀
الطبعة المحقّقة في المؤتمر : ............................................ الأُولى
تأريخ الطبع : ........................................................ ١٤٢١ ق
الكميّة : ...................................................... ٣٠٠٠ نسخة






# بحوث في شرح العروة الوثقى

## الجزء الرابع

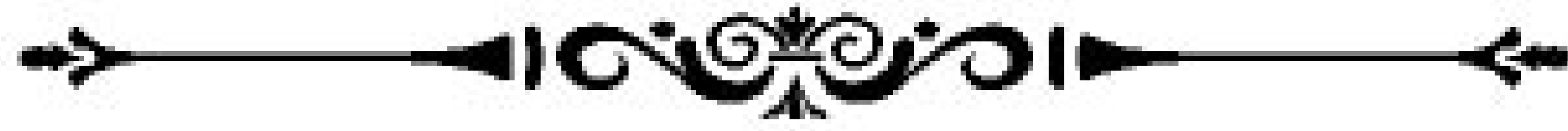
تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره



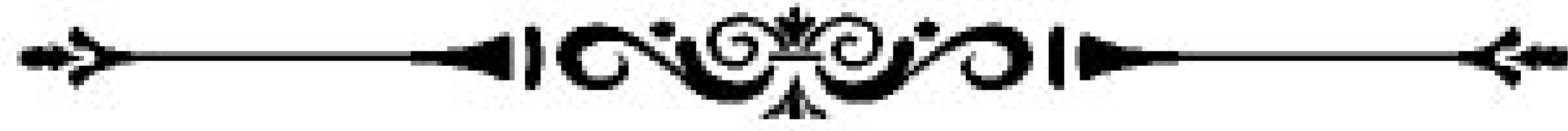
بسم الله الرحمن الرحيم



بحوث في شرح العروة الوثقى

# الجزء الرابع

- النجاسات (عرق الجنب من الحرام. عرق الإبل الجلّالة).
- أحكام وتفصيلات في طرق ثبوت النجاسة.
- كيفيّة تنجّس المتنجّسات.
- أحكام النجاسات.



النجاسات

١١

# عرق الجنب من الحرام

- الدليل على نجاسته والمناقشة فيه.
- فروع وتطبيقات.

الحادي عشر: عرق الجنب من الحرام[1].

---

**[الدليل على نجاسة عرق الجنب من الحرام والمناقشة فيه:]**

(١) ذهب جماعة من فقهائنا المتقدّمين إلى نجاسته[1]، بل نسب ذلك إلى المشهور بين المتقدّمين[2]، بل ادّعي في بعض الكلمات ـ كما في الغنية ـ الإجماع عليها[3].

وما ينبغي أن يتأمّل في كونه مدركاً لذلك هو الروايات، لا الإجماع؛ لأنّ جملةً من المتقدّمين الذين نسب إليهم القول بالنجاسة لم يظهر من كتبهم سوى عدم جواز الصلاة في الثوب الذي عَرِقَ فيه الجنب من الحرام[4]، ولا نعلم باستلزام ذلك

---

(١) المقنعة: ٧١، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥٣، المهذّب ١: ٥١.

(٢) رياض المسائل ٢: ٣٦٥، ومستمسك العروة الوثقى ١: ٤٣٤، نسبه في الأوّل إلى الأشهر بين القدماء، وفي الثاني إلى المشهور بين المتقدّمين.

(٣) غنية النزوع: ٤٥.

(٤) كما في رسالة الصدوق إلى ولده المنقولة في المقنع: ٤٣ ـ ٤٤، ومن لا يحضره الفقيه ١: ٦٧، ذيل الحديث ١٥٣، والخلاف ١: ٤٨٣، المسألة ٢٢٧.

في نظرهم للنجاسة.

وظاهر عبارة الحلّيّ الإجماع على الطهارة، وأنّ كلّ من ذهب إلى النجاسة عدل عن ذلك[١]، وهذا ينفي ـ على الأقلّ ـ ثبوت الإجماع على النجاسة.

ومهمّ الروايات ثلاث:

الأُولى: رواية علّي بن مهزيار، عن العسكري، وقد ورد فيها: أنّه أراد أن يسأله عن عرق الجنب إذا عرق في الثوب، فقال عليه‌السلام: «إن كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرامٍ لا تجوز الصلاة فيه، وإن كانت جنابته من حلالٍ فلا بأس»[٢].

الثانية: رواية الكفرثوثي، الذي أراد أن يسأل أبا الحسن عليه‌السلام عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلّى فيه؟ فقال عليه‌السلام: «إن كان من حلالٍ فصلِّ فيه، وإن كان من حرامٍ فلا تصلِّ فيه»[٣].

الثالثة: رواية الفقه الرضوي: «إن عرقت في ثوبك وأنت جنب وكانت الجنابة من الحلال فتجوز الصلاة فيه، وإن كانت حراماً فلا تجوز الصلاة فيه حتّى تغسل»[٤].

وهذه الروايات الثلاث مفادها المباشر هو عدم جواز الصلاة في الثوب، لا النجاسة، ومن هنا قد يقال[٥] بدلالتها على المانعيّة دون النجاسة، فلابدّ

(١) السرائر ١: ١٨١.

(٢) مستدرك الوسائل ٢: ٥٦٩ ـ ٥٧٠، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

(٤) فقه الرضا: ٨٤. وعنه في بحار الأنوار ٨٠: ١١٧، ذيل الحديث ٤.

(٥) راجع جواهر الكلام ٦: ٧٦.

لاستفادة النجاسة من إبراز عناية، وذلك:

إمّا بتقريب: أنّ السائل وإن سأل عن جواز الصلاة في الثوب، ولكن لمّا كان عدم جواز الصلاة المحتمل لا منشأ لاحتماله بحسب الارتكاز المتشرّعيّ سوى النجاسة، كان السؤال ظاهراً في الاستعلام عن حال الثوب في الصلاة من هذه الناحية، فيدلّ الجواب على النجاسة.

وإمّا بتقريب: أنّ إطلاق الجواب يقتضي عدم جواز الصلاة في الثوب، حتّى مع جفاف العرق، أو إزالته بالمسح، وهذا يكشف عن أنّه بنكتة النجاسة، لا بنكتة المانعيّة الاستقلاليّة للعرق التي لا معنى لبقائها عرفاً بعد زواله.

وإمّا بتقريب: أنّ جعل الغسل غايةً لعدم الجواز في رواية الفقه الرضويّ ظاهر في ثبوت النجاسة؛ لأنّ الغسل هو إزالة القذر عرفاً، وكذلك الأمر في غيرها؛ لوضوح أنّ النهي فيها لا يؤخذ على إطلاقه جزماً، فإمّا أن يقيّد بعدم مطلق الإزالة، أو بعدم الإزالة بالغسل، والقدر المتيقّن هو التقييد الثاني؛ لكونه أقلّ من التقييد الأوّل، فبضمّ ارتكازية عدم كون الثوب الذي أصابه العرق المذكور كعين النجس ينتج التقييد المذكور، فإذا تمّ الاستدلال بأحد هذه التقريبات ثبتت النجاسة، وكانت هذه الروايات مقيّدةً لإطلاق ما دلّ على نفي البأس عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب[١].

وقد يستبعد التقييد: إمّا باعتبار أنّ عدم ورود أي سؤالٍ عن عرق الجنب من حرامٍ من قبل الرواة مع شيوع الجنابة من الحرام كاشف عن ارتكاز طهارته، إذ لو كان في معرض احتمال النجاسة بحسب تصورات المتشرّعة وقتئذٍ لكثر السؤال عنه.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٦، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

وإمّا باعتبار ما يتراءىٰ من بعض المطلقات من إصرار الإمام عليه السلام على الفتوى بنفي البأس، كما في رواية عليّ بن أبي حمزة[1]، حتى بعد إلحاح السائل على احتمال البأس بنحو تأثّر الإمام من إصرار السائل على أن يسمع منه النهي، فلو كان في العرق تفصيل لكان من المناسب جدّاً أن يذكر في مقام إرضاء نزعة السائل، فمثل هذا الإطلاق يأبىٰ عن التقييد.

ويندفع هذا الاستبعاد بكِلَا شِقَّيه: بأنّ أسئلة الرواة كانت على الأكثر تعبيراً عن الحاجات التي يواجهونها مباشرةً، والجنابة من حرامٍ لم تكن شائعةً في طبقة الرواة، ومن النادر أن يتّفق لهم إحراز صغراها في غيرهم فعدم توافر الأسئلة عن عرق الجنب من حرامٍ لا يوجب استبعاد التقييد.

كما أنّ نظر السائل في الإصرار على أن يسمع من الإمام عليه السلام النهي كان إلى ما هو المتعارف من عرق الجنابة، وحينما أراد أن يستدرج الإمام للفتوى بالبأس فرض كثرة العرق، وقال: «إنّه يعرق حتّى لو شاء أن يعصره عصره»، ولم يفرض خصوصية في الجنابة.

فالمهمّ إذن ملاحظة التقريبات التي ذكرناها كمحاولةٍ لتتميم الاستدلال:

أمّا التقريب الأوّل فهو يتوقّف على انحصار الجهة المحتملة للسؤال بحسب ارتكاز أذهان المتشرّعة بالنجاسة، وهذا غير معلوم، فإنّ المدقّق في أسئلة الرواة في ما يتّصل بالجنب وعرقه يمكنه أن يحدس أنّهم كانوا يجوّزون وجود محذورٍ ناشئ لا من سراية النجاسة، بل من سراية حدث الجنابة، ويحتملون أنّ الجنابة بنفسها قد تسري إلى الثوب أو الماء بنحوٍ يوجِد محذوراً في استعماله، والشاهد على هذا الحدس: أنّ أسئلة الرواة في أمثال المقام من الصعب تفسيرها جميعاً

---

(١) المصدر السابق: ٤٤٥، الحديث ٤.

على أساس استعلام الحال من حيث النجاسة والطهارة؛ وذلك لعدّة أُمور :

منها : أنّه لو كان النظر إلى احتمال نجاسة الثوب بعرق الجنب فلماذا اتّجهت الأسئلة في عرق الجنب إلى الثوب خاصّةً ولم يسأل عن بدن الجنب مع أنّه من الواضح أنّ عرقه إذا كان ينجّس ثوبه فهو ينجّس بدنه أيضاً ؟

وأمّا إذا كان النظر إلى احتمال سراية الجنابة إلى الثوب فالسكوت عن البدن متعيّن؛ لأنّ البدن جنب، وإنّما الشكّ في ترشّح الجنابة منه بالعرق على الثوب بنحوٍ يحتاج إلى الغَسل ـ بالفتح ـ، كما يحتاج بدن الجنب إلى الغُسل ـ بالضمّ ـ.

ومنها : رواية محمّد بن مسلم، قال : سألته عن الرجل يبول ولم يمسَّ يده شيء، أيغمسها في الماء ؟ قال : «نعم، وإن كان جنباً»[(١)].

فإنّ من البعيد في حقّ محمّد بن مسلم أنّه كان يحتمل أنّ يد المجنب الذي يبول تنجّس الماء دون أن يكون قد أصابها شيء، وإنّما الأقرب إلى الافتراض احتمال سراية الحدث إلى الماء.

ومنها : أُسلوب التعبير في جملةٍ من الروايات، من قبيل قوله : «لا يجنب الثوب الرجل، ولا يجنب الرجل الثوب»[(٢)]، فإن هذا اللسان واضح في رفع احتمال سراية الجنابة، لا سراية النجاسة، ولهذا لم يقل : لا ينجّس المجنب الثوب.

ومن قبيل ما عن النبيّ ﷺ : إذ سُئِلَ عن الجنب والحائض يعرقان في الثوب حتّى يلصق عليهما، فقال : «إنّ الحيض والجنابة حيث جعلهما الله

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٥، الباب ٧ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٤٦، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

عزّ وجلّ ليس في العرق، فلا يغسلان ثوبهما»(١).

وهذا أيضاً واضح في نفي احتمال سراية الجنابة دون النجاسة.

وفي روايةٍ أُخرى قال: «ليس الماء جنابة»(٢).

وهكذا يبدو أنّ فكرة سراية الحدث لم تكن بعيدةً عن أذهان المتشرّعة، وعليه فلا ينصرف السؤال إلى حيثية النجاسة.

وأمّا التقريب الثاني فهو يكفي لدفع احتمال المانعية المستقلّة للعرق، ولكنّه لا ينفي احتمال كون عدم الجواز بلحاظ سراية الجنابة المحرّمة ـ بمعنىً من المعاني ـ بتوسّط العرق إلى الثوب، فكأنّ الثوب يصبح فيه شيء من الجنابة يحتاج إلى الغسل، كحاجة البدن الجُنُب إلى الاغتسال، فإنّ هذا الاحتمال يلائم مع بقاء عدم الجواز بعد زوال العرق أيضاً.

وبما ذكرناه يظهر حال التقريب الثالث.

هذا كلّه، مضافاً إلى سقوط الروايات المذكورة سنداً، وعليه، فالظاهر هو الطهارة، عملاً بالأُصول، وبالمطلقات الدالّة على طهارة عرق الجنب مطلقاً، وإن كان الاحتياط بعدم الصلاة في الثوب لا ينبغي تركه؛ نظراً لاشتهار الفتوى بذلك بين المتقدّمين، غير أنّه احتياط استحبابي، ولو كان وجوبياً لأشكل الرجوع إلى مطلقات الباب، أو بعضها ـ على أقلّ تقديرٍ ـ لإثبات طهارة عرق الجنب مطلقاً؛ لورودها بلسان الإذن في الصلاة فيه صريحاً أو انصرافاً، فمع عدم الالتزام والجزم بانطباق هذا الإذن في محلّ الكلام لا يمكن التمسّك بها لإثبات الطهارة.

---

(١) المصدر السابق: ٤٤٧، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٦، الباب ٧ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ٦.

سواء خرج حين الجماع أو بعده[١]، من الرجل أو المرأة[٢]،

---

[فروع وتطبيقات:]

(١) وذلك لإطلاق الروايات، بناءً على صلاحيتها لإثبات النجاسة.

ويمكن أن يستشكل في إطلاق رواية عليّ بن مهزيار المتقدّمة، بناءً على أن تكون «كان» في قوله: «إن كان عرق الجنب في الثوب» ناقصة، ويكون «عرقه» اسمها، وتكون كلمة «جنابته» معطوفةً على الاسم، ويكون الخبر كلمة «من حرام»، فإنّ معنى الحديث حينئذٍ: أنّه إن كان العرق والجنابة من حرامٍ فلا تجوز الصلاة، والعرق الناشىء من حرامٍ لا إطلاق فيه للمتأخّر، كما هو واضح.

إلّا أنّه قد يقال مع هذا بأنّ المستفاد من الرواية ـ بقرينة قوله بعد ذلك: «وإن كانت جنابته من حلال» ـ أنّ المناط هو نشوء الجنابة من حرامٍ أو حلال، وأنّ نظر الشرطيّتين معاً إلى ذلك، واشتمال الأُولى على فرض نشوء العرق من حرامٍ مجرّد تعبير.

كما أنّه قد يستشكل في إطلاق رواية الكفرثوثي، بناءً على أنّ اسم «كان» في قوله: «وإن كان من حرامٍ فلا تصلِّ فيه» هو العرق، فيرجع إلى أنّ العرق إذا كان ناشئاً من الاتّصال المحرّم فلا تصلِّ فيه، فلا يشمل العرق المتأخّر. وأمّا إذا كان اسم «كان» هو الرجل، أو حدث الجنابة وكان الضمير المجرور راجعاً إلى الثوب فلا إشكال في الإطلاق.

(٢) وذلك لأنّ مدرك الحكم: إن كان إحدى الروايتين الأُولَيَين فإطلاقها اللفظيّ تامّ؛ لأنّ الجنب يوصف به الرجل والمرأة.

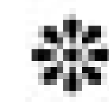
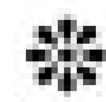
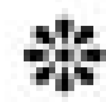
وإن كان الرواية الثالثة فإطلاقها اللفظيّ وإن كان قابلاً للمناقشة ولكنّ

سواء كان من زناً أو غيره(١)، كوطء البهيمة، أو الاستمناء، أو نحوهما ممّا حرمته ذاتية.

بل الأقوى ذلك في وطء الحائض، والجماع في يوم الصوم الواجب المعيّن، أو في الظهار قبل التكفير(٢).

---

الإطلاق المتحصّل من إلغاء خصوصيّة الرجل بالارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع المركوزة حاصل.

(١) إذ لم يفرض في الروايات المذكورة خصوص الزنا، فالإطلاق محكم. نعم، هناك بحث صغرويّ في حصول الجنابة في وطء البهيمة موكول إلى محلّه في بحث غسل الجنابة.

(٢) الحرمة تارةً تكون ذاتية، وأخرى عَرَضية، والمراد بثبوت هذين الوصفين للحرمة في المقام: الذاتية والعرضية بلحاظ عالم الأدلّة ولسان الشارع، فالحرمة الثابتة بعنوانٍ ابتدائيٍّ ذاتية، والحرمة الثابتة بعنوان الاستثناء والتخصيص عَرَضية، لا الذاتيّ بالمعنى المقصود في الجنس والفصل، أو في لوازم الماهيّة، كما هو واضح.

فإن كانت الحرمة ذاتيةً من قبيل مواقعة الأجنبية فهو القدر المتيقّن من نجاسة عرق الجنب من حرامٍ على القول بها.

وإن كانت الحرمة عَرَضيةً فهي: إمّا أن تكون عرضيةً متعلّقةً بنفس العنوان الأوّليّ لما يوجب الجنابة، كالحرمة المتعلّقة بالجماع في حال الحيض، أو في نهار شهر رمضان.

وإمّا أن تكون حرمةً عرضيةً متعلّقةً بعنوانٍ ثانويٍّ منطبقٍ على الجماع

الموجب للجنابة، كما لو انطبق على الجماع عنوان حنث النذر، أو الضرر فحرم بهذا العنوان فهل النجاسة على القول بها تشمل فرض الحرمة العرضية بكلا قسميها، أو يُفَصَّل بين القسمين، أو لا تشمل شيئاً منها ؟

ذكر السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ أنّ ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية وعدمه يتفرّع على أنّ الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل هل [هي] الحرمة الفعلية، أو الحرمة الذاتية، بمعنى كونه بحسب طبعه حراماً ؟

فعلى الأوّل يترتّب أمران :

أحدهما : أنّه لو عرض مجوّز على الحرام الذاتي ـ كما لو زنىٰ عن إكراهٍ ـ لم تثبت النجاسة ؛ لعدم الحرمة الفعلية.

والآخر : ثبوت النجاسة في مورد الحرمة العرضية ؛ لأنّ الحرمة فعلية.

وعلى الثاني يترتّب عكس الأمرين السابقين، ففي مورد الإكراه على الزنا تثبت النجاسة، وفي مورد الحرمة العرضية لاتثبت ؛ لأنّها تدور مدار الحرمة الذاتية، وهي حاصلة في الأوّل دون الثاني.

وتحقيق الحال بنحوٍ يتّضح معنى الحرمة الذاتية والفعلية، ويتّضح عدم إمكان المساعدة على ما أُفيد من الملازمة بين المسألتين، وأنّ كلّاً منهما تتبع مبانيها الخاصّة هو : أنّنا تارةً نتكلّم في الفرع الأوّل وهو الزنا عن إكراه، وأُخرى في الفرع الثاني الذي هو عنوان المسألة في الأساس، أي الحرمة العرضية.

أمّا الفرع الأوّل فالنجاسة فيه تتفرّع على ملاحظة : أنّ الحرمة هل أُخذت موضوعاً لنجاسة العرق بنحو الموضوعية، أو بنحو المعرّفيّة التي مرجعها إلى أنّ موضوع الحكم بالنجاسة ليس هو الحرمة، بل ذوات المحرّمات التي يشار إليها

---

(١) التنقيح ٢ : ١٤٤.

بهذا العنوان ؟ وهذا سنخ ما يقال في «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، من : أنّ موضوع نجاسة البول هل هو حرمة أكل لحم الحيوان، أو نفس العناوين الخاصّة للحيوانات، كالهرّ والفأرة ـ مثلاً ـ وعنوان الحرام، أو ما لا يؤكل أُخذ مشيراً إليها ؟

ونفس الشيء يقال أيضاً عن موضوع المانعية في «لا تصلِّ في ما لا يؤكل لحمه».

والحاصل : أنّ هذين الاحتمالين سيّالان في جملةٍ من الموارد، فإن بنينا على المعرِّفية كان عرق الزاني المكره نجساً ؛ لأنّ الموضوع ـ على هذا ـ ذوات العناوين التي يشار إليها بالحرمة، وأحدها الزنا، وهو ثابت، نظير ما يقال على المعرِّفية أيضاً من نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وإن حلّ لعارض.

وإن بنينا على الموضوعية تساءلنا : أنّ الحرمة المأخوذة موضوعاً هل هي ذات الحرمة الفعلية، أو الوجود المشروط للحرمة، أي الحرمة لولا الاضطرار ؟ وهذا يعبّر عنه الأُستاذ بالحرمة الذاتية.

فعلى الأوّل ترتفع نجاسة العرق بارتفاع الحرمة، دونه على الثاني ؛ لأنّ صدق الشرطيّة لا يستدعي صدق طرفيها.

هذه مباني الفرع الأوّل.

والصحيح منها : أنّ الحرمة مأخوذة في موضوع النجاسة بنحو الموضوعية وبوجودها الفعلي. أمّا الموضوعية في مقابل المعرِّفية فهو ظاهر أخذ أيّ عنوانٍ في موضوع الحكم، بمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، ما لم تأبَ مناسبات الحكم والموضوع عن ذلك، فتصبح بنفسها قرينةً على المعرِّفية، ولا إباء من قبلها في المقام.

وأمّا كون الموضوع الحرمة الفعلية لا الشرطية فلأنّ ظاهر أخذ أيّ عنوانٍ

في موضوع الحكم لزوم ثبوته بالفعل؛ لأنّ الوجود التقديريّ للشيء ليس فرداً حقيقياً له ما لم تقم قرينة على ملاحظته. وعليه فالمكرَه على الزنا لا ينجِّس عرقه.

وأمّا الفرع الثاني فالحرمة العرضية: إما ثابتة لعنوانٍ ثانويٍّ ينطبق على الجماع، كعنوان حنث النذر، أو ثابتة لنفس العنوان الأوّليّ للجماع في حالةٍ مخصوصة، كحالة الحيض.

أمّا في القسم الأوّل فالمسألة مبنيّة على أنّ الموضوع للنجاسة: هل هو حرمة العمل الموجب للجنابة ـ الجماع مثلاً ـ بعنوانه، أو حرمته ولو بعنوانٍ ثانويٍّ منطبقٍ عليه؟

فعلىٰ الأوّل لا تثبت النجاسة في القسم الأوّل؛ لأنّ الحرمة لم تثبت فيه للجماع بعنوانه، من دون فرقٍ بين أن يبنىٰ في الفرع الأوّل على الموضوعية أو المعرِّفية، وعلى الفعلية أو الذاتية، فإنّه ـ على أيّ حالٍ ـ يكون الموضوع أو المعرِّف حرمة الجماع بعنوانه، وهي منتفية في الفرض.

وعلى الثاني يصبح حال هذا القسم حال القسم الثاني.

والصحيح في المقام هو الأوّل؛ لأنّ الظاهر من أخذ الحكم المضاف إلى عنوانٍ في موضوع حكمٍ فرض كونه ثابتاً لذلك العنوان بنفسه، لا بعنوانٍ آخر منطبقٍ عليه، وعليه فالحكم في هذا القسم هو الطهارة.

وأمّا في القسم الثاني ـ وهو ما إذا كانت الحرمة العَرَضية ثابتةً للجماع بعنوانه ـ فالمسألة تتفرّع على أن نرىٰ أنّ موضوع الحكم بالنجاسة هل هو مطلق الحرمة بنحوٍ يشمل الحرمة الاستثنائية، أو الحرمة المطلقة بمعنى الحرمة الأصلية والمجعولة ابتداءً لا استثناءً؟

فعلى الأوّل تثبت النجاسة هنا على جميع المباني المتقدّمة في الفرع الأوّل،

التي كان بعضها يقتضي النجاسة هناك، وبعضها يقتضي الطهارة.

وعلى الثاني تثبت الطهارة هنا على جميع تلك التقادير أيضاً.

والصحيح هنا هو الأوّل؛ لأنّ تقييد الحرمة المأخوذة في موضوع الدليل بخصوص الحرمة الأصلية، وإخراج الحرمة الاستثنائية منها خلاف إطلاق الدليل. وبما ذكرناه اتّضحت أوجه النظر في إفادات السيد الأُستاذ دام ظلّه.

إذ اتّضح أولاً: أنّه لا ملازمة بين الطهارة في الفرع الأوّل، والنجاسة في الفرع الثاني بحسب المباني.

وثانياً: أنّ الصحيح في الفرع الأوّل الطهارة، وفي الفرع الثاني التفصيل بين القسمين، فيحكم بالطهارة في الأوّل، وبالنجاسة في الثاني.

وثالثاً: أنّ تعليله ـ دام ظلّه ـ للطهارة في الفرع الثاني بظهور الدليل في كون الحرمة متعلّقةً بنفس عنوان المواقعة إنّما يناسب القسم الأوّل منه، ولا يصدق على القسم الثاني، فإنّ فرض الحرمة العرضية لا يساوق دائماً فرض تعلّقها بعنوانٍ ثانويّ، كما عرفت.

بقي الكلام في تشخيص الصغريات، وتمييز الحرمة العرضيّة المتعلّقة بالعنوان الثانويّ عن الحرمة العرضيّة المتعلّقة بالجماع بعنوانه.

والمتيقّن دخوله في القسم الثاني الجماع المحرّم في أيّام العادة، والمتيقّن دخوله في الحرمة بعنوانٍ ثانويٍّ الجماع المحرّم بوصفه حنثاً للنذر واليمين، أو باب الضرر، وتبقى أمثلة لا يخلو حالها عن شَوب إشكال:

منها: المقاربة المحرّمة بملاك صومٍ واجبٍ معيّن، فقد يتخيّل أنّها بعنوانٍ ثانويٍّ وهو الإفطار.

وفيه: أنّ عنوان الإفطار منتزع من كون الصوم في الرتبة السابقة عبارةً عن الإمساك عن أُمورٍ معيّنة، فليس هذا حراماً لأنّه مفطر، بل هو مفطر لأنّه أخذ

مسألة (١) : العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس[١]، وعلى هذا فليغتسل في الماء البارد، وإن لم يتمكّن فليرتمس في الماء الحارّ.

وينوي الغسل حال الخروج، أو يحرّك بدنه تحت الماء بقصد الغسل[٢].

---

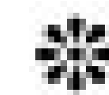
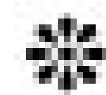
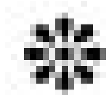
الإمساك عنه في الصوم الواجب، فالجماع إذن حرام على الصائم بعنوانه.

ومنها : الإيلاء، والظاهر أنّه بعنوانٍ ثانويّ؛ لأنّ الإيلاء نحو من العهد واليمين أمضاه الشارع ولكن بنحوٍ مخصوص.

ومنها : الجماع في الظهار قبل التكفير، وتحقيق حاله يدور مدار استظهار نكتةٍ من دليل الظهار.

فإن قيل : إنّ المستفاد منه الإمضاء لإنشاء المُظاهِر من قبيل إمضاء النذر كان الحكم بالعنوان الثانوي.

وإن قيل : إنّه تحريم ابتدائيّ ولو من باب العقوبة والزجر كان الحكم بالعنوان الأوّلي.

(١) لأنّه ما لم يتمّ الاغتسال يكون مجنباً، فيدخل تحت الإطلاق. وهذا بناءً على أنّ الجنابة لا ترتفع عن أيّ عضوٍ إلّا بانتهاء الغسل في غاية الوضوح. وكذلك الأمر لو فرض أنّها أمر قابل للتجزئة في الأعضاء، فكلّ عضوٍ غسّل ترتفع جنابته، فإنّ عنوان الجنب لا يزال صادقاً على المكلّف ولو بلحاظ سائر أعضائه، وموضوع النجاسة عرق الجنب، لا عرق العضو الجنب.

(٢) فلا يبتلى بالعرق النجس في أثناء الغسل، المانع عن صحّة الغسل؛ لأنّه

ما دام في الماء لا يعرق عادةً، أوْ لا يكون لعرقه وجود عرفيّ إذ يستهلك، وهذا بخلاف ما إذا أراد أن يغتسل ترتيباً بنحو الصبّ فيبتلى بالعرق المانع عن صحّة الغسل.

وتحقيق الكلام هنا: أنّه تارةً يراد بالعرق المتجدّد أثناء الغسل العرق في ما تمّ غسله. وأُخرى يراد في ما لم يغسل بعد.

فالأوّل غير مضرٍّ؛ لأنّ الطهارة المعتبرة في صحّة الغسل فيها أربعة احتمالات.

إذ يحتمل كفاية الطهارة المعلولة لنفس غسلة الغسل بدعوى أنّه المتيقّن من دليل الشرطية الذي هو الإجماع.

ويحتمل لزوم تقدّم الطهارة في كلّ عضوٍ على غسله، أخذاً بظهور ما دلّ على الأمر بغسل الفرج ثمّ الغسل[1].

ويحتمل اشتراط غسل كلّ عضوٍ بالطهارة المسبقة لذلك العضو وما بعده، جموداً على الظهور الأوّليّ لدليل الأمر بغسل الفرج ثمّ الغسل.

ويحتمل اشتراط غسل كلّ عضوٍ بأن تكون تمام الأعضاء طاهرةً حينه، استناداً إلى نفس ذلك الظهور، مع إلغاء خصوصية التقدّم والتأخّر.

وأوْجَه الاحتمالات الثاني، وأضعفها الرابع على ما يأتي في محلّه. والعرق المفروض في العضو المفروغ عن غسله إنّما يضرّ على الاحتمال الرابع، دون الاحتمالات الثلاثة الأُولىٰ.

وأمّا الثاني ـ أي العرق في ما لم يغسل بعد ـ فتارةً يفرض استمراره، وأُخرى يفرض انقطاعه وتوقّفه ما دام الماء ينصبّ بسبب ضغط الماء. وثالثةً

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

يفرض انقطاعه في آن حدوث الصبّ، وتجدّده في الآن الثاني ولو استمرّ الصب.

ففي الفرض الأوّل لا يصحّ الغسل على جميع الاحتمالات الأربعة المتقدّمة، إذ حتّى لو قيل بكفاية الطهارة الخَبَثِية المعلولة لنفس الغُسل ـ بضمّ الغين ـ لا يمكن الالتزام بحصول ذلك في المقام؛ لأنّ مطهّرية الغسل مع وجود عين النجس ـ وهو العرق ـ غير معقولة.

إلّا أن يقال بأنّ الغُسل ـ بضمّ الغين ـ له معلولان طوليّان: أحدهما رفع حدث الجنابة، والثاني رفع النجاسة عن البدن حتّى مع استمرار العرق، إذ لم يعدّ نجساً بعد رفع حدث الجنابة. ولمّا كان المعلول مقارناً لعلّته زماناً فالغسل والطهارة من الخبث والطهارة من الحدث تحصل جميعاً في وقتٍ واحد.

ولابدّ مع هذا من الالتزام بأنّ الشرط في ترتّب الطهارة الحَدَثية على الغسل ليس هو الطهارة الخبثية لئلّا يلزم الدور، بل عدم كون البدن نجساً بنجاسةٍ غير قابلةٍ للارتفاع برفع الجنابة؛ وذلك لأنّ مدرك الاحتمال الأوّل هو دعوى أنّ دليل الشرطية الإجماع، ولزوم الاقتصار على المتيقّن منه، والمتيقّن هو ما ذكرناه.

وفي الفرض الثاني لا إشكال في صحّة الغسل ولو باستمرار الصبّ، فتحصل الطهارة من الخبث أوّلاً، ثمّ الطهارة من الحدث، ويكون الشرط متوفّراً حتّى مع الالتزام بلزوم سبقه الزمنيّ.

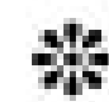
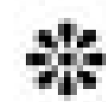
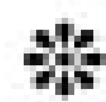
وفي الفرض الثالث لا يصحّ الغسل، بناءً على عدم كفاية الطهارة الخبثية المعلولة لنفس الغسل الغسليّ، ويصحّ بناءً على كفاية ذلك، كما هو مقتضى الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة المتقدّمة. ولا يحتاج في هذا الفرض إلى إرجاع شرطية الطهارة إلى كون الغسل منوطاً بعدم نجاسةٍ غير قابلةٍ للارتفاع برفع الجنابة، كما ذكرنا في الفرض الأوّل، بل تصحيح الغسل في هذا الفرض يلائم مع

مسألة (٢) : إذا أجنب من حرام ثمّ من حلال، أو حلال ثمّ من حرام، فالظاهر نجاسة عرقه أيضاً، خصوصاً في الصورة الأُولى(١).

---

شرطية الطهارة بعنوانها، ولا يلزم دور؛ لعدم نشوء الطهارة الخبثية من رفع الحدث ليلزم من أخذها شرطاً فيه محذور، وإنّما تنشأ الطهارة الخبثية والطهارة الحدثية معاً من الغسل الغُسلي.

وأمّا العلاجات التي ذكرها في المتن ـ من نيّة الغسل حال الخروج، أو بتحريك البدن تحت الماء ـ فكأنّ النظر فيها إلى افتراض أنّ العرق يتوقّف عرفاً ما دام جسم الإنسان مغموساً في الماء، فيطهّر بدنه أوّلاً، ثمّ ينوي الغسل بالخروج أو التحريك، ولكنّها علاجات غير صحيحة، بناءً على ما يأتي من اشتراط صحّة الغسل بإحداث الغسل، وبالتحريكات أو الدخول والخروج لا يتعدّد الغسل.

(١) توضيح الحال في ذلك: أنّه إن قيل بأنّ الجنابة أمر تكوينيّ من لوازم خروج المنيّ ـ مثلاً، كما يتراءىٰ من بعض الروايات الضعيفة الواردة في تعليل غسل الجنابة بأنّها تخرج من كل البدن(١) ـ فينبغي القول بالنجاسة في كلا فرضي هذه المسألة؛ لأنّ الأمر التكوينيّ حاصل على أيّ حال.

وإن قيل بأنّ الجنابة أمر اعتباريّ ولكنّها أُخذت في موضوع دليل النجاسة بما هي معرِّف لذوات الأسباب المحرّمة من الزنا ونحوه، فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنّ ذات السبب المحرّم حاصل على أيّ حال.

---

(١) وسائل الشيعة ٢ : ١٧٨، الباب ٢ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

وإن قيل بأنّ الجنابة أمر اعتباريّ عقلائيّ جرى الشارع على طبقه؛ لوضوح أنّ كلمة «جنب» كانت مستعملةً لغويّاً وعربيّاً قبل الشريعة، وأنّ الجنابة المأخوذة في موضوع دليل النجاسة هنا بهذا المعنى العقلائيّ وعلى نحو الموضوعية فلابدّ من ملاحظة الاعتبار العقلائيّ للجنابة، فإن كانت الجنابة قد لوحظت فيه ـ بحسب المرتكز العقلائيّ ـ على نحوٍ قابلٍ للتكرّر فالأمر كما تقدم أيضاً، وإلّا تعيَّن التفصيل بين الفرضين، والحكم بالنجاسة فيما إذا كان السبب المحرّم هو السابق خاصّة.

وإن قيل بأنّ الجنابة المأخوذة في موضوع الدليل قد أُخذت على وجه الموضوعية بما هي اعتبار شرعيّ مترتّب على أسبابٍ مخصوصةٍ فلابدّ من ملاحظة دليل هذا الاعتبار من ناحية شموله للوجود الثاني للسبب وعدمه، فإن تمّ فيه إطلاق يقتضي تكرّر الجنابة بتكرّر وجود السبب فالحكم هو النجاسة في الفرضين، وإلّا تعيّن التفصيل على ما تقدم.

والظاهر أنّ الجنابة المأخوذة في موضوع النجاسة قد أُخذت بما هي حكم شرعيّ وضعيّ لا يقبل التكرار، وأنّ أخذها على نحو الموضوعية، فيتعيّن التفصيل بين الفرضين.

أمّا أنّها حكم شرعيّ وضعيّ فلما يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في بحث الجنابة، من: أنّها من الاعتبارات العقلائية التي أمضاها الشارع مع نوعٍ من التصرّف سعةً وضيقاً، وكلّ أمرٍ اعتباريٍّ عقلائيٍّ إذا أمضاه الشارع ثمّ أخذه في موضوع حكمٍ فظاهره النظر إلى إمضائه هو سعةً وضيقاً، لا إلى النظر العقلائيّ. ومثاله الملكية التي هي عقلائية وأمضاها الشارع بتصرّف، فحين يأخذها موضوعاً لحرمة التصرّف في مال الغير يراد بها ما كان ملكاً للغير شرعاً.

وأمّا عدم قبولها للتكرار فلقصور دليل ترتّب الجنابة على الأسباب

المخصوصة عن الشمول للوجود الثاني للسبب، لا لاستحالة اجتماع جنابتين عقلاً، ولا لاستلزامه تعدّد الغسل بتعدّد موجب الجنابة؛ نظراً إلىٰ أنّ الجنابة استُفيدت من لسان الأمر بالغسل، فما لم يتعدّد الأمر بالغسل لا تكثر الجنابة، ومع تعدّده يجب غسلان، ولا للزوم لَغْوية جعل الجنابة الثانية بعد وضوح عدم وجوب غسلٍ آخر.

إذ يرد على الأوّل: أنّ الجنابة اعتبار، ولا محذور في اعتبار وجوده مرّتين.

وعلى الثاني: بأنّ الأمر بالغسل إرشاد إلى حصول الجنابة، وأنّ المطهّر هو الغسل، وفي الأوامر الإرشادية القاعدة تقتضي التداخل، لا عدمه.

وعلى الثالث: بإمكان دعوى اندفاع اللغوية فيما إذا كان للجنابة الثانية أثر زائد، كما فيمن أجنب من حرامٍ بعد الجنابة من حلال.

بل لقصور الدليل: إمّا لعدم الإطلاق في نفسه، وإمّا لتحكيم المرتكز العقلائيّ القاضي بعدم التكرّر بعد أن عرفت أنّ الجنابة اعتبار عقلائي، وتفصيل الكلام يأتي في محلّه.

نعم، قد يقال: إنّ دليل نجاسة عرق الجنب من حرامٍ لا يشمل بإطلاقه اللفظيّ من زَنىٰ بعد أن أجنب من حلال، ولكنّه يتعدّى من مورده إليه بالفحوى العرفية؛ لأنّ العرف يأبىٰ ـ بمناسباته المركوزة ـ عن التفرقة بين هذا الزاني ومَن زنى قبل أن يجنب من حلال، لأنّ سبق الجنابة من حلالٍ لا يتعقّل عرفاً تأثيره في تخفيف أثر الزنا المتأخّر، ولكن يرجع تحكيم هذا الارتكاز ـ لو سلّم ـ إلى حمل الجنابة على المعرّفية، وأمّا مع التسليم بالموضوعية فواضح أنّ التفرقة بسبب عدم حصول الجنابة بالزنا المتأخّر، لا بسبب سبق جنابةٍ على جنابة.

مسألة (٣) : المجنب من حرام إذا تيمّم لعدم التمكّن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه(١)، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل، وإذا وجد الماء ولم يغتسل بعد فعرقه نجس ؛ لبطلان تيمّمه بالوجدان.

---

(١) وذلك لأنّه خرج بالتيمّم عن كونه جنباً خروجاً موقّتاً ما دام العذر باقياً، فمع بقاء العذر يكون عرقه طاهراً ؛ لعدم كونه عرق الجنب، وإذا ارتفع العذر ولم يغتسل عادت النجاسة إلى عرقه ؛ لحصول الجنابة من جديد، لا بمعنى أنّ وجدان الماء ـ مثلاً ـ من موجبات الجنابة، بل إنّ نفس السبب السابق يقتضي الجنابة، والتيمّم يزاحم اقتضاءَه ويغلبه فترة العذر خاصّة، ومرجعه إلى جعل الجنابة مترتّبةً على السبب السابق، باستثناء الفترة الواقعة بين التيمّم وزوال العذر.

وقد يقال بنجاسة عرق الجنب المتيمّم في المقام، ويقرّب بعدّة وجوه :

الأوّل : وهو مبنيّ على ارتكاز طهوريّة التيمّم وكونه مبيحاً، فيقال : إنّ لازم ذلك شمول إطلاق دليل النجاسة لعرق المتيمّم.

ويرد عليه : أنّ المبنىٰ باطل ؛ لظهور الأدلّة كتاباً[١] وسنّةً[٢] في كون التيمّم مطهّراً، وكون التراب أحد الطهورين[٣].

الثاني : بعد التسليم بأنّ التيمّم مطهّر يقال : بأنّ مطهّريته تنزيلية لا حقيقية، والتنزيل إنّما يكون بمقدار ما لوحظ من الآثار في مقام التنزيل، والمتيقّن إنّما هو ملاحظة جواز الدخول في الصلاة ونحوه، لا طهارة العرق.

---

(١) المائدة : ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٣٨٨، الباب ٢٥ من أبواب التيمّم،، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

وفيه أوّلاً : أنّ ظاهر أدلّة طهورية التراب والتيمّم الطهوريّة الحقيقية، لا الحكمية التنزيلية.

وثانياً : أنّ إطلاق دليل التنزيل يقتضي سوقه بلحاظ جميع الآثار.

الثالث : وهو مبنيّ أيضاً على أنّ دليل مطهّرية التيمّم مفاده التنزيل، فيقال : إنّ إطلاقه وإن كان يقتضي ترتيب كلّ آثار الطهارة الحدثيّة غير أنّ طهارة العرق ليست من آثار الطهارة الحدثيّة، بل من آثار نفي ضدّها، وهو حدث الجنابة، وتنزيل شيءٍ منزلة أحد الضدّين لا يستلزم تنزيله منزلة عدم ضدّه في الآثار المترتّبة على عدم الضدّ، فالطهارة واقعاً مساوقة لعدم الجنابة، ولكنّ الطهارة تنزيلاً لا تساوق الحكم بعدم الجنابة تنزيلاً.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى أنّ دليل طهورية التيمّم ظاهر في الطهورية التشريعية الواقعية لا التنزيلية ـ: أنّ الطهارة ليست ضدّاً للجنابة بحسب ما هو المجعول فيها، فإنّ مرجعها إلى اعتبار النقاء والنظافة من الحدث المقابل لها، فإذا نُزِّل شيء منزلة الغسل في كونه نقاءً من الجنابة ترتّب على ذلك ـ بمقتضى إطلاق التنزيل ـ كلّ ما لعدم الجنابة والنقاء منها من آثار.

الرابع : أن يقال : بأنّ دليل طهورية التيمّم مفاده الطهورية الحقيقية، لا التنزيلية، غير أنّه لا يقتضي رفع الجنابة، فالمتيمّم المذكور جُنب ومتطهّر، وحيث إنّ نجاسة العرق من آثار الجنابة فهي باقية ببقاء موضوعها.

وهذا ما اختاره السيّد الأُستاذ دام ظلّه[1]، حيث بنى على أنّ التيمّم يوجب الطهارة، ولكنّه لا يرفع حدث الجنابة، ولا حدث الموت فيما إذا يُمِّم الميّت، وفرّع على ذلك وجوب غسل المسّ بمسّه بعد التيمّم.

---

(١) التنقيح ٢ : ١٤٨ ـ ١٤٩.

ويرد عليه : أنّه إن رجع ذلك في المقام إلى التفكيك بين الحدث والجنابة بافتراضهما أمرين متغايرين، وأنّ الغسل يرفعهما معاً، والتيمّم لا يرفع إلّا الحدث، إذ لم يثبت إلّا كونه طهوراً، ولا يقتضي ذلك إلّا إزالة الحدث دون الجنابة فيرد عليه : أنّ هذا التفكيك ليس مفهوماً عرفاً من الأدلّة، بل ليس الحدث إلّا عنواناً للجنابة نفسها، لا أنّ هناك اعتبارين متغايرين للجنابة وللحدث. وهذا التفكيك لو تعقّلناه في مورد الجنابة فكيف يمكن تصويره في الميّت؛ لوضوح أنّه لا يتصوّر بشأنه إلّا أمر واحد، وهو حدث الموت ؟

وإن رجع ذلك ـ بعد التسليم بوحدة الحدث والجنابة ـ إلى أنّ طهورية التيمّم لا تعني كونه رافعاً لشيءٍ، وأنّ الرافعية تحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ كما في الغسل، ومع عدمه في التيمّم يكون مقتضى الجمع بين الأدلّة الالتزام ببقاء الحدث وحصول الطهارة للمتيمّم فهذا أغرب ! لأنّ الطهارة معناها النقاء والنظافة من شيء، فالرافعية مستبطنة فيها، واعتبارها شرعاً للتيمّم عبارة أُخرى عن جعله رافعاً ومنظّفاً من شيء.

وهل استُفيدت رافعية الغسل للجنابة من قوله تعالى : ﴿ وإن كُنتُم جُـنُباً فَاطَّهَّرُوا ﴾[1] إلّا بلحاظ أنّ مادة الطهارة بنفسها مساوقة للنقاء والنظافة ؟ ! فالأمر بها بعد افتراض الجنابة ظاهر عرفاً في كون الغسل رافعاً لها، والشيء نفسه يقال في دليل طهورية التيمّم.

وأمّا وجوب غسل المسّ بمسّ الميّت الميمَّم فهو غير مبنيٍّ على ماذكر، بل على إطلاق دليله، إذ لم يؤخذ في موضوعه سوى عنوان الميّت، وأنّه لم يغسل، فلابدّ من بحثٍ في : أنّ التغسيل المأخوذ عدمه هل لوحظ بعنوانه، أو بوصفه طهوراً، أو رافعاً للحدث ؟

---

(١) المائدة : ٦.

مسألة (٤) : الصبيّ غير البالغ إذا أجنب من حرامٍ ففي نجاسة عرقه إشكال، والأحوط أمره بالغسل، إذ يصحّ منه قبل البلوغ على الأقوى[1].

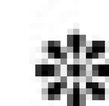
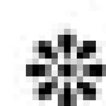
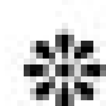
---

فعلى الأوّل يجب غسل المسّ في الفرض المذكور، دونه على الثاني.

الخامس : أن يقال : إنّ دليل طهورية التيمّم مفاده الطهورية التشريعية الحقيقية، لا التنزيلية، لكن بلحاظ بعض مراتب الحدث، بأن يفترض أنّ لحدث الجنابة مراتب، وبعضها يزول بالتيمّم دون بعض. وهذا التبعيض وإن كان على خلاف إطلاق دليل طهورية التيمّم ولكنّه يتعيّن بلحاظ ما دلّ على سقوط التيمّم عن التأثير عن وجدان الماء، إذ لو كان التيمّم رافعاً لتمام مراتب الحدث فلا يعقل عوده، وأمّا مع كونه رافعاً لبعضها فسقوطه عن التأثير عند وجدان الماء لمكان وجوب رفع ما تبقىٰ من مراتب الحدث، لا لعود ما ارتفع، وعليه يمكن الالتزام بنجاسة عرق المتيمّم في المقام؛ لأنّه لا يزال جنباً.

ويرد عليه ما أشرنا إليه من : أنّ الحدث يعود عند ارتفاع العذر بنفس السبب السابق، فإن كان الاستنكار لأجل استحالة عود المعدوم فهو أجنبيّ عن باب الاعتبار، الذي مرجعه إلى أنّ الحدث المجعول في دليله مجعول على نحوٍ يشمل فترة ما بعد زوال العذر. وإن كان الاستنكار لأجل أنّ وجدان الماء ليس من موجبات الحدث فحلّه أنّ الحدث الحاصل عند ارتفاع العذر ناشئ من نفس السبب السابق على مابيّناه.

وتلخّص من مجموع ما ذكرناه : أنّ الصحيح ما عليه الماتن ﴿قدس سره﴾.

(١) الكلام يقع : تارةً في أصل نجاسة عرق هذا الصبيّ، بعد افتراض كبرى النجاسة في عرق الجنب من حرام، وأُخرى في أنّه على فرض نجاسة عرقه فهل

ينفع الغسل منه في رفع النجاسة ؟ فهنا إذن جهتان :

أمّا الجهة الأُولى : فقد ذكر السيّد الأُستاذ دام ظلّه : أنّها مبنيّة على أنّه هل يستظهر من روايات النجاسة أنّ الحرمة أُخذت بنحو المعرِّفية ، أو أُخذت بنحو الحرمة الفعلية واستحقاق العقاب ؟ فعلى الأوّل ينجس عرق الصبيّ في المقام ، وعلى الثاني لا ينجس لعدم فعلية الحرمة ، وعدم العقاب(١).

وحول ما أُفيد عدّة تساؤلات :

فأوّلاً : ما معنى إيقاع التقابل بين المعرِّفية والفعلية ؟ مع أنّ التقابل إنّما يكون بين المعرِّفية والموضوعية ، ثمّ الموضوعية : تارةً تكون بأخذ الحرمة الفعلية موضوعاً ، وأُخرى بأخذ الحرمة الذاتية أو الشأنية كذلك .

وثانياً : ما الموجب لإدخال استحقاق العقاب في موضوع الحكم بالنجاسة بناءً على الفعلية ، مع أنّ فعلية الحرمة شيء واستحقاق العقاب المتوقّف علىٰ تنجّزها شيء آخر ، ويكفي في المقام لنفي نجاسة عرق الصبيّ أن يكون الموضوع الحرمة الفعلية ولو لم يؤخذ استحقاق العقاب ؟ !

وثالثاً : أنّه إذا فرض أنّ موضوع الدليل هو الحرمة الفعلية المستبطنة لاستحقاق العقاب ، أو مطلق الحرمة الفعلية فلماذا يحكم ـ دام ظلّه ـ بنجاسة عرق الزاني عن إكراه(٢)، مع أنّه لا استحقاق ولا حرمة فعلية بشأنه ؟ !

والتحقيق : أنّ الحرمة إن أُخذت بنحو المعرِّفية إلى ذوات العناوين فالحكم هو نجاسة عرق الصبيّ المذكور ، وعرق الزاني المكرَه .

وإن أُخذت الحرمة بنحو الموضوعية فهنا ثلاثة فروض :

---

(١) التنقيح ٢ : ١٥٠ ـ ١٥١ .

(٢) التنقيح ٢ : ١٤٥ .

أحدها: أن تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية هي الحرمة التي تكون فعليةً من ناحية ذات الفعل، ولو لم تكن فعليةً من ناحية الفاعل، أي أنّ الفعل لا قصور فيه من حيث الاتّصاف بالحرمة، وإن كان قد لا يتّصف بالحرمة باعتبار عدم تمامية شرائط الحرمة الراجعة إلى الفاعل. ويترتّب على ذلك نجاسة عرق الصبيّ المذكور، وعرق الزاني المكرَه معاً؛ لأنّ فعلهما من حيث هو جماع بلا ملك يمينٍ ولا عقدٍ يكون حراماً، بقطع النظر عن فقدان شرائط الحرمة الراجعة إلى الفاعل، كالبلوغ والاختيار.

ثانيها: أن تكون الحرمة المأخوذة بنحو الموضوعية بمعنى الحرمة الفعلية بلحاظ الفعل والفاعل معاً، فلا ينجس عرق الصبيّ ولا المكره.

ثالثها: اشتراط الفعلية في الحرمة بلحاظ ذات الفعل، وكذلك الفعلية بلحاظ الفاعل، من غير ناحية الطوارئ والعوارض، فلا يضرّ عدم الحرمة الناشئ من هذه الطوارئ، كالإكراه مثلاً، بخلاف عدم الحرمة الناشئ من الصغر، فيفصّل حينئذٍ بين المكره والصغير.

وهذا الفرض هو الذي يناسب فتاوىٰ السيّد الأُستاذ ـ دام ظله ـ إذ حكم في الصبيّ بالطهارة، وفي المكره بالنجاسة.

والصحيح: استظهار الموضوعية والفعلية على الإطلاق من الدليل، كما هي القاعدة في كلّ موضوعٍ يؤخذ في دليل حكم، فالصحيح طهارة عرق الصبيّ والمكره معاً.

وأمّا الجهة الثانية: فقد يقال: إنّ غسل الصبيّ غير نافع؛ لتوقّف صحّته على وقوعه بوجهٍ قُربيّ، وهو متوقّف على مشروعيّته في حقّ الصبيّ، ولا دليل على ذلك بعد اختصاص الخطابات الواقعية بالبالغين.

ويجاب عن ذلك: تارةً بأنّ الأمر وإن كان يختصّ بالبالغ ولكنّ الملاك يعمّ

الصبيّ؛ تمسّكاً بالدلالة الالتزامية لدليل الأمر، وهو كافٍ في المشروعية.

وأُخرى بما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ وغيره من: أنّ الوليّ مأمور بأمر الصبيّ بالعبادة، وهذا مع ضمّ كبرى أُصوليةٍ ـ وهي «أنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمر بذلك الشيء» ـ ينتج المطلوب[١].

وثالثةً بأنّ المخصّص لأدلّة الخطابات الواقعية بالبالغ إنّما يجدي لنفي الإلزام، لا لأصل الطلب بنحوٍ ينتج الاستحباب، وهو كافٍ للمشروعية.

أمّا الأوّل فيرد عليه: أنّه مبنيّ علىٰ صحّة التمسّك بالدلالة الالتزامية في موارد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية.

وأمّا الثاني فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا الوجه تطويل للمسافة بلا طائل، إذ أُستعين فيه بالكبرى الأُصولية، مع أنّ جملةً من الروايات التي يشار إليها تُوَجِّه الأمر إلى الصبيّ رأساً:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم: في الصبيّ متى يصلّي؟ قال: «إذا عقل الصلاة». قلت: متى يعقل الصلاة وتجب عليه؟ قال: «لِسِتِّ سنين»[٢].

ومثلها: رواية اسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أتى على الصبيّ ستّ سنين وجب عليه الصلاة، وإذا أطاق الصوم وجب عليه الصيام»[٣].

والوجوب هنا بمعنى الثبوت، فهو إنشاء متعلّق بالصبيّ مباشرةً.

وكأنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ ينظر إلى روايةٍ من قبيل معتبرة الحلبي: «فَمُروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين»[٤].

---

(١) التنقيح ٢: ١٥٣.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ١٨ ـ ١٩، الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: ١٩، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٥.

إلّا أنّنا لسنا بحاجةٍ إلى مثل هذه الرواية التي لا يتمّ الاستدلال بها إلّا بضمّ تلك الكبرى الأُصولية.

وثانياً : أنّ الروايات التي تأمر الوليّ بأن يأمر الصبيّ بالصلاة ـ مثلاً ـ إمّا أن يستظهر منها أنّ المقصود أمر الوليّ للصبيّ بالصلاة الحقيقية الصحيحة، أو يستظهر أنّ المقصود أمره للصبيّ بصورة الصلاة.

فعلىٰ الأوّل تكون هذه الروايات بنفسها دليلاً علىٰ مشروعية صلاة الصبيّ بمقدماتها، بلا حاجةٍ إلىٰ ضمّ تلك الكبرىٰ الأُصولية؛ لوضوح أنّ أمر الصبيّ بالصلاة الصحيحة فرع مشروعية الصلاة في حقّه.

وعلى الثاني لا يستفاد منها مطلوبية غسل الجنابة؛ لأنّ أداء صورة الصلاة لا يتوقّف على غسل الجنابة، فغايته استفادة محبوبية صدور صورة الصلاة من الصبيّ. وأمّا محبوبية الغسل فلا تستفاد.

ولا وجه لإلغاء خصوصية الصلاة، والتعدّي إلى الغسل وغيره من العبادات بدعوى الجزم بعدم الفرق، كما لعلّه ظاهر كلام السيّد الأُستاذ؛ وذلك لوجود الفرق بين الصلاة والغسل : من ناحية أنّ الصلاة المتقنة تحتاج إلى تمرينٍ طويل، بخلاف الغسل، ومن ناحية أنّ الصلاة يبتلىٰ بها الصبيّ في أول بلوغه، وكثيراً ما لا يبتلىٰ بالغسل كذلك.

وأمّا الوجه الثالث فقد يستشكل فيه : بأنّ المخصّص هو حديث رفع القلم، وظاهره قلم التسجيل الشرعي، وهو أعمّ من الإلزام.

ويمكن الجواب على ذلك : بأنّ الإطلاق وإن كان مقتضى الجمود على اللفظ ولكنّ ورود الحديث مورد الامتنان مع اختصاص الامتنان برفع الإلزام دون الاستحباب قرينة على التقييد.

هذا، مضافاً إلى إمكان المناقشة في حجّية روايات رفع القلم؛ لضعف سند

بعضها، كرواية أبي البختري الضعيفة به[١]، ورواية ابن ظبيان[٢] المشتملة على ضعفاء عديدين[٣]، واشتمال بعضها على مالا يلتزم به، كما في معتبرة عمّار الساباطيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرىٰ عليه القلم، والجارية مثل ذلك...الحديث»[٤].

والحديث مشتمل ـ منطوقاً ـ على ما لا يلتزم به، فإذا ادّعي عدم إمكان التفكيك في الحجّية بين مداليل عبارة الحديث سقط عن الاعتبار، وانحصر المخصّص في الإجماع والروايات الخاصّة، ولا يكون له إطلاق حينئذٍ لرفع غير الإلزام.

وقد تعرّض السيّد الأُستاذ[٥] ـ دام ظلّه ـ إلى هذا الوجه، واعترض عليه باعتراضين:

أحدهما: أنّ الأحكام بسائط، فإذا ارتفع الإلزام ارتفع الجامع، وليس مركّباً من مراتب يرتفع بعضها ويبقىٰ البعض.

أقول: إنّ هذا إنّما يُبطل التمسّك بأدلّة الأحكام الإلزامية، ولا ينحصر إثبات المقصود بذلك، بل يكفي التمسّك بأدلّة المستحبّات التي تتكفّل جعل

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٩٠، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٣) وهم: الحسن بن محمّد السكونيّ، والحضرميّ، وإبراهيم بن أبي معاوية، وأبوه، وابن ظبيان.

(٤) وسائل الشيعة ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٢.

(٥) التنقيح ٢: ١٥٢.

الاستحباب ابتداءً، كدليل الاستحباب النفسيّ لغسل الجنابة[١]، ولبعض غاياته[٢]، فبها تثبت مشروعية غسل الصبيّ، إذ المفروض أنّ المخصِّص لا يرفع عن الصبيّ سوى الإلزام.

والاعتراض الآخر: أنّ دليل التخصيص لا يرفع الإلزام؛ لأنّه ليس مجعولاً شرعياً، وإنّما هو منتزع من حكم العقل عند عدم الإذن في المخالفة، ولابدّ أن ينصبّ الرفع الشرعيّ على ما هو المجعول الشرعي، وهو أصل الطلب.

ويرد عليه بعد تسليم مبناه الأُصولي:

أوّلاً: أنّ الرفع وإن كان ينصبّ على الطلب ولكنّا ندّعي اختصاصه بتلك الحصّة من الطلب غير المقرونة بالترخيص؛ لأنّه وارد مورد الامتنان، ولا امتنان برفع الحصّة الأُخرى من الطلب المقرونة بالترخيص.

وثانياً: أنّ اللزوم وإن فرض عقلياً، لكنّه قابل للوضع والرفع شرعاً بتبع منشأ انتزاعه، كما هو الحال في كلّ آثار الأحكام الشرعية، كالسببية، والشرطية، ونحو ذلك، فإذا استظهرنا من دليل التخصيص أنّه رفع للإلزام كان مردّه إلى رفع منشأ انتزاعه، ورفع المنشأ برفع المجموع من الطلب وعدم الترخيص، لا رفع الجميع، فإنّ الإلزام منتزع من المجموع.

وقد تحصّل ممّا تقدم: أنّ الوجه الثالث تامّ، فعلى الأقلّ نتمسّك بأدلّة الأحكام الاستحبابية. ويؤيّد المدّعىٰ: ما قد يستشعر من نفس حديث رفع القلم من ثبوت المقتضي والملاك في نفسه، فتثبت المشروعيّة على مستوى الملاك، فتدبّر جيّداً.

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) راجع وسائل الشيعة ٢: ٢٢٧، الباب ٢٥ من أبواب الجنابة.

النجاسات

١٢

# عرق الجلّال

- الدليل على نجاسته والمناقشة فيه.

* * *

- الكلام في نجاسة ما لا يؤكل لحمه.
- الكلام في موارد الاستثناء عن قاعدة الطهارة.
- طهارة غسالة الحمّام.

الثاني عشر: عرق الإبل الجلّالة، بل مطلق الحيوان الجلّال على الأحوط[1].

---

**[الدليل على نجاسة عرق الجلّال والمناقشة فيه:]**

(١) توجد في المقام روايتان ـ باستثناء مرسلة الصدوق[1] التي لا تعويل عليها ـ يمكن دعوى الاستدلال بهما للنجاسة:

إحداهما: رواية حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلّالة، وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله»[2].

والأُخرى: رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تأكل اللحوم الجلّالة، وإن أصابك من عرقها شيء فاغسله»[3].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣٧، ذيل الحديث ٤١٩٩، وعنه في وسائل الشيعة ٢٤: ١٦٥، الباب ٢٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٣، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٣، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

والكلام يقع : تارةً في عرق الإبل الجلّالة بالخصوص ، وأُخرى في عرق غيره من الحيوانات الجلّالة ، فهنا فرعان :

أمّا الفرع الأوّل فالكلام في الروايتين : تارةً من حيث السند ، وأُخرى من حيث الدلالة .

أمّا سنداً فالرواية الأُولى معتبرة ، وأمّا الثانية فهي كذلك ، على خدشةٍ تنشأ من أنّها رواها الشيخ الطوسيّ بطريقه إلى الكليني ، على نحوٍ تنتهي بهشام بن سالم[١] ، وكذلك رواها في الوسائل عن الكافي مباشرةً ، غير أنّ الموجود في المطبوع من الكافي انتهاؤها إلى هشام بن سالم ، عن أبي حمزة[٢] . فإن عيّن بالانصراف والشهرة في أبي حمزة الثماليّ الثقة فهو ، وإن أُبدي احتمال انطباقه على أبي حمزة سالم البطائنيّ ـ الذي لم يثبت توثيقه ـ حصل نحو تهافتٍ في السند .

وحلّه : أنّ النُسخ التي ثبّـتت أبا حمزة في السند لا معوّل عليها إلّا من باب الاطمئنان ؛ لعدم وجود طريقٍ شخصيٍّ معتبرٍ إلى كلّ نسخة ، بينما يوجد للشيخ طريق معتبر إلى الكلينيّ ، وقد روى عنه بإسقاط أبي حمزة ، فيزول الاطمئنان عن تلك النسخ ، ويكون التعارض من تعارض الحجّة واللاحجّة[٣] .

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٢٦٣ ، الحديث ٧٦٨ .

(٢) الكافي ٦ : ٢٥٠ ، الحديث ١ .

(٣) توجد بيانات أُخرى :

منها : أنّ نقل صاحب وسائل الشيعة عن الكافي بدون أبي حمزة يعارض نسخ الكافي الموجودة ، فنرجّح ما في وسائل الشيعة ؛ لأنّ له طريقاً صحيحاً الى الكليني ، كما صرّح به في خاتمة وسائل الشيعة ، وفي إجازاته .

←

وأمّا دلالةً فقد يستدلّ بالروايتين على النجاسة لظهور الأمر بالغسل في الإرشاد إليها. وكبرى هذا الظهور مسلّمة، ولكن قد يناقش فيه في خصوص المقام بدعوى إمكان حمل الأمر بالغسل على كونه بلحاظ المانعية؛ لأنّ عرق الجلّال من تبعات ما لا يؤكل لحمه، فلا تجوز الصلاة فيه، وهذا الحمل وإن كان خلاف ظاهر الأمر بالغسل في نفسه ولكن قد يدّعىٰ وجود قرينتين عليه توجبان

---

← ومنها: أنّ نقل صاحب وسائل الشيعة بدون أبي حمزة عن الكافي يكشف ـ على الأقلّ ـ عن تعارض نسخ الكافي، فتسقط، فنأخذ بنقل التهذيب عن الكليني.

ومنها: أنّ تتبّع الكتب التي نقلت عن الكافي قبل قرون يثبت عدم وجود أبي حمزة في الكافي، فيبرهن على حدوث التحريف بعد ذلك، فمثلاً في الروضة البهيّة ـ ٧: ٢٩٠ ـ ينقل الرواية بدون أبي حمزة عن الكافي، بقرينة ذكره لعبارة: «وهي التي تأكل العذرة» الموجودة في الكافي فقط. وفي شرح إرشاد الأذهان ـ للمحقّق الأردبيلي، في كتاب الأطعمة والأشربة (١١: ٢٥٠) ـ كذلك، وفي جامع الرواة (٢: ٣١٥ ـ ٣١٦) لم ينقل أنّ هشام بن سالم روى عن أبي حمزة. وفي الحبل المتين (١٠٣) بدون أبي حمزة أيضاً. وذكر في الهامش: أنّ في الكافي بدل «الجلّالة» «الجلّالات»، فلو كان اختلاف في نسخةالكافي لبيّنه.

ومنها: أنّه لو فرض تعارض نسخ الكافي مع ما ينقله في تهذيب الأحكام عن الكلينيّ فيتساقطان، فنرجع إلى ما نقله الشيخ باسناده عن أحمد بن محمّد، في تهذيب الأحكام (٩: ٤٥، الحديث ١٨٨)، وليس فيه أبو حمزة.

ومنها: أن نفترض أنّ الرواية واردة في الكافي في موردين: أحدهما فيه أبو حمزة، والآخر ليس فيه، فنأخذ به، والذي يشهد على هذه الفرضية هو المحدّث الكاشانيّ في الوافي (راجع الوافي ٤: ١٩٩ ـ ٢٠٠، الحديث ٤١٠٣ و ٤١٠٤ و ١١: ٧٩، الحديث ١٨٩٧٨)، حيث نقل الرواية عن الكافي وتهذيب الأحكام بدون أبي حمزة، ثمّ نقلها عن الكافي مع أبي حمزة، ولكنّي لم أعثر على روايةٍ ليس فيها أبو حمزة في الكافي.

ـ على الأقلّ ـ الإجمال وعدم الظهور في النجاسة.

إحداهما: تفريع الأمر بالغسل على الحكم بحرمة الجلّال.

والأُخرى: أنّ الأمر بالغسل لو كان منصبّاً على الشيء الذي أصابه العرق لقيل: إنّه يكشف عن النجاسة، ولا يلائم المانعية لإطلاقه؛ حتى لحالة جفاف العرق وزواله، ولكنّه قد انصبَّ في الروايتين على نفس العرق، فالمأمور بغسله هو العرق، فلا إطلاق فيه لفرض زواله لكي يجعل هذا الإطلاق شاهداً على أنّه بلحاظ النجاسة لا المانعية.

وكلتا القرينتين غير مانعتين عن الاستدلال.

أمّا الأُولىٰ فلعدم وجود ما يدلّ على التفريع أصلاً، وإنّما هناك ترتّب في الذكر، وهو بمجرّده لا يكون قرينةً على التفريع، وكون الأمر بالغسل ناظراً إلى مانعية ما لا يؤكل لحمه، خصوصاً أنّ الرواية ليس فيها ذكر للصلاة، أو افتراض للتهيّؤ لها، والعرق الذي يصيب الإنسان من الإبل الجلّال يجفّ عادةً في مدّةٍ قصيرة، وكبرى مانعية ما لا يؤكل لحمه ليست أمراً مركوزاً وقتئذٍ في أذهان المتشرّعة ارتكازاً يساعد على انصراف الذهن إليها من الأمر بالغسل.

وأمّا الثانية فلأنّ دلالة الأمر بالغسل على النجاسة ـ لا مجرّد المانعية ـ ليست نكتتها منحصرةً بالإطلاق المذكور ليقال بعدم تأتّي هذه النكتة في المقام، بل يمكن أن يكون بنكتة ظهور نفس مادة الغسل في قذارة المغسول، أو بنكتة ظهور الأمر في تعيّن الغسل، مع أنّ النظر لو كان إلى المانعية لَما انحصر دفع المحذور بذلك، كما هو واضح.

وعليه فالمصير إلى دلالة الروايتين على النجاسة ليس ببعيد.

وأمّا الفرع الثاني فمدرك النجاسة فيه الروايتان السابقتان أيضاً. أمّا الأُولىٰ فبما تقدم، مع ضمّ دعوى: أنّ الإبل أُخذ بنحو المثالية، وأنّ مناسبات الحكم

والموضوع المركوزة تلغي خصوصيّته. وأمّا الثانية فبلحاظ إطلاقها.

وقد يناقش في هذا الاطلاق:

تارةً بالحمل على خصوص الإبل الجلّالة ـ بناءً على اختصاص الرواية الأُولى بها ـ من باب حمل المطلق على المقيّد.

وأُخرى بإبداء احتمال أنّ اللّام في قوله: «اللحوم الجلّالة» للعهد، وقد أُشير به إلى الإبل الجلّالة.

وثالثةً بأنّ مرجع الضمير في قوله: «وإن أصابك من عرقها شيء» غير مصرَّح به في الرواية، إذ لا يناسب إرجاعه إلى اللحوم الجلّالة؛ لأنّ العرق شأن الحيوان، لا اللحم، ومع عدم التصريح بالمرجع يكون مجملاً، فيقتصر فيه على المتيقّن.

ورابعةً بأنّ الإجماع على الطهارة في غير الإبل يمنع عن الأخذ بالإطلاق، بل لابدّ من التقييد، أو الحمل على التنزّه.

أمّا الأوّل فيرد عليه: أنّ المقام ليس من موارد حمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي.

وأمّا الثاني ففيه: أنّ العهديّة تحتاج إلى قرينة، ولا يجدي مجرّد الاحتمال.

وأمّا الثالث ففيه: أنّ المرجع هو نفس اللحوم الجلّالة، إذ المراد باللحوم هنا الحيوانات بقرينة توصيفها بالجلّالة، مع أنّ الجَلل شأن الحيوان، لا اللحم. ولو سلّم عدم تعيّن ذلك للمرجعية فإنّ ذلك لا يوجب الإجمال، بل يقدّر ما يناسب العنوان المصرّح به من حيث الإطلاق.

وأمّا الرابع فهو العمدة في المقام، وإن كان لا ينبغي رفع اليد عن الاحتياط؛ لاحتمال كونه مدركيّاً ومستنداً إلى بعض ما تقدم.

مسألة (١) : الأحوط الاجتناب عن الثـعلب، والأرنب، والوزغ، والعقرب، والفأر، بل مطلق المسوخات، وإن كان الأقوى طهارة الجميع[١].

---

**[الكلام في نجاسة ما لا يؤكل لحمه :]**

(١) الحيوان : إمّا إنسان، أو غيره، وهذا الغير : إمّا مأكول اللحم، أو غيره، وغير مأكول اللحم : إمّا من المسوخ، أو السباع، أو غيرهما.

ولا شبهة في طهارة الإنسان، على كلامٍ تقدّم[١] في الكافر منه. كما لا شكّ في طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوان.

وإنّما الكلام في الحيوان الذي لا يؤكل لحمه : إمّا مطلقاً، أو بلحاظ أقسامٍ خاصّةٍ منه، كالسباع والمسوخ.

وتحقيق ذلك بالكلام :

أوّلاً : عن وجود عمومٍ يدلّ على نجاسة ما لا يؤكل لحمه، بحيث يكون هو المرجع في كلّ موردٍ لم يدلّ دليل خاصّ على الطهارة.

وبعد افتراض عدم وجود عمومٍ من هذا القبيل يقع الكلام :

ثانياً : في افتراض عموم كذلك في المسوخ.

وثالثاً : في البحث عن وجود العموم المذكور في السباع.

ورابعاً : نفتّش عن أدلّةٍ خاصّةٍ على النجاسة في حيواناتٍ خاصّة، كالثعلب، والأرنب، والعقرب، ونحوها.

فهنا حسب هذه المنهجة أربعة مقامات.

---

(١) راجع الجزء الثالث : ٣٠٣ وما بعدها من الصفحات.

المقام الأوّل: ويمكن أن يستدلّ فيه على نجاسة كلّ ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات بمفهوم بعض الروايات الواردة في ما يؤكل لحمه، كمعتبرة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تتوضّأ ممّا شرب منه ما يؤكل لحمه»(١).

ومعتبرة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عمّا تشرب منه الحمامة، فقال: «كلُّ ما أُكِلَ لحمه فتوضّأ من سؤره واشرب... الحديث»(٢).

وتقريب الاستدلال: أنّها تدلّ بالمفهوم على النهي عن سؤر ما لا يؤكل لحمه، وهو ظاهر عرفاً في الإرشاد إلى النجاسة.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ ظهوره في ذلك مردّه إلى انسباق ذهن العرف إلى كون الأمر بالغسل بنكتة النجاسة، فإنّ هذا الانسباق هو منشأ ظهور النهي في الإرشاد إلى النجاسة، وهذا الانسباق إنّما يتمّ في موردٍ لا يوجد فيه احتمال عرفيّ لنكتةٍ أُخرى للنهي غير النجاسة، وهذا الاحتمال العرفيّ موجود في المقام بلحاظ أنّ السؤر ما يتقبّل العرف إمكان اكتسابه منقصةً أو شأناً بلحاظ صاحب السؤر، فاحتمال كون سؤر ما لا يؤكل لحمه بعنوانه مانعاً عن الوضوء والشرب من الماء أمر عرفيّ في أذهان المتشرّعة.

ويدلّ على ذلك: تتبّع أخبار السؤر، وملاحظة ما ورد من السؤال عن سؤر ما يؤكل لحمه، مع أنّ طهارة ما يؤكل لحمه من الحيوانات واضحة، وليست مورداً للسؤال(٣). ورواية عمّار المتقدّمة نفسها ورد فيها السؤال عن سؤر الحمامة، مع وضوح طهارتها متشرّعياً، وكلّ ذلك ينفي انحصار الجهة في الذهن المتشرّعيّ

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٥ من أبواب الأسآر.

والعرفيّ العامّ بالنجاسة.

وثانياً: أنّ من الواضح طهارة عدد كبيرٍ من الحيوانات التي لا يؤكل لحمها، حتّىٰ أنّ الإمام عليه السلام في بعض الروايات يقرّب طهارة السنّور بأنّها سبع[1]، والسائل في بعض الروايات يستشكل في نجاسة الكلب بقوله: «أليس هو سبع؟»[2]، ممّا يكشف عن ارتكازية طهارة السباع. وهذا الوضوح المرتكز يشكّل قرينةً متّصلةً على صرف العبارة المذكورة عن النجاسة، على تقدير ظهورها في نفسها في ذلك.

وثالثاً: لو سلّم عدم الوضوح المرتكز فلا أقلّ من استلزام الحمل على النجاسة لتقييد الأكثر في طرف المفهوم.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا مفهوم للعبارة المذكورة بنحوٍ ينتج سالبةً كلّية. أمّا معتبرة عبد الله بن سنان فلوضوح عدم الشرطية. وأمّا معتبرة عمّار فقد تُستشمّ الشرطية من التفريع بالفاء، ولكنّ ذلك لا يكفي لظهور الجملة في الشرطية بنحوٍ ينتج المفهوم، خصوصاً أنّ الشرط فيها نفس موضوع الحكم، وفي مثل ذلك لا مفهوم.

المقام الثاني: في المسوخ، وقد يستدلّ على نجاستها برواية أبي سهل القرشي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن لحم الكلب، فقال: «هو مسخ». قلت: هو حرام؟ قال: «هو نجس»، أُعيدها ثلاث مرّاتٍ كلّ ذلك يقول: «هو نجس»[3].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ السؤال عن الكلب لم يصرّح بالحيثية المنظورة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٤: ١٠٥، الباب ٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤.

فيه، فهي: إمّا حيثية تكوينية، أو حيثية الحرمة، أو حيثية النجاسة.

والأوّل خلاف الظهور المقاميّ للسؤال من الإمام عليه السلام.

والثاني ينصرف عنه الذهن؛ لعدم كون الكلب في معرض الأكل من لحمه عرفاً، فإنّ لحمه لا يتعاطىٰ عرفاً في سائر المجتمعات، والسؤال العرفيّ ينبغي أن يحمل على جهةٍ عرفية، فيتعيّن الثالث بحسب الانسباق العرفي، ومعه يكون الجواب بأنّه مسخ، كأنّه إعطاء للحكم بالنجاسة ببيان ضابطٍ كلّيٍّ وهو المسخ، فيدلّ على نجاسة كلّ مسخ.

ويرد عليه: أنّ لفظ السؤال بنفسه قرينة على تعيّن الثاني؛ لأنّه يسأل عن لحم الكلب، لا عن الكلب نفسه، والسؤال عن اللحم ظاهر في النظر إلى حيثية الحرمة، ويؤيّده قول السائل بعد ذلك: «هو حرام»[١].

المقام الثالث: في السباع، وما يمكن أن يدّعىٰ الاستدلال به على نجاستها: رواية يونس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته هل يحلّ أن يمسّ الثعلب والأرنب، أو شيئاً من السباع حيّاً أو ميّتاً؟ قال: «لا يضرّه، ولكن يغسل يده»[٢].

وذلك لدلالة الأمر بالغسل على النجاسة.

وقوله: «لا يضرّه» وإن كان يشمل بإطلاقه نفي النجاسة ولكنّ الأمر بالغسل يكون مقيّداً له.

والجواب بلزوم حمل الأمر بالغسل على التنزّه بقرينة ما دلّ على طهارة السباع، وهو عدّة طوائف:

منها: ما دلّ على طهارة السباع وجواز سؤرها صريحاً، كمعتبرة معاوية بن

---

(١) مضافاً إلى ضعف سند الرواية بسهل بن زياد، وأبي سهل القرشي.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

شريح[١].

ومنها : ما دلّ على ذلك بلسان الحكم بطهارة السنّور وجواز سؤره، وتبرير ذلك بأنّه سبع، كرواية محمّد بن مسلم[٢]، ورواية أبي الصباح[٣].

ومنها : الروايات الواردة في جواز استعمال جلود ما لا يؤكل لحمه، والاستفادة منها في غير حالة الصلاة[٤]، فإنّ سكوتها عن التنبيه على النجاسة ـ مع أنّ السباع هي أوضح أفراد ما لا يؤكل لحمه، وأكثرها دخولاً في محلّ الابتلاء بجلودها ـ إن لم يدلَّ بالإطلاق المقاميّ على الطهارة فلا أقلّ من التأييد.

المقام الرابع : في الموارد الخاصّة، وفيه جهات :

الجهة الأُولى : في الثعلب والأرنب، وما قد يستدلّ به على نجاستهما : مرسلة يونس المتقدّمة، وقد عرفت تعيّن حملها على التنزّه بلحاظ ما دلّ على طهارة السباع.

ودعوى : إمكان التبعيض في الأمر بالغسل، فيرفع اليد عن لزومه بالنسبة إلى سائر السباع، ويلتزم بلزومه بالنسبة إلى الثعلب والأرنب خاصّة ؛ لعدم الدليل الخاصّ فيها على الترخيص.

مدفوعة : بأنّ هذا التبعيض مبنيّ على مسلك المحقّق النائينيّ ﴿﴾[٥] في دلالة الأمر على الوجوب، وأنّها بحكم العقل، وهو غير تامٍّ في نفسه، كما حقّقناه في موضعه[٦]، وغير منطبقٍ على محلّ الكلام ؛ لأنّه إنّما ينطبق على الأوامر المولوية،

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٤ : ٣٥٣، الباب ٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٣، ٤.

(٥) فوائد الأُصول ١ : ١٣٤، ١٣٦.

(٦) بحوث في علم الأُصول ٢ : ١٨ ـ ١٩.

لا الأوامر الإرشادية التي مفادها اعتبار وضعيّ كالنجاسة، فإنّ مرتبة اللزوم من الحكم الوضعيّ مدلول للدليل اللفظي.

هذا كلّه، مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً، وإمكان استظهار طهارة الثعلب ممّا ورد في جواز لبس جلده بالخصوص في غير حال الصلاة بإطلاقه المقاميّ.

ويمكن أن يستدلّ لنجاسة الثعلب بما ورد في أبواب لباس المصلّي، من النهي عن الصلاة في جلده، وفي الثوب الذي يليه، فإنّ النهي عن هذا الثوب ليس بلحاظ المانعية، بل بلحاظ النجاسة، كمعتبرة أبي عليّ بن راشد ـ في حديثٍ ـ قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الثعالب يصلّىٰ فيها؟ قال: «لا، ولكن تلبس بعد الصلاة». قلت: أُصلّي في الثوب الذي يليه؟ قال: «لا»[1].

ومعتبرة عليّ بن مهزيار، عن رجلٍ سأل الرضا عليه السلام عن الصلاة في جلود الثعالب؟ فنهى عن الصلاة فيها وفي الثوب الذي يليه، فلم أدرِ أيّ الثوبين: الذي يلصق بالوبر، أو الذي يلصق بالجلد؟ فوقّع عليه السلام بخطّه: «الثوب الذي يلصق بالجلد». قال: وذكر أبو الحسن ـ يعني عليّ بن مهزيار ـ أنّه سأله عن هذه المسألة؟ فقال: «لا تصلِّ في الذي فوقه، ولا في الذي تحته»[2].

والظاهر عدم تماميّة الدلالة في ذلك على النجاسة، إذ لو كان النظر إلى النجاسة لكان الأنسب التنبيه أيضاً على سراية النجاسة إلى البدن، حيث يتعرّض مع طول الزمان إلى الملاقاة مع جلود الثعالب الملبوسة، فلم تعرف مزية للثوب الذي يليه على البدن من ناحية هذا المحذور، خصوصاً مع رطوبة اليد بين حينٍ وآخر، ووقوعها على الملابس عادة.

وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى ما يكتسبه الثوب الذي يليه من أجزاء

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٥٦، الباب ٧ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٧، الحديث ٨.

ما لا يؤكل لحمه، خصوصاً إذا كان ممّا يليه من جانب الوبر، فإنّه سنخ محذورٍ غير متّجهٍ في اليد ونحوها. وهذا إن لم يصلح قرينةً على صرفه عن النجاسة فلا أقلّ من اقتضائه للإجمال.

ومما يمكن أن يستدلّ به أيضاً على نجاسة الثعلب وأمثاله من السباع ـ التي ترد الحياض الواقعة بين مكّة والمدينة عادةً ـ الروايات الواردة في تحديد الكرّ، كمعتبرة صفوان بن مهران الجمّال، قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الحياض التي ما بين مكّة إلى المدينة تردها السباع، وتلغ فيها الكلاب، وتشرب منها الحمير، ويغتسل فيها الجنب، ويتوضّأ منها؟ قال: «وكم قدر الماء؟» قال: إلى نصف الساق وإلى الركبة، فقال: «توضّأ منه»[١]. ومثلها غيرها[٢].

وتقريب الاستدلال: إمّا بلحاظ ظهور كلام السائل في ارتكاز نجاسة السباع في ذهنه، وظهور سكوت الإمام عليه‌السلام عن ذلك في إمضاء هذا الارتكاز.

وإمّا بلحاظ ظهور كلام الإمام في التفصيل بين القليل والكثير، الذي يعني الحكم بانفعال الماء بذلك إذا كان قليلاً.

وكلا اللحاظين قابل للمنع.

أمّا الأوّل فلعدم ظهور كلام السائل في أنّ المحذور من السباع نجاستها الذاتية، بل قد يكون المحذور تلوّث فمها بالدم والميتة، أو معرضيّته لذلك، وممّا يشهد به: عطف الحمير على السباع، مع أنّه لا يحتمل فيها النجاسة الذاتية عادة.

وأمّا الثاني فلأنّ كلام الإمام عليه‌السلام يدلّ على التفصيل بين حالتي القلّة والكثرة في الانفعال وعدمه، ولكنّه ليس في مقام البيان من ناحية موجبات

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢. وفي هامشه منه رحمه‌الله: «والمدينة» بدل «إلى المدينة».

(٢) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ١٠.

الانفعال حتى يتمسّك بإطلاق ما يستفاد منه من الانفعال في القليل لإثبات النجاسة الذاتية للسبع.

الجهة الثانية: في الفأرة، ويمكن أن يستدلّ على نجاستها بعدّة روايات:

منها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء فتمشي على الثياب، أيصلّىٰ فيها؟ قال: «اغسل ما رأيت من أثرها، وما لم تَرَهُ انضحه بالماء»(١).

والرواية تامّة سنداً. وأمّا من حيث الدلالة فالأمر بالغسل فيها يدلّ على النجاسة بتقريباتٍ تقدّمت.

والأثر المذكور فيها قد يكون بمعنى الأثر العينيّ، كالشعر والوسخ، فيكون الأمر بالنضح مع عدم الأثر دالّاً على النجاسة أيضاً.

وقد يكون بمعنىً يشمل الرطوبة، فيكون الأمر بالنضح في فرض عدم الأثر محمولاً على التنزّه؛ لعدم سراية النجاسة بدون رطوبة، بل قد يجعل ذلك حينئذٍ موهناً لظهور الأمر بالغسل في الحكم اللزوميّ.

ومنها: روايات الأمر بنزح شيءٍ لدى وقوعها في البئر، كمعتبرة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة والوزغة تقع في البئر؟ قال: «ينزح منها ثلاث دلاء»(٢).

غير أنّ الاستدلال بها يتوقّف أوّلاً: على عدم البناء على اعتصام ماء البئر، وإلّا لتعيّن حمل الأمر بالنزح على التنزّه، ومعه لا تبقى فيه دلالة على نجاسة الحيوان الساقط.

وثانياً: على أن يكون نظر السائل في سؤاله إلى استعلام حال الحيوان

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٠، الباب ٣٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٧، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

الساقط من حيث طهارته ونجاسته، وأمّا إذا كان النظر إلى استعلام حال ماء البئر من حيث إنّه ينفعل أوْ لا ينفعل بعد الفراغ عن كون الساقط منجّساً لغير المعتصم، فلا يمكن التمسّك بالرواية حينئذٍ لإثبات نجاسة الفأرة؛ لأنّ الإمام عليه السلام يكون في مقام البيان من ناحية انفعال ماء البئر بعد الفراغ عن كون الساقط منجّساً، ولو من ناحية أنّه يكون ميتة؛ لغلبة موت الفأرة في البئر إذا وقعت فيه.

وليس الكلام مسوقاً لحكم الفأرة ليتمسّك بالإطلاق من هذه الناحية لفرض عدم موتها. ولا نسلّم كلا الأمرين، فالاستدلال غير تامّ.

ومنها: رواية هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الفأرة والعقرب، وأشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيّاً، هل يشرب من ذلك الماء ويتوضّأ منه؟ قال: «يسكب منه ثلاث مرّات، وقليله وكثيره بمنزلةٍ واحدة...» الحديث[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ ظاهر الرواية إناطة جواز الوضوء والشرب بسكب شيءٍ من الماء، ولا موجب لذلك إلّا انفعاله بتلك الأشياء، الكاشف عن نجاستها، ويكون السكب نحواً من التطهير، كالنزح من البئر على القول به.

ويرد عليه: أنّ السكب ليس إلّا تقليلاً من الماء، وتقليل النجس ليس صالحاً لمطهّريته بحسب الارتكاز العرفيّ، فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً على أنّ النظر إلى حزازةٍ نفسية، لا إلى الانفعال والنجاسة.

ولا يقاس بالنزح؛ لأنّه يوجب تجديد الماء باعتبار ما للبئر من مادة.

وممّا يؤيّد الحمل على الحزازة النفسية: التصريح بتعميم الحكم للقليل والكثير، مع وضوح أنّ الكثير لا يتنجّس، فلو حمل على النظر إلى النجاسة لزم

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٨٨، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

حمل الكثير على الكثير النسبيّ مع فرض عدم كرّيّته[١].

ومنها: حديث المناهي غير المعتبر سنداً[٢]، وقد ورد فيه: «أنّ النبيّ ﷺ نهى عن أكل سؤر الفأر»[٣].

وفيه: أنّ النهي عن الأكل إنّما يكون ظاهراً في النجاسة إذا لم يوجد احتمال عرفيّ لمنشأٍ آخر على نحوٍ يؤدّي إلى انسباق فهم النجاسة عرفاً. والمنشأ الآخر محتمل عرفاً في المقام، وهو حزازة السؤر في نفسه، على ما تقدم نظيره مراراً.

ومنها: معتبرة عليّ بن جعفر[٤]، عن أخيه موسى عليه‌السلام قال: سألته عن الفأرة والكلب إذا أكلا من الجبن[٥] وشبهه أيحلّ أكله؟ قال: «يطرح منه ما أكل،

---

(١) ويمكن إضافة المناقشة السندية إلى الدلالية، فإنّها ضعيفة بيزيد بن اسحاق، إذ لم يثبت توثيقه. وسيشير السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ إلى ضعفها في الصفحة ٦٠ من هذا الجزء.

(٢) لأنّ في سنده مَنْ لم يوثّق، مثل حمزة بن محمّد، وعبد العزيز بن محمّد، وشعيب بن واقد.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

(٤) قد يقال بضعفها؛ لأنّ في سندها عبد الله بن الحسن، وهو غير مذكورٍ في الرجال، ولكن يمكن تصحيحها باعتبار أنّ صاحب وسائل الشيعة ذكر بأنّ هذه الرواية في كتاب عليّ بن جعفر، وقد شهد بأنّ الكتب التي ينقل عنها في وسائل الشيعة وصلت له عن طريق الشيخ الطوسي رحمه‌الله، وطريقه إلى الشيخ صحيح، كما أنّ طريق الشيخ إلى كتاب عليّ بن جعفر صحيح، كما ذكره في فهرسته. راجع الفهرست: ١٥١، باب علي، الرقم ٣٧٧.

(٥) وما أثبته السيّد الشهيد إنّما هو من النسخة التي حقّقها المرحوم ميرزا عبد الرحيم الربّاني (١٦: ٣٧٧)، والذي ورد في طبعة مؤسسة آل البيت نقلاً عن مصدر الرواية (قرب الإسناد) هو: إذا أكلا من الخبز وشبهه.

ويحلّ الباقي »[١]. قال : وسألته عن فأرةٍ أو كلبٍ شربا من زيتٍ أو سمن ، قال : « إن كان جرّةً أو نحوها فلا تأكله ، ولكن ينتفع به لسراجٍ أو نحوه . وإن كان أكثر من ذلك فلا بأس بأكله ، إلّا أن يكون صاحبه موسراً يحتمل أن يهريقه فلا ينتفع به في شيء »[٢].

والاستدلال : إمّا بالفقرة الواردة في صدر الرواية : « يطرح منه ما أكل ويحلّ الباقي » ؛ لدلالته على حرمة ما باشره الحيوان المذكور .

وإمّا بالفقرة المتأخّرة : « فلا ينتفع به في شيء » ؛ لأنّ سلب الانتفاع والأمر بالإراقة وما بهذا المضمون لسان من ألسِنَة الحكم بالنجاسة عرفاً .

أمّا الفقرة الأُولى فلا دلالة فيها ؛ لأنّ مجرّد النهي عن الأكل لعلّه بلحاظ نكتة السؤر ، وهي نكتة عرفيّة كما تقدم .

وأمّا الفقرة الأخيرة فهي وإن كانت أوضح ؛ لبعد تنزيلها على نكتة السؤر ؛ لأنّ لسانها سلب الانتفاع ، لا مجرّد عدم الأكل ولكنّ التفصيل بين الفقير والغني ـ مع ارتكاز أنّ فقر المالك وغناه لا دخل له في الطهارة والنجاسة ـ يصلح أن يكون قرينةً على صرف الدليل عن النجاسة إلى ضربٍ من التنزّه .

هذا في الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على النجاسة مع تحقيق حالها .

وهناك روايات يمكن أن يستدلّ بها على طهارة الفأرة في مقابل ذلك :

منها : معتبرة سعيد الأعرج ، قال : سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الفأرة والكلب يقع في السمن والزيت ثمّ يخرج منه حيّاً ؟ قال : « لا بأس بأكله »[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٨ ، الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٨ ، الباب ٤٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة ، الحديث ٣ .

(٣) المصدر السابق : الحديث ١ .

وتقريب دلالتها: أنّها تدلّ على جواز الأكل من السمن الملاقي للفأرة، المساوق لطهارته، وبضمّ ارتكاز سراية النجاسة بالملاقاة من عين النجس يكون البيان المذكور ظاهراً عرفاً في نفي نجاسة الفأرة.

وببيان آخر: أنّه بعد دلالة الرواية على طهارة السمن نضمّ إليه الدليل الخارجيّ على سراية النجاسة من عين النجس بالملاقاة، فيثبت طهارة الفأرة.

وليس هذا من التمسّك بدليل السراية لإثبات التخصّص عند الدوران بينه وبين التخصيص؛ لأنّ التخصيص والتفرقة بين نجسٍ ونجسٍ آخر في السراية غير محتملٍ فقهياً.

نعم، هنا إشكال في الرواية ينشأ من عطف الكلب على الفأرة مع الدليل القطعيّ على نجاسته، وهو يوجب وهناً في الرواية: إمّا للتشكيك في جريان أصالة الجدّ بلحاظ جزءٍ من الكلام بعد سقوطها بلحاظ جزءٍ آخر؛ لاختلال الكشف النوعيّ الذي هو ملاك حجّيتها عقلائياً، بالاطّلاع على تواجد حالة التقية في شخص ذلك الكلام.

وإمّا لكون الرواية مخالفةً للسنّة القطعية بلحاظ جزءٍ من مفادها، وبعد عدم إمكان التفكيك عرفاً في التعبّد بالصدور بين كلمةٍ وكلمةٍ تسقط الرواية بتمامها عن الحجّية.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ عطف الكلب ورد في طريق الكليني، ولم يرد في المتن الذي رواه الشيخ، فيتعيّن هذا بعد سقوط المتن المشتمل على الكلب عن الحجّية في نفسه.

ومنها: ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام - في حديث -: وسألته عن فأرةٍ وقعت في حبّ دهنٍ وأُخرجت قبل أن تموت أيبيعه من مسلم؟

قال: «نعم، ويدهن منه»(١).

فإنّ مفاده اللفظيّ، أو إطلاقه المقاميّ يقتضي الطهارة، وهي ضعيفة السند(٢).

ومنها: رواية أبي البختريّ الضعيفة به، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه: أنّ علياً عليه السلام قال: «لا بأس بسؤر الفأر أن تشرب منه وتتوضّأ»(٣).

ورواية إسحاق بن عمّار المعتبرة(٤)، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: «لا بأس بسؤر الفأرة ـ إذا شَرِبَتْ من الإناء ـ أن تشرب منه وتتوضّأ منه»(٥).

ودلالتها على طهارة الفأرة: إمّا بضمّ ارتكاز انفعال الماء القليل بملاقاة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٩، الباب ٩ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ١.

(٢) لأنّها وردت في قرب الإسناد، كما نقلها عنه في وسائل الشيعة ١: ٢٣٩، ذيل الحديث ١. والسند ضعيف بعبد الله بن الحسن. ووردت في تهذيب الأحكام (١: ٤١٩، الحديث ١٣٢٦)، بإسناد الشيخ إلى العمركي، وطريقه إليه غير معروف؛ لأنّه لم يذكره لا في مشيخته ولا في الفهرست. ووردت في الاستبصار (١: ٢٤، الحديث ٦١، وانظر ٢٣، الحديث ٥٨ أيضاً) بإسناد الشيخ إلى عليّ بن جعفر، وطريقه إليه في المشيخة ضعيف بأحمد بن محمّد بن يحيىٰ.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٤١، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٨.

(٤) رواها الصدوق (١: ٢٠، الحديث ٢٨) بإسنادٍ ضعيفٍ بعليّ بن إسماعيل، عن إسحاق. ورواها الشيخ في تهذيب الأحكام (١: ٤١٩، الحديث ١٣٢٣)، عن إسحاق، ولا طريق له إليه في المشيخة، إلّا أنّه ذكر فيها: أنّه اقتصر على بعض الطرق، وأحال الباقي على الفهرست. وله فيه طريق صحيح إلى اسحاق، فنصحّح الرواية على أساسه.

(٥) وسائل الشيعة ١: ٢٣٩، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

النجاسة، المنتج لظهور الكلام في طهارة الفأرة. أو ضمّ أدلّة انفعال الماء القليل من خارجٍ بعد العلم بعدم الفرق بين نجسٍ ونجس، فيتعيّن أن يكون جواز استعمال الماء لطهارة الفأرة.

وقد يستشهد للطهارة أيضاً ببعض ما تقدّم الاستدلال به على النجاسة أيضاً، كما في رواية عليّ بن جعفر، ورواية الغنوي، فلاحظ.

الجهة الثالثة: في العقرب، وما يمكن أن يستدلّ به على النجاسة ـ إضافةً إلى رواية الغنوي المتقدّمة، التي توهّم الاستدلال بها على نجاسة الفأرة ـ روايتان، هما:

رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الخنفساء تقع في الماء أيتوضّأ به؟ قال: «نعم، لا بأس به». قلت: فالعقرب؟ قال: «أرِقْهُ»[1].

ورواية سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جرّةٍ وجد فيه خنفساء قد ماتت؟ قال: «ألقِها وتوضّأ منه، وإن كان عقرباً فأرق الماء وتوضّأ من ماء غيره»[2].

أمّا رواية الغنوي فقد تقدّم حالها، وأمّا الروايتان فهما تامّتان سنداً، وإن وقع في السند عثمان بن عيسى؛ لوثاقته باعتبار نقل بعض الثلاثة عنه[3]،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٣) فقد روى عنه صفوان، كما في وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤٨، الباب ٨ من أبواب الإيلاء، الحديث ٤. والطريق إليه صحيح، مضافاً إلى إمكان توثيق عثمان بن عيسى بوجهين آخرين:

الأوّل: تصريح الشيخ في عدّة الأُصول (١: ١٥٠) بعمل الطائفة برواياته باعتبار

←

ولكنّ الأمر بالإراقة فيهما لا ينسبق منه النجاسة عرفاً ما دام احتمال الحزازة بلحاظٍ آخر عرفياً على أساس سَمِّية العقرب، وإمكان إفسادها للماء من هذه الناحية.

وقد يستدلّ في مقابل ذلك على الطهارة برواية الغنويّ المتقدّمة الساقطة سنداً، وبرواية ابن مسكان، قال: قال أبو عبد الله عليه‌السلام: «كلّ شيءٍ يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس»[1].

والاستدلال بها: أمّا بناءً على انفعال البئر بملاقاة مطلق النجس فواضح، وأمّا بناءً على عدم انفعاله فقد يقال أيضاً: إنّ المستظهر من الدليل نفي البأس بملاك عدم نجاسة الساقط، سواء كان البأس المنفي لزومياً أو تنزيهياً، فيدلّ على أنّ العقرب ليست نجسةً ذاتاً، وإلّا فلا تأثير لعدم كونها ذات نفسٍ سائلةٍ في طهارتها.

ويشكل سند هذه الرواية برواية الحسين بن سعيد لها، عن ابن سنان، الممكن أو المتعيّن انطباقه بلحاظ الطبقة على محمّد بن سنان.

وبرواية عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه‌السلام قال: سألته عن العقرب والخنفساء وأشباههنّ تموت في الجرّة أو الدَنّ يتوضّأ منه للصلاة؟ قال: «لا بأس به»[2].

---

← وثاقته.

والثاني: تصريح الكشّيّ في رجاله (الصفحة ٥٥٦، الرقم ١٠٥٠) بكونه من أصحاب الإجماع على قول بعض، وهذا كافٍ في الكشف عن وثاقته.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤١، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٢، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث ٥.

وتقريب الاستدلال يتّضح من بعض البيانات السابقة. غير أنّ الرواية ليست تامّةً سنداً بعبدالله بن الحسن العلوي.

وقد أفاد السيد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في مقام تبعيد القول بالنجاسة: أنّ ممّا يبعد القول بالنجاسة كون العقرب ليس لها نفس، وقد ثبت أنّ ميتة ما لا نفس له لا يكون محكوماً عليه بالنجاسة[1].

وهذا غريب؛ لأنّ ما دلّ على طهارة ميتة ما لا نفس له إنّما ينفي النجاسة من ناحية الموت، ولا نظر فيه إلى نفي النجاسة الذاتية للحيوان بما هو!

إن قيل: إنّ قوله في رواية حفص بن غياث: «لا يفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة»[2] يشمل بإطلاقه العقرب حال حياتها أيضاً، فيدلّ على طهارتها الذاتية.

قلنا: إنّ الكلام المذكور في مقام نفي النجاسة التي كانت محتملةً في نفسها، ومن الواضح أنّ ما ليس له نفس سائلة لم يكن يحتمل نجاسته الذاتية بهذا العنوان، وإنّما يحتمل نجاسته بالموت، فينصرف النفي إلى ذلك، ولهذا لا يتوهّم شمول الإثبات في عقد المستثنى للحيوانات الحيّة ذات النفس السائلة.

الجهة الرابعة: في الوزغ، وقد تقدّم ما يمكن أن يستدلّ به على النجاسة فيه، وهو رواية الغنوي، ومعتبرة معاوية بن عمار، ومضى الكلام عنها.

وممّا يمكن أن يستدلّ به على طهارة الوزغ: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: سألته عن العظاية، والحيّة، والوزغ يقع في

---

(١) التنقيح ٢: ١٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤١، الباب ١٠ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

الماء فلا يموت أيتوضّأ منه للصلاة ؟ قال : «لا بأس به... الحديث»[١].

وهي صحيحة سنداً[٢]، ودالّة على طهارة الوزغ، على نحوٍ تُقَدَّم على ما تَقَدَّم لو تمت دلالته في نفسه على النجاسة.

ولا يمكن دعوى تقييد هذه الرواية بفرض الماء الكثير جمعاً ؛ لأنّه تقييد بفردٍ نادر ؛ ولأنّ السؤال ظاهر في استعلام حال تلك الأشياء التي تقع في الماء وحكمها، فلا معنى لحمل الجواب على فرض اعتصام الماء.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٨، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) في سندها إشكال، وهو : أنّها وردت في قرب الإسناد، كما نقلها عنه في وسائل الشيعة ١ : ٢٣٩، الباب ٩ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ١، والسند ضعيف بعبد الله بن الحسن. ووردت في تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي (١ : ٤١٩، الحديث ١٣٢٦) بإسناد الشيخ إلى العمركي، وطريقه إليه غير معروف ؛ لأنّه لم يذكره لا في مشيخة تهذيب الأحكام ولا في الفهرست، ورواها الشيخ في الاستبصار (١ : ٢٣، الحديث ٥٨) عن الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن العمركي، عن علي بن جعفر، والطريق ضعيف بأحمد بن محمّد بن يحيى.

ولكنّ هذا الإشكال يمكن دفعه، بناءً على كبرى يلتزم بها السيد الأُستاذ دام ظلّه، وهي : أنّه لو كان سند الرواية ضعيفاً ولكن كان للشيخ الطوسيّ ﷺ في فهرسته إلى أحد الرواة الذين يقعون فوق الراوي الضعيف طريقان إلى جميع كتبه ورواياته، أحدهما شخص طريق الرواية، والآخر صحيح فإنّه يعلم بظاهر عبارة الشيخ بأنّ تمام ما وصل إليه بالطريق الضعيف وصل بالطريق الصحيح، وهنا للشيخ في الفهرست (٢٢١، الرقم ٦٢٢) طريقان إلى جميع كتب وروايات محمّد بن أحمد بن يحيى، أحدهما شخص طريق الرواية، أي عن الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، والآخر عن جماعة، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن أحمد بن يحيى، وهو صحيح.

مسألة (٢): كلُّ مشكوكٍ طاهرٌ، سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة، أو لاحتمال تنجّسه مع كونه من الأعيان الطاهرة.

والقول بأنّ الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة ضعيف.

نعم، يستثنى ممّا ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطات، أو بعد خروج المنيّ قبل الاستبراء بالبول، فإنّها مع الشكّ محكومة بالنجاسة(١).

---

(١) أمّا الكلام عن أصل قاعدة الطهارة فتقدم مفصّلاً في الجزء الثاني من هذا الشرح[1]، ومرّ هناك البحث عن شمولها لموارد الشبهة الحكمية، ولموارد الشكّ في النجاسة الذاتية.

**[الكلام في موارد الاستثناء عن قاعدة الطهارة:]**

وأمّا ما أُشير إليه في عبارة المتن المذكورة من الاستثناء فهو في موردين: أحدهما رفضه السيّد الماتن ﷺ والآخر أقرّه.

أمّا المورد الأوّل فهو مورد الشكّ في أنّ الدم من النوع النجس أو الطاهر.

فقد ادُّعي: تارةً أنّ الحكم في ذلك ـ مطلقاً ـ هو البناء على الاجتناب؛ تخصيصاً لدليل القاعدة.

وادُّعي أُخرى بأنّ ذلك الحكم في خصوص الدم المرئيّ على منقار الطير.

والأصل في هاتين الدعويين موثّقة عمّار، حيث ورد فيها: ... وعن ماءٍ شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال: «كلّ شيءٍ من الطير يتوضّأ ممّا يشرب

---

(١) راجع ٢: ٢١٥ ـ ٢٤٣ ذيل قول الماتن: فصل: في الماء المشكوك.

منه، إلّا أن ترى في منقاره دماً، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب»[١].

وهذه الفقرة تشتمل على جملتين، وقوله: «فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب» هو الذي يدّعىٰ كونه مخصّصاً لقاعدة الطهارة؛ لأنّه حكم بالاجتناب بمجرّد رؤية الدم، مع أنّه قد لا يكون من القسم النجس.

وأمّا قوله قبل ذلك: «كلّ شيءٍ من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه» فلا يعارض قاعدة الطهارة، بل يؤيّدها، وإنّما قد يتوهّم معارضتها للاستصحاب، حيث إنّها تقتضي بإطلاقها عدم الاجتناب، حتّى مع رؤية الدم سابقاً إذا لم يكن مرئيّاً فعلاً واحتمل زواله، مع أنّ مقتضىٰ الاستصحاب حينئذٍ وجوب الاجتناب.

ففي الرواية المذكورة إذن جهتان من البحث:

الأُولى: في توهّم معارضتها أو تخصيصها لقاعدة الطهارة.

وتوضيح ذلك: أنّ مفاد الجملة الملزمة بالاجتناب: إن كان حكماً واقعياً كانت دليلاً على نجاسة كلّ دمٍ واقعاً؛ ويكون ما دلّ على طهارة بعض أقسامه مقيّداً لها، ولا معنى حينئذٍ لدعوى كونها مقيّدةً لقاعدة الطهارة؛ لعدم كونها من سنخها مفاداً.

وإن كان مفاد الجملة المذكورة حكماً ظاهرياً بلحاظ حال الشكّ في هوية الدم أمكن أن تكون مقيّدةً لإطلاق القاعدة. ومقتضى طبع كلّ دليلٍ لم يؤخذ في موضوعه الشكّ هو الحمل على الحكم الواقعي، وحيث لم يؤخذ الشكّ في هوية الدم في الجملة المذكورة فظاهرها الأوّليّ الحكم الواقعي، فلابدّ من إبراز قرينةٍ صارفةٍ عن ذلك، وما يدّعىٰ كونه كذلك في المقام أنّها لو حملت على الحكم الواقعيّ لزم تقييدها بخصوص الدم النجس.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

وهذا وإن لم يكن تقييداً بفردٍ نادرٍ ولكنّ إحراز ذلك نادر، فيلزم كـون الحكم المفاد في الجملة غير عملي، ولا مؤثّراً فعلاً؛ لأنّ موضوعه المتحصّل بعد التقييد مشكوك ومؤمّن عنه غالباً.

وهذا خلاف ظهور الكلام في اتّجاهه إلى إفادة الوظيفة الفعلية، فلابدّ إذن: إمّا من حمل مفاده على الحكم الظاهريّ ابتداءً، أو إبقائه على إفادة الواقع مع إفادة حكمٍ ظاهريٍّ بالاجتناب عند الشكّ التزاماً، حفاظاً على الظهور في الوظيفة الفعلية. وعلى أيّ حالٍ يثبت المقيّد لقاعدة الطهارة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الشكّ في كون الدم المرئيّ على المنقار من النجس أو الطاهر: تارةً للشكّ في كونه دماً متخلّفاً من حيوانٍ مذكّى، أو غيره، وأُخرى للشكّ في كونه لذي نفسٍ سائلةٍ أو لغيره.

وفي الشكّ الأوّل لا تجري قاعدة الطهارة، بقطع النظر عن الموثّقة، حيث يرجع إلى الشكّ في تذكية الحيوان الذي نهش فيه الطير، فيجري استصحاب عدم التذكية، بناءً على أنّ الطاهر هو الدم المتخلّف في الحيوان المذكّىٰ بهذا العنوان، فباستصحاب عدم تذكية الحيوان ينفىٰ كون الدم من الطاهر، وينقّح به موضوع النجاسة.

وأمّا في الشكّ الثاني فالرجوع إلى قاعدة الطهارة في نفسها مبنيّ على تشخيص أنّ موضوع النجاسة هل هو أمر وجودي ـ أي كونه دماً لذي نفس سائلة ـ أو أمر مطلق وخرجت منه عناوين وجودية، كالبَقّ والسمك ونحوها؟

فعلى الأوّل تكون الأُصول مؤمّنة، بقطع النظر عن موثّقة عمّار.

وعلى الثاني يجري استصحاب عدم كون الدم من تلك العناوين الوجودية الخارجة، فتثبت النجاسة.

وثانياً: أنّ الحمل على الحكم الواقعيّ هو مقتضى الظهور الأوّلي. وما ادّعي

قرينةً صارفةً من لزوم وروده عملياً بلحاظ الفرد النادر مدفوع : بأنّ حصول الاطمئنان بأنّ الدم الذي على منقار الصقر من القسم النجس ليس أمراً غريباً ؛ لوضوح أنّ الصقر ليس طائراً أهلياً ، فهو يعيش في أجواء غير سكنيةٍ عادةً ، وفي مثلها لا يتواجد اللحم المذكّىٰ المطروح لنهش الطيور .

كما أنّ بيئة الواقعة إذا كانت بيئةً صحراويةً بعيدةً عن البحر ـ كما في كثيرٍ من المواضع ـ فبالإمكان أن يحصل الوثوق بأنّ هذا الصقر لا يتيسّر له سمك أو حوت . فالظروف إذن كثيراً ما تبعث على الاطمئنان بأنّ الدم من القسم النجس ، فلا محذور في الحمل على الحكم الواقعي .

وثالثاً : أنّا لو سلّمنا ندرة حصول الاطمئنان بأنّ الدم من القسم النجس فلا ضرر في ذلك إذا لم يكن المقصود من قوله : «فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضّأ منه ولا تشرب» بيان حكمٍ آخر ، بل تأكيد نفس ما تقدّم من عدم الاجتناب بحصر غايته بأن يُرى الدم على منقار الطير ، فإنّ هذا بنفسه أسلوب عرفيّ للتأكيد على الإطلاق في المستثنى منه . وهو نظير ما وقع في فقرةٍ أُخرى من الرواية بالنسبة إلى حكم الدجاجة ، إذ رخّص في سؤرها مع عدم العلم بالقذر ، ومنع معه إذ قال : «إن كان في منقارها قذر فلا تتوضّأ منه ولا تشرب منه ، وإن لم تعلم أنّ في منقارها قذراً توضّأ منه واشرب» ، والقذر هو النجس ، فليس الإمام عليه‌السلام في هذه الفقرة بصدد بيان النجاسة الظاهرية ، بل في مقام بيان أنّ الطهارة لا يرفع اليد عنها إلّا بالعلم بالقذر ، تأكيداً على شمولها ورحابة صدرها .

الثانية : في توهّم منافاتها لدليل الاستصحاب بالبيان المتقدّم ، وتقريبه : إمّا بدعوى كونها معارضةً لدليل الاستصحاب بالعموم من وجه ؛ لشمولها لصورة العلم بالدم سابقاً مع الشكّ في زواله . وإمّا بدعوى كونها بحكم الأخصّ منه ؛ لأنّ الغالب هو العلم عادةً بتلوّث منقار الصقر ونحوه في وقتٍ متقدّم .

أمّا الدعوى الأُولى فيرد عليها : أنّه لو سلّم التعارض كذلك فدليل

الاستصحاب مقدّم في مادة الاجتماع : إمّا لكونه بالعموم بلحاظ كلمة «أبداً» والعامّ مقدّم على المطلق ولو للأظهرية. وإمّا لكونه أصلاً موضوعياً متضمّناً للعلم تعبّداً ببقاء الدم، فيدخل بالحكومة تحت الجملة الثانية القائلة : «فإن رأيت في منقاره دماً»، بعد استظهار أنّ الرؤية مأخوذة باعتبار الكاشفية، وكونها مساوقةً للعلم بوجود الدم، واستصحاب بقائه علم تعبّديّ بوجوده فعلاً.

وأمّا الدعوى الثانية فيرد عليها : أنّ وجود الدم على المنقار سابقاً وإن كان معلوماً في الجملة ولكنّ عدمه سابقاً معلوم في الجملة أيضاً، إذ من الواضح أنّ منقار الطير لا يكون ملوّثاً بالدم دائماً، فيكون من توارد الحالتين، ويتعارض الاستصحابان.

هذا كلّه لو بني على أنّ الاستصحاب في نفسه يجري بقطع النظر عن الموثّقة المعارضة.

ولكن قد يستشكل في جريانه : أمّا بناءً على أنّ بدن الحيوان لا يتنجس بالنجاسة العَرَضية في حال وجود العين فلتعذّر إجراء الاستصحاب في النجاسة العينية والنجاسة الحكمية.

أمّا في الأُولى فلأنّ إبقاء الدم استصحاباً لا يثبت ملاقاة الماء للدم إلّا بالملازمة.

وأمّا في الثانية فلعدم الحالة السابقة بحسب الفرض.

وأمّا بناءً على أنّ بدن الحيوان يتنجّس بالنجاسة الحكمية ما دامت العين موجودة فقد يقال بإجراء الاستصحاب في النجاسة الحكمية، ويترتّب على ذلك نجاسة الماء؛ لأنّه ملاقٍ للمنقار بالوجدان، وهو نجس بالاستصحاب فينجس الماء.

ولكن يشكل ذلك : تارةً في خصوص الماء المطلق، بناءً على المختار من عدم انفعاله بملاقاة المتنجّس، فإنّ الاستصحاب المذكور لا ينقّح موضوع الانفعال

فيه حينئذٍ.

وأُخرى مطلقاً، حتّى بناءً على أنّ المتنجّس ينجّس؛ وذلك للعلم بأنّ المنقار في المقام غير منجّس بما هو متنجّس؛ لأنّ الدم إن كان باقياً فهو أسبق ملاقاةً وتنجيساً للماء، والمتنجّس لا يتنجّس. وإن لم يكن باقياً فلا نجاسة حكمية أصلاً.

وقد يدفع هذا الإشكال: بأنّ مقتضى إطلاق دليل السراية أنّ الوجود الثاني للملاقاة منجّس كالوجود الأوّل، ولا يلزم من ذلك تعدّد التطهير والغسل الواجب؛ لأنّ أصالة عدم التداخل إنّما تجري في الأوامر المولوية، لا الأوامر الإرشادية إلى النجاسة؛ لوضوح أنّ تعدّد الإرشاد إلى النجاسة لا يستوجب تعدّد النجاسة المرشد إليها، على ما أوضحناه أكثر من مرّة.

وإنّما لا يلتزم بالإطلاق المذكور في دليل السراية لِلَّغوية بعد معلومية وحدة الغسل، وهذا إنّما يتمّ فيما إذا لم يكن للمتنجّس الثاني أثر عمليّ كما في المقام، حيث يمكن بلحاظه إثبات النجاسة بالاستصحاب.

غير أنّ دفع اللَغوية بمثل هذا الأثر قد لا يكون في محلّه؛ لأنّ المقصود بها اللَغوية العرفية لا العقلية، واللَغوية العرفية لا تندفع إلّا بأثرٍ عرفيٍّ مصحِّح في مرتكزات العرف للجعل المذكور، وليس الأثر العمليّ المقصود في المقام من هذا القبيل. على أنّه لو سلّم الدليل على تنجيس المتنجّس فيشكل إطلاقه ـ حتّى بقطع النظر عن اللَغوية ـ للوجود الثاني من الملاقاة، كما يظهر بالتتبّع.

وأمّا المورد الثاني للاستثناء فهو البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء، إذ يحكم عليه بالنجاسة كما يحكم بالناقضية، على خلاف إطلاق قاعدة الطهارة لرواياتٍ خاصّة[1]. وتحقيق حال هذه الروايات دلالةً وسنداً موكول إلى محلّه،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٨٢، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء. و ١: ٣٢٠، الباب ١١ من أبواب أحكام الخلوة.

وإنّما نتكلّم الآن ـ بعد الفراغ عن تماميتها ـ في إمكان إثبات النجاسة بها في مقابل قاعدة الطهارة.

وقد ذهب صاحب الحدائق ﷺ(١) ـ خلافاً للمشهور ـ إلى قصور روايات الاستبراء عن إثبات النجاسة الخبثية، واختصاصها بـإثبات النـاقضية، وهـذا الاتّجاه بالإمكان تقريبه بأحد نحوين:

الأوّل: أن يقال بقصور المقتضي في دلالتها؛ لأنّ مفادها التعبّد بالنقض، ولا ملازمة بينه وبين التعبّد بالنجاسة في مرحلة الحكم الظاهري.

والثاني: أن يقال ـ بعد تسليم دلالتها بالإطلاق على التـعبّد بـالنجاسة أيضاً ـ: إنّ هذه الروايات معارضة لكلٍّ من دليل الاستصحاب وقاعدة الطهارة، غير أنّها أخصّ من دليل الاستصحاب؛ لأنّها منافية له بتمام مدلولها. وأمّا مع القاعدة فالنسبة بينهما العموم من وجه؛ لأنّ القاعدة تثبت الطهارة، ولا تنفي النقض ظاهراً، وروايات الاستبراء تنفي الطهارة في البلل المشتبه، ولا تتعرّض لحال مشتبهٍ آخر.

وعليه: فإمّا أن يقدّم دليل القاعدة لكونه بالعموم، ودلالة الروايات على النجاسة بإطلاق التنزيل، وإمّا أن يتساقطا في مادة الاجتماع، ويرجع إلى أُصولٍ مؤمِّنةٍ أُخرى أدنىٰ مرتبة.

أمّا الاتّجاه الأوّل فقد يجاب بعدّة وجوه:

أوّلها: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ من: أنّ هذه الروايات دلّت على ناقضية البلل المشتبه للوضوء، وقد ثبت بالأدلّة القاطعة أنّ الناقض للوضوء من البلل منحصر بالبول، فتدلّ هذه الروايات على أنّ البلل المشتبه بول، فتثبت

---

(١) الحدائق الناضرة ٢: ٦٢.

النجاسة الخبثية[١].

وهذا البيان بظاهره غريب ما لم يؤوّل على ما يأتي؛ وذلك لأنّ هذين الدليلين ليسا في مرتبةٍ واحدةٍ لكي يجمع بينهما بالنحو المذكور؛ ويضمّ أحدهما إلى الآخر في قياسٍ فقهي، فإنّ أدلّة حصر النواقض بالبول مفادها الحكم الواقعي، وروايات البلل المشتبه تنظر إلى الحكم الظاهريّ المضروب كقاعدةٍ في موارد الشكّ في ناقضية البلل، فلا يلزم من ثبوت هذه الناقضية ظاهراً ـ مع عدم ثبوت البولية ـ ما ينافي أدلّة حصر النواقض واقعاً بالبول؛ لأنّ الحصر الواقعيّ لا ينثلم إلّا بجعل ناقضٍ آخر واقعيٍّ، كما هو واضح.

ثانيها: أنّ في روايات الاستبراء ما يتعرّض للنجاسة الخبثية، ففي موثّقة سماعة قال: سألته عن الرجل يجنب ثمّ يغتسل قبل أن يبول، فيجد بللاً بعدما يغتسل، قال: «يعيد الغسل، فإن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله، ولكن يتوضّأ ويستنجي»[٢].

وتقريب الاستدلال: أنّ هذه الرواية تأمر بالاستنجاء من البلل المشتبه، وهو إرشاد إلى الحكم بنجاسته ظاهراً.

وقد يناقش في ذلك: بأنّ الرواية واردة في بللٍ مشتبهٍ يحتمل كونه منيّاً، ولهذا أمر بالغسل منه إذا صدر قبل البول. والبلل المحتمل لكونه منيّاً: تارةً يكون مردّداً بين المنيّ والبول، وأُخرى يتردّد بنحوٍ يحتمل فيه غير البول والمنيّ معاً. والأمر بالاستنجاء يشمل كلتا هاتين الصورتين، وهو إنّما يعارض قاعدة الطهارة بلحاظ إطلاقه للصورة الثانية؛ لأنّ النجاسة في الصورة الأُولى معلومة، فيكون التعارض بنحو العموم من وجهٍ مع دليل قاعدة الطهارة. وسيأتي علاج ذلك في

---

(١) التنقيح ٣: ٤٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٥١، الباب ٣٦ من أبواب الجنابة، الحديث ٨.

مناقشة الاتّجاه الثاني.

ثالثها: وهو تطوير أو تأويل للتقريب الأوّل الذي نقلناه عن السيّد الأُستاذ دام ظلّه، وحاصله: أنّ مفاد روايات الاستبراء وإن كان هو النقض الحدثي، والتعبّد بالحدث لا يلزم منه التعبّد بالنجاسة أو البولية ـ فما أكثر التفكيك بين المتلازمات في مؤدّيات الأُصول، ولهذا لا يثبت بأصالة الحلّ في المائع المردّد بين الخمر والخلّ، خليته ـ غير أنّ هذا المعنى ينبغي التفصيل فيه بين ما إذا كان الدليل على الحكم الظاهريّ عامّاً كأصالة الحلّ، وما إذا كان روايةً في موضوعٍ خاصٍّ وبلحاظ أثرٍ خاصّ.

ففي الأوّل لا يكون للدليل نظر إلى موضوع حكمٍ بالخصوص، فيثبت به الحكم الظاهري، ولا يثبت به تعبّداً موضوع الحكم الواقعيّ المماثل لذلك الحكم الظاهري؛ لأنّ التعبّد يستكشف بقدر إفادة الدليل له.

وفي الثاني لمّا كان دليل الحكم الظاهريّ مسوقاً بلحاظ تنجيز حكمٍ واقعيٍّ معيّنٍ ـ وهو النقض وإثباته تعبّداً ـ فبضمّ ارتكاز كون البول موضوعاً لهذا الحكم واقعاً، وارتباط الحكم بالانتقاض به شرعاً يكون لدليل التعبّد بالنقض ظهور عرفيّ ولو التزاماً في التعبّد بالموضوع، وإثبات البولية ظاهراً.

وعلى هذا فالمقتضي إثباتاً لاستفادة النجاسة من روايات الاستبراء تامّ.

يبقى علينا بحث الاتّجاه الثاني، القائل بإيقاع المعارضة بين إطلاقها وإطلاق القاعدة.

ويمكن دفع ذلك:

تارةً بتقديم مفاد روايات الاستبراء؛ لكونه بمثابة الأصل الموضوعي؛ لأنّه يتكفّل بالتعبّد بالبولية: إمّا بلحاظ الوجه الثالث المتقدّم في دفع الاتّجاه الأوّل، وإمّا بلحاظ التعبير بالاستنجاء في موثّقة سماعة، المخصوص بمورد غسل البول

مسألة (٣) : الأقوى طهارة غسالة الحمّام وإن ظنّ نجاستها[١]، لكنّ الأحوط الاجتناب عنها.

---

باعتبار ملازمته الغالبية للنجو، فالأمر بالاستنجاء يتكفّل التعبّد بالبولية.

وأُخرى بتقديمها لاستظهار الأمارية بمناسبات الحكم والموضوع، وكون الحكم بناقضية البلل المشتبه بلحاظ جعل العادة كاشفة عن تخلّف شيء في المجرى وخروجه بعد ذلك.

والتبعيض في الأمارية بين النقض والنجاسة غير عرفي؛ لأنّ نسبة الكاشفية إلى الأثرين على نحوٍ واحد، ولا يفهم العرف فرقاً بين الأثرين من هذه الناحية، أللهمّ إلّا زيادة اهتمام الشارع بأحدهما دون الآخر، على نحوٍ يحكم الكاشف الظنّيّ على الأُصول المؤمّنة من ناحية النقض، لا على الأُصول المؤمّنة من ناحية النجاسة.

وثالثةً بتقديم الإطلاق في موثّقة سماعة؛ لأنّ حملها على خصوص مورد العلم بكون الخارج بولاً أو منيّاً حمل على فردٍ نادر، فتكون بحكم الأخصّ من دليل قاعدة الطهارة.

**[طهارة غسالة الحمّام:]**

(١) وذلك عملاً بإطلاق قاعدة الطهارة، غير أنّه قد يدّعىٰ وجود المقيّد في الروايات الخاصّة.

وقد يدّعى في مقابل ذلك أنّ المقيّد مبتلىً بالمعارض، فيرجع على فرض التكافؤ إلى إطلاق القاعدة. فهنا جهتان من البحث:

الجهة الأُولى: في الروايات المدّعىٰ كونها مقيّدةً، وهي عديدة:

منها: رواية حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام؟ قال: «ادخله بمئزر، وغضّ بصرك، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمّام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرُّهم»[١].

والاستدلال بها يتوقّف على أمرين:

أحدهما: أن يستظهر كون الملحوظ حيثية النجاسة، لا حيثية كون الماء من الماء المستعمل، ولو بقرينة عطف الناصب وولد الزنا على الجنب.

والآخر: أن يستظهر كون الملحوظ معرضية الماء لسؤر هؤلاء الموجب للشكّ، لا كونه سؤراً بالفعل على أيّ حال، وإلّا فقد يدخل في معلوم النجاسة، ولا ينفع للمستدلّ.

والرواية ساقطة سنداً؛ لعدم ثبوت وثاقة الراوي.

ومنها: مرسلة عليّ بن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديثٍ ـ أنّه قال: «... لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام، فإنّه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرُّهم»[٢].

وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم، وسندها ساقط بالإرسال.

ومنها: معتبرة عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «...وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة اليهودي، والنصراني، والمجوسي، والناصب لنا أهل البيت، فهو شرّهم، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٨ ـ ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ٢١٩، الحديث ٣.

منه »[١].

وتقريب الاستدلال بها كما تقدّم.

ومنها: رواية أُخرى في طريقها إرسال، تنتهي إلى ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمّام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غسالة الناصب، وهو شرُّهما، إنّ الله لم يخلق خلقاً شرّاً من الكلب...»[٢].

وهناك رواية أُخرى، وهي معتبرة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن ماء الحمّام؟ فقال: «ادخله بإزار، ولا تغتسل من ماءٍ آخر إلّا أن يكون فيهم (فيه ـ خ ل) جنب، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا»[٣].

وقد تقدّم الكلام عنها في بحث الماء المستعمل من هذا الشرح[٤]، وأنّ المستظهر منها إرادة ماء الحياض الصغار من ماء الحمّام، وعليه تكون خارجةً عن محلّ الكلام، وهو غسالة الحمّام، أي المياه التي تتجمّع في الحفرة نتيجة ما ينفق من ماء الحياض الصغار.

ولو سلّم ورودها في محلّ الكلام فلا دلالة فيها على النجاسة؛ لأنّ عدم جواز الاغتسال كما يناسب ذلك كذلك يناسب افتراض محذورٍ في الماء المستعمل. ومردّ الفرق بين هذه الرواية والروايات السابقة من هذه الناحية إلى اقتصارها على ذكر الجنب، على نحوٍ لا يتمّ الأمر الأوّل من الأمرين المشار إليهما

---

(١) المصدر السابق: ٢٢٠، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: ٢١٩، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٤) راجع ٢: ١٦٥ وما بعدها.

في تقريب الاستدلال.

وأمّا الروايات السابقة فالاستدلال بها على تخصيص قاعدة الطهارة غير تامّ:

من ناحية: أنّ كلمة «الشَرِّيّة» المأخوذة في تلك الروايات ظاهرة في الحزازة المعنوية؛ لأنّها مقابلة للخير، على عكس النجاسة المقابلة للنظافة فإنّها ظاهرة في الحزازة المادّية، وهذا على الأقلّ يوجب إجمالاً في الروايات، وعدم ظهورها في الحكم بالنجاسة بالمعنى المصطلح.

ومن ناحيةٍ ثانية: أنّ من جملة المذكورات في بعض تلك الروايات ولد الزنا، ومن المعروف بين المسلمين طهارته، وهذه المعروفية والارتكاز بنفسه يمكن أن يكون بمثابة القرينة المتّصلة، على أنّ النظر في النهي ليس إلى النجاسة، بل إلى حزازةٍ معنوية، فيوجب الإجمال على أقلّ تقدير.

ومن ناحيةٍ ثالثة: أنّ الأدلّة التي دلّت على طهارة أهل الكتاب بنفسها تشكّل قرينةً منفصلةً على أنّ النهي في هذه الروايات تنزيهي.

ومن ناحيةٍ رابعة: أنّه إن بني على نجاسة العناوين المذكورة في الروايات فيمكن دعوى الاطمئنان بنجاسة ما في الحفرة غالباً؛ لأنّ ماء الحفرة يتراكم بعضه على بعضٍ ويبقى مدداً طويلة، فلا تكون الروايات المذكورة معارضةً لقاعدة الطهارة، إلّا بلحاظ فروضٍ نادرةٍ يمكن الالتزام فيها بتقديم القاعدة.

بل لو بني على أنّ المتنجّس ينجّس الماء القليل فيمكن أن يدّعىٰ الجزم بنجاسة ماء الحفرة دائماً؛ لأنّ نفس الحفرة متنجّسة، وهي لا تطهر عادة، أو يجري استصحاب عدم تطهيرها فتكون منجّسةً لما يرد إليها من ماء.

الجهة الثانية: في الروايات المدّعىٰ نفيها للنجاسة الظاهرية الآنفة الذكر، وهي عديدة:

منها : رواية محمّد بن مسلم، قال : رأيت أبا جعفر عليه‌السلام جائياً من الحمّام وبينه وبين داره قذر، فقال : «لولا ما بيني وبين داري ما غسلت رجلي، ولا يجنب ماء الحمّام»[1].

ومنها : رواية زرارة، قال : «رأيت أبا جعفر عليه‌السلام يخرج من الحمّام فيمضي كما هو، لا يغسل رجليه حتّى يصلّي»[2].

والروايتان معاً معتبرتان سنداً. وأمّا من حيث الدلالة فمصبّ النظر فيهما إلى ماء الحمّام المبثوث في الممرّ، وإلى أنّه ليس بنجس، وهذا غير ماء الغسالة المتجمّع في الحفرة الذي يدّعىٰ إجراء أصالة النجاسة فيه، فلا يمكن الاستدلال في المقام بمثل هاتين الروايتين إلّا مع الجزم بعدم الفرق، مع أنّ الفرق محتمل؛ لأنّ احتمال نجاسة الماء الواقع في الممرّ رهين باحتمال أن يكون هذا الماء قد انحدر من جسد إنسانٍ نجس، وأمّا النجاسة في ماء الحفرة فيكفي فيه أن يكون شيء منه قد انحدر من جسم إنسانٍ نجسٍ إليه، إذ بوقوعه فيها يتنجس تمام ماء الحفرة.

ومن الواضح أنّ احتمال أن يكون هذا الماء الموجود في الممرّ فعلاً نجساً أضعف من احتمال أن يكون واحد ـ على الأقلّ ـ من المياه التي تجمّعت في الحفرة نجساً. هذا إذا لم نقل بأنّ المتنجّس ينجّس الماء، وإلّا فالأمر كما ذكرناه سابقاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣. وما أثبته السيّد الشهيد إنّما هو من النسخة التي حقّقها الميرزا عبد الرحيم الربّاني (١ : ١١١)، والذي ورد في طبعة مؤسّسة آل البيت هو : ولا نحيت.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢١١، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

ومنها : معتبرة محمّد بن مسلم ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام : الحمّام يغتسل فيه الجنب وغيره أغسل من مائه ؟ قال : « نعم ، لا بأس أن يغتسل منه الجنب ، ولقد اغتسلت فيه وجئت فغسلت رجلي ، وما غسلتهما إلّا بما لزق بهما من التراب »[١].

والاستدلال بها قد يكون بلحاظ صدرها ، وهو قول السائل : « الحمّام يغتسل فيه الجنب وغيره أغسل من مائه ؟ » ، بدعوى إطلاق ماء الحمّام فيه لماء الغسالة .

وقد يكون بلحاظ قوله : « ولقد اغتسلت فيه » ، الظاهر في احتواء الماء له بقرينة الظرفية المناسب لماء الغسالة ، لا ماء الحياض الصغار .

وقد يكون بلحاظ قوله : « وما غسلتهما إلّا بما لزق بهما من التراب » ، الظاهر في نفي المحذور من سائر الجهات .

ويرد على اللحاظ الأوّل : ظهور عنوان ماء الحمّام في الماء المعدّ للاستحمام ، وهو يختصّ بماء الحياض ، فلا يراد به مطلق ما في الحمّام من ماءٍ ليتمسّك بإطلاقه لماء الغسالة .

ويرد على اللحاظ الثاني : أنّ الضمير في قوله : « ولقد اغتسلت فيه » يرجع إلى الحمّام ، لا إلى ماء الحمّام ، ولا أقلّ من الاحتمال الموجب لسقوط القرينة المدّعاة .

ويرد على اللحاظ الثالث : أنّه ناظر إلى الممرّ ، وبصدد بيان أنّ الاستطراق إنّما أوجب الغسل لاستقذارٍ عرفي ، لا لنجاسةٍ شرعية .

هذا ، مضافاً إلى أنّه لو تمّت دلالة هذه الرواية بالإطلاق ، وتمّت الروايات

---

(١) المصدر السابق : الحديث ٣.

مسألة (٤) : يستحبّ رشّ الماء إذا أراد أن يصلّي في معابد اليهود والنصارى مع الشكّ في نجاستها، وإن كانت محكومةً بالطهارة(١).

---

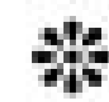
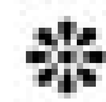
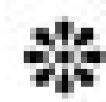
السابقة بنحو الخصوصية كانت مقيّدةً لهذا الإطلاق.

وأمّا لو تمّ الدليلان معاً بدون افتراض الأخصّية فقد يجمع بينهما بحمل تلك الروايات على الرجحان والتنزّه، ولكنّه لا يناسب مع لسان مثل هذه الرواية الذي لا يقتصر مفادها على نفي اللزوم، بل تفيد بظاهرها نفي الموجب رأساً.

ومنها : رواية الواسطي، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال : سئل عن مجتمع الماء في الحمّام من غسالة الناس يصيب الثوب ؟ قال : «لا بأس»(١).

ومع الجمود على مدلول هذه الرواية لا يمكن جعلها معارضةً لِحَاقِّ مدلول الروايات السابقة المستدلّ بها على المنع ؛ لأنّ مفاد تلك : النهي عن الاغتسال، ومفاد هذه : الحكم بطهارة الثوب الملاقي، والتفكيك بين الآثار في مرحلة الظاهر معقول، فلكي تتمّ المعارضة والقرينية ـ مثلاً ـ لا بدّ أن تضمّ دعوى الملازمة العرفية بين الحكم بطهارة الثوب وطهارة الماء الملاقي له في مرحلة الظاهر، كالتلازم في مرحلة الواقع. والرواية ـ علي أيّ حالٍ ـ ساقطة سنداً بالإرسال.

وعلى أيّ حالٍ فقد اتّضح من مجموع ما تقدّم : أنّ الصحيح ما في المتن.

(١) الكلام تارةً يقع في الحكم بالرشّ ثبوتاً واستحباباً، وأُخرى في مورده. أمّا الكلام في الحكم فأصل ثبوته يستند إلى عدّة روايات :

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٩.

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: سألته عن الصلاة في البِيَع والكنائس وبيوت المجوس؟ فقال: «رشّ وصلِّ»[١].

وفي صحيحته الأُخرى قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الصلاة في البيع والكنائس؟ فقال: «رشّ وصلِّ». قال: وسألته عن بيوت المجوس؟ فقال: «رُشّها وصلِّ»[٢].

وهذا المفاد يحتمل فيه بدواً أن يكون الأمر بالرشّ بلحاظ الاستقذار المعنوي، فيثبت حتى مع القطع بالطهارة الحسّية.

وأن يكون بلحاظ نجاسة الكنيسة ـ بما هي كنيسة ـ بالمعنى المصطلح من النجاسة، وهذا يعني أنّها نجاسة ذاتية، غاية الأمر أنّها تزول بالغسل كنجاسة الميّت من الإنسان.

وأن يكون بلحاظ الشكّ في النجاسة المصطلحة العَرَضية، وهذا ما عليه الماتن، ولعلّه الذي فهمه المشهور من الأمر بالرشّ.

غير أنّ السيد الأُستاذ[٣] ـ دام ظلّه ـ استظهر الاحتمال الأوّل، واستشهد له: بأنّ الرشّ مرتبة أدنىٰ من الغسل فلا يكون مطهّراً بل ناشراً للنجاسة، وبأنّ الأمر به مطلق شامل حتّى لصورة العلم بعدم النجاسة.

وما أُفيد موضع للنظر؛ أمّا الاستشهاد بأنّ الرشّ ليس مطهّراً فهو مدفوع: بأنّ الرشّ بمرتبةٍ منه غسل بلا إشكال، والذي يدلّ على ذلك الروايات الآمرة بالرشّ ولو استحباباً في موارد احتمال النجاسة، كصحيحة الحلبيّ، عن

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٣٩، الحديث ٤.

(٣) التنقيح ٢: ١٦٤.

أبي عبد الله عليه‌السلام ـ في حديثٍ ـ قال : رأيته في المنازل التي في طريق مكّة يرشّ أحياناً موضع جبهته ، يسجد عليه رطباً كما هو ، وربّما لم يرشّ المكان الذي يرى أنّه نظيف[1].

فإنّها كالصريحة في أنّ الحزازة المنظور إليها والداعية إلى الرشّ هي القذارة المادّية التي تقابل النظافة ، لا القذارة المعنوية ، وكذلك ما ورد من الروايات الآمرة بالرشّ والنضح عند الصلاة في مرابض البقر والغنم وأعطان الابل[2].

ويقرب منها الروايات الآمرة بالنضح عند إصابة الكلب للثوب إذا لم تجد أثره[3]، والروايات الآمرة برشّ ثوب المجوسيّ عند الصلاة فيه[4].

وأمّا أصل اختيار الاحتمال الأوّل فيبعده ارتكاز أنّ القذارة المعنوية إنّما تزول بزوال سببها ـ وهو كون المكان محلّاً للباطل ـ لا بالرش ، فعدم كون الرشّ مناسباً للمطهّرية من القذارة المعنوية يبعّد الاحتمال الأوّل ، بل يوجب ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ انسباق الذهن إلى كون الرشّ بملاك النجاسة العرضية التي يترقّب عادةً زوالها بالتطهير بالماء .

وإذا تمّ هذا الظهور ـ ولو بضمّ مناسبات الحكم والموضوع ـ كان بنفسه مقيّداً لإطلاق الأمر بالرشّ بصورة ترقّب النجاسة واحتمالها ، فلا يتمّ الاستشهاد بالإطلاق لتعيين الاحتمال الأوّل في مقابل الثالث . وبعد استظهار الاحتمال

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ١٥٤ ، الباب ٢٢ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة ٥ : ١٤٥ ، الباب ١٧ من أبواب مكان المصلّي ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٠ ، الباب ٣٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ و ٣ .

(٤) وسائل الشيعة ٣ : ٥١٩ ، الباب ٧٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ .

الثالث يتعيّن حمل الأمر بالرشّ على الاستحباب؛ لأنّ رشّ المكان المعلوم النجاسة ليس واجباً أو شرطاً في الصلاة فيه مع عدم سراية النجاسة ووجود مسجدٍ طاهرٍ للجبهة، فضلاً عن المكان المشكوك حاله.

نعم، لو حمل الأمر بالرشّ على الاحتمال الأوّل فلا بدّ من تكلّف قرينةٍ على نفي الوجوب.

وبالإمكان الاستناد إلى قرينتين في نفي الوجوب:

إحداهما: معتبرة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيع والكنائس يصلّىٰ فيها؟ قال: «نعم». وسألته هل يصلح بعضها مسجداً؟ فقال: «نعم»[1].

والمناقشة فيها: تارةً بأنّ الملحوظ نفي المحذور من حيث كونها بيعةً وكنيسة، لا من حيثيةٍ أُخرى، وأُخرى بأنّها مطلقة قابلة للتقييد بالرشّ مدفوعة: بأنّ حيثية المعرضية للنجاسة لمّا كانت حيثيةً محفوظةً غالباً في فرض السؤال فلا معنى لعدم نظر الجواب إليها، إلّا بأن يكون حيثياً بحتاً، وهو خلاف الظاهر.

والتقييد بالرشّ ليس عرفياً: إمّا لأنّ المنع المحتمل عرفاً إنّما هو بمعنى لزوم الرشّ، فكيف يقيّد ما هو بظاهره بديل هذا المنع بالرشّ؟!

وإمّا لأنّ مؤونة التقييد بهذا القيد الذي فيه عناية فائقة خارجاً أشدّ من مؤونة حمل الأمر بالرشّ على التنزّه.

الثانية: رواية حكم بن الحكم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وسُئِلَ عن الصلاة في البِيَع والكنائس، فقال: «صلِّ فيها، قد رأيتها ما أنظفها...

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

الحديث»[١].

وهذه الرواية سليمة عن المناقشتين السابقتين، غير أنّها ضعيفة سنداً بكلا طريقي الشيخ والصدوق[٢].

وأمّا الكلام في مورد الحُكم فقد ذكر السيد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بأنّ الحكم

(١) وسائل الشيعة ٥ : ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

(٢) أمّا الصدوق في من لا يحضره الفقيه (١ : ٤٤، الحديث ٧٣١) فرواها عن صالح ابن الحكم، الذي ضعّفه النجاشي (رجال النجاشي : ٢٠٠، الرقم ٥٣٣)، وأمّا الشيخ في تهذيب الأحكام (١ : ٢٢٢، الحديث ٨٧٦) فرواها عن حَكَم بن الحَكَم، وهو مجهول.

وقد يصحّح ما رواه الشيخ : إمّا بدعوى الوحدة بين الحكم بن الحكم والحكم بن حكيم الذي وثقه النجاشي، كما في معجم رجال الحديث (٦ : ١٦٦)، ولكنّ ترجمة الشيخ في رجاله للحكم بن الحكم(*) والحكم ابن حكيم كلّ منهما في عنوانٍ مستقلّ ظاهرٌ في التعدّد، ولا قرينة تامّة على خلافه.

وإمّا بدعوى أنّ الراوي هنا الحكم بن حكيم الثقة؛ لتطابق نسخ تهذيب الأحكام على ذلك؛ ولوجودها كذلك في الوافي (٧ : ٤٥٤، الحديث ٦٣٣٣)، وله طريق صحيح إلى تهذيب الأحكام، ولكنّ التطابق منخرم بورودها عن الحكم بن الحكم في وسائل الشيعة، وفي تفسير البرهان (٢ : ٤٤٤)، وفي المعتبر (٢ : ١١٦).

وأمّا نقل الوافي بطريق صحيح فمعارض بنقل صاحب وسائل الشيعة بطريق صحيحٍ ذكره في خاتمة وسائل الشيعة، وبنقل صاحب البرهان بطريقٍ صحيحٍ ذكره في آخر البرهان.

(*) لم نعثر في رجال الشيخ على حكم بن الحكم، نعم فيه ترجمة الحكم بن حكيم ١٧١، الرقم ١٠٣، وحكيم ابن حكيم ١٨٥، الرقم ٣٤٣.

لا يختصّ بمعابد الكفار، بل يشمل دورهم أيضاً[1].

وهذا التعميم يمكن أن يقرَّب: تارةً بدعوى إلغاء الخصوصية للكنيسة والبيعة بمناسبات الحكم والموضوع، وأُخرى بالتمسّك بما ورد من الأمر بالرشّ في بيوت المجوس، مع إلغاء خصوصية المجوسية[2].

وكلا التقريبين محلّ الإشكال.

أمّا الأوّل فلا يتمّ على مبناه ـ دام ظلّه ـ من حمل الرشّ على أنّه بلحاظ القذارة المعنوية؛ لوضوح أنّ القذارة المعنوية في المعابد الباطلة لعلّها أشدّ بمرّاتٍ منها في بيوت سكنى الروّاد لتلك المعابد. نعم، قد يتم ذلك بناءً على أن يكون الرشّ بلحاظ المعرضية للنجاسة العرضية.

وأمّا الثاني فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ إلغاء خصوصيّة المجوسيّ لا يوجد ارتكازاً يقتضيه، خصوصاً على مبناه من حمل الرشّ على لحاظ القذارة المعنوية؛ لأنّ احتمال كون المجوسية أشدّ قذارةً بهذا المعنى موجود، فكيف يتعدّى منه إلى الكتابيّ بالمعنى الأخصّ؟!

وثانياً: أنّ عبارة «بيوت المجوس» يحتمل أن يراد بها بيوت النار، التي هي بالنسبة إلى المجوس كالبِيَع والكنائس بالنسبة إلىٰ اليهود والنصارى، كما يناسبه عطفها عليها في بعض تلك الروايات، وإضافتها إلى المجوس كجماعة، لا إلى المجوسيّ كفرد.

وممّا يشهد لإمكان التفكيك بين بيت المجوسيّ وبيت النصرانيّ واليهوديّ

---

(١) التنقيح ٢: ١٦٤.

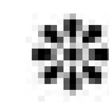
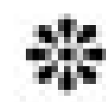
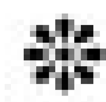
(٢) وسائل الشيعة ٥: ١٣٨، الباب ١٣ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٢.

مسألة (٥) : في الشكّ في الطهارة والنجاسة لا يجب الفحص، بل يبنى على الطهارة إذا لم يكن مسبوقاً بالنجاسة، ولو أمكن حصول العلم بالحال في الحال(١).

---

رواية أبي أُسامة، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: «لا تصلِّ في بيتٍ فيه مجوسي، ولا بأس بأن تصلّي وفيه يهوديّ أو نصراني»[١].

والرواية وإن كانت ضعيفةً سنداً[٢] ولكنّها تكفي للتأييد وإثبات احتمال التفكيك.

(١) إمّا تمسّكاً بإطلاق دليل قاعدة الطهارة ونحوه من أدلّة الأُصول المؤمّنة التي لا مقيّد لها بالفحص في الشبهات الموضوعية، أو استناداً إلى لسانٍ مخصوصٍ من ألسنة القاعدة، من قبيل لسان «ما أُبالي أبَوْلٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[٣].

فإنّه لو شُكِّك في إطلاق أدلّة الأُصول العامّة، وادّعي أنّ الغاية فيها ليست هي العلم بالفعل، بل العلم كلّما أُريد تحصيله فلا يتطرّق مثل هذا التشكيك إلى هذا اللسان؛ لوضوح أنّه في مقام بيان عدم الاهتمام بالواقع المحتمل، المساوق لعدم لزوم الفحص عنه بأيّ مرتبةٍ من مراتب الفحص، حتّى ما لا يعتبر من تلك المراتب فحصاً عرفاً؛ لأنّ مدرك عدم الوجوب ليس دليلاً قد أُخذ في موضوعه عنوان الفحص ليجمد على حدود هذا العنوان، بل ما عرفت.

وتتمّة الكلام في المسألة تترك إلى موضعها من علم الأُصول.

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٤٤، الباب ١٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١.

(٢) لأنّ في سندها أبا جميلة، وهو لم يثبت توثيقه.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

# أحكام وتفصيلات

## في طرق ثبوت النجاسة

- تفصيلات في حجّية قول صاحب اليد.
- أحكام وتطبيقات في حجّية العلم.
- أحكام وتطبيقات في حجّية البيّنة.

# فصل

طريق ثبوت النجاسة أو التنجّس : العلم الوجداني، أو البيّنة العادلة. وفي كفاية العدل الواحد إشكال، فلا يترك مراعاة الاحتياط.

وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد [١] : بملكٍ أو إجـارةٍ أو إعـارةٍ أو أمانة، بل أو غصب[٢].

---

**[تفصيلات في حجّية قول صاحب اليد :]**

(١) تقدّم في الجزء الثاني من هذا الشرح[١] الكلام عن وسـائل إثـبات النجاسة، وإثبات حجّية الأُمور المذكورة : من العلم، والبيّنة، وشهادة الثقة، وقول صاحب اليد، فلاحظ ما ذكرناه هناك.

(٢) تقدّم منّا إثبات حجّية قول صاحب اليد كبروياً، واستعراض مسلكين في إثباتها[٢] :

---

(١) راجع الجزء الثاني : ٨٩ ـ ١٤٨.

(٢) راجع الجزء الثاني : ١١٨ ـ ١٢٩.

أحدهما : الاستدلال بالسيرة على ذلك : إمّا بادّعاء قيامها على ذلك بنحوٍ ابتدائي ، أو بإرجاعها إلى سيرةٍ أعمّ ، أو إلى قاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به».

والآخر : الاستدلال بالروايات . وقد محّصنا كلا المسلكين بالنحو الذي تطلّبه المقام ، وبقيت بعض التفاصيل ـ بعد الفراغ عن كبرىٰ حجّية قول صاحب اليد ـ تعرّض السيّد الماتن ﷺ لبعضها هنا ، من قبيل أنّها هل تشمل قول الغاصب ، أو تختصّ بقول صاحب اليد الشرعية ؟

والكلام في هذه التفاصيل يقع في عدّة جهات :

الجهة الأُولى : في سعة دائرة الحجّية من حيث أقسام اليد ، فإنّ اليد : تارةً تكون شرعية ، وأُخرى يد الغاصب . كما أنّها : تارةً تكون استقلالية ، وأُخرىٰ ضمنية ، كيد الشريك .

أمّا من الناحية الأُولى فالظاهر التعميم ، وتفصيله : أنّ المدرك في الحجّية ـ علىٰ ما تقدّم[1] ـ هو السيرة العقلائية المنعقدة علىٰ العمل بخبر صاحب اليد بنكتة الأخبرية ، وهذه النكتة ليس لشرعية اليد دخل فيها ، كما أنّه لا يكفي فيها مجرّد كون الشيء مملوكاً للشخص شرعاً ، أو داخلاً تحت سلطانه خارجاً ، بل هي متقوّمة باليد ، بمعنىٰ كون الشيء تحت تصرّفه ومباشرته ، وهذا معنىً محفوظ حتّىٰ في الغاصب .

نعم ، لو كان مدرك الحجّية الإخبار وقطعنا النظر عن تحكيم المرتكزات العقلائية في مفادها فقد يدّعىٰ قصور إطلاقها عن الشمول للغاصب . وقد يكون الأمر كذلك لو كان المدرك هو السيرة ، بمعنىٰ بناء المتشرّعة خارجاً ، لا بمعنىٰ

---

(١) راجع الجزء الثاني : ١٢٢.

السيرة العقلائية ؛ لأنّ الجزم بوجود بناءٍ متشرّعيٍّ علىٰ العمل بقول الغاصب صادر من المتشرّعة بما هم متشرّعة في غاية الإشكال ، وهذا خلافاً للسيرة العقلائية التي يدور تشخيص سعتها مدار سعة نكاتها المرتكزة الممضاة .

وأمّا من الناحية الثانية فالظاهر التعميم أيضاً . ولا يقاس المقام علىٰ قبول قول صاحب اليد إذا ادّعىٰ ملكية ما تحت يده ، حيث لا يثبت لصاحب اليد الضمنية إلّا ملكية النصف ؛ وذلك لأنّ اليد ـ التي هي موضوع قاعدة اليد المثبتة للملكية ـ بمعنىٰ الحيازة والسيطرة ، ومن الواضح أنّ الشريك ليس متسلّطاً علىٰ تمام المال .

وأمّا اليد التي يكون إخبار صاحبها حجّةً في المقام فهي يد المباشرة والتصرّف ، ومن الواضح أنّ الشريك يمارس تمام المال من خلال تصرّفه في النصف المشاع ، فتجري بشأنه نكتة الأخبرية التي هي ملاك الحجّية في المرتكز العقلائي .

الجهة الثانية : في سعة دائرة الحجّية من حيث أقسام الخبر ؛ لأنّ خبر صاحب اليد : تارةً يكون قبل الاستعمال ، وأُخرى بعد الاستعمال والخروج عن يده ، وثالثةً بعد الاستعمال مع بقاء اليد .

والحالة الأُولى هي المتيقّنة من دائرة الحجّية .

وأمّا الحالة الثانية فقد استشكل في حجّية خبر صاحب اليد فيها جماعة من الفقهاء[1] .

وهذا الاستشكال قد يكون بتقريب : أنّ حجّية خبر صاحب اليد فرع فعلية

(١) منهم العلّامة في تذكرة الفقهاء ١ : ٢٤ ، والنراقي في مستند الشيعة ١ : ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ، وصاحب الجواهر في جواهر الكلام ٦ : ٢٨٣ .

الموضوع لهذه الحجّية، فما لم تكن اليد فعليةً لا يكون الخبر خبراً من صاحب اليد ليشمله دليل الحجّية.

وقد يكون بتقريب مقايسة المقام بإخبار صاحب اليد بعد بيعه للمال، بأنّه كان لزيدٍ مثلاً، ففي كلٍّ من المقامين لا يقبل قول صاحب اليد الصادر منه بعد انتفاء اليد، ويقبل منه حالة وجود اليد؛ لأنّه يصدَّق في ما يرجع إلى ما تحت يده بالفعل من خصوصيات.

وقد يكون بتقريب مقايسة المقام بإقرار الشخص بما يكون مسلّطاً عليه من تصرّف، فكما أنّ إخبار الزوج بالرجوع السابق لا يقبل منه إذا وقع الإخبار بعد انتهاء العدّة كذلك إخبار صاحب اليد بالنجاسة بعد خروج الشيء عن حيازته.

أمّا التقريب الأوّل فيرد عليه: أنّ هذا إنّما يناسب افتراض دليلٍ لفظيٍّ على حجّية خبر صاحب اليد بهذا العنوان، والجمود على حاقّ مفاده، غير أنّ الصحيح: ثبوت الحجّية المذكورة بدليلٍ لبّي، وهو السيرة العقلائية بنكتة الأخبرية، كما ذكرنا سابقاً، فلابدّ من الرجوع إلى مرتكزاتها ومدى سعتها، ولا ينبغي التشكيك في أنّها ما دامت بنكتة الأخبرية فلا يفرق فيها بين بقاء اليد وارتفاعها، ما دام الخبر ناظراً إلى ظرف فعلية اليد.

وأمّا التقريب الثاني فهو مبنيّ على إرجاع الحجّية لكلٍّ من إخبار صاحب اليد على المال بأنّه لزيد وإخباره بأنّه نجس إلى كبرى واحدة، وهي حجّية الشهادة من صاحب اليد في ما يرجع إلى ما في يده من خصوصيّات، وحيث إنّ شهادته بأنّ المال لزيدٍ لا تقبل منه بعد إخراجه للمال من حوزته فيقال بأنّ شهادته بالنجاسة كذلك أيضاً.

ويرد عليه:

أوّلاً: ما ذكرناه في محلّه من: أنّ ثبوت كون المال لزيدٍ بإخبار

صاحب اليد بذلك ينحلّ إلى إقرارٍ بأنّ المال ليس له، وشهادة بأنّه لزيد، فإن بني على أنّ هذه الشهادة حجّة ـ كما بنىٰ عليه في المستمسك[١] زائداً على حجّية الإقرار ـ بملاك أنّه صاحب يد أمكن إرجاع الحجّيّتين إلى كبرى واحدة، وتنظير إحداهما بالأُخرى في السقوط بعد انتفاء اليد.

ولكن قد نبني على ما حقّقناه في محلّه[٢] من: أنّ ثبوت كون المال لزيدٍ بإخبار صاحب اليد بذلك ليس من باب حجّية الشهادة، بل من باب التلفيق بين الإقرار واليد، حيث إنّ اليد لها مدلولان عرفيّان ثابتان بها شرعاً:

أحدهما: أنّ المال ليس لأحدٍ غير صاحب اليد.

والآخر: أنّ المال لصاحب اليد.

والمفاد الثاني يسقط بالإقرار الحاكم على اليد، وأمّا المفاد الأوّل فلا موجب لسقوطه بالنسبة إلى غير زيد فينفىٰ به مالكية غير زيد، وإنّما يسقط نفيه لمالكية زيد؛ لأنّ حجّية اليد مشروطة بعدم إخبار صاحبها على خلافها، وينتج بضمّ الإقرار إلى اليد: أنّ المال ليس لصاحب اليد، وليس لأحدٍ آخر سوى زيد، فيتعيّن كونه لزيدٍ إمّا لحجّية الدلالة الالتزامية بهذا المقدار، أو لأنّه يدخل في كبرى الدعوى بلا معارض.

وعلى هذا الأساس إذا باع صاحب اليد ماله ثمّ أخبر بأنّه كان لزيدٍ ـ مثلاً ـ يكون من الواضح عدم ثبوت ذلك بهذا الإخبار، إذ لا يمكن التلفيق المذكور حيث لا يوجد ما ينفي كون المشتري مالكاً؛ لأنّ اليد السابقة تؤكّد هذه الملكية في طول ملكية صاحب اليد ولا تنفيها، والإخبار اللاحق ليس حجةً في نفسه من باب

---

(١) مستمسك العروة الوثقىٰ ١: ٢٠٨.

(٢) راجع الجزء الثاني: ١٢٠.

الشهادة، كما هو المفروض.

وبناءً على ذلك لا معنى لجعل شهادة صاحب اليد بالنجاسة وإخباره بأنّ المال لزيدٍ من بابٍ واحد؛ لما عرفت من أنّ هذا الإخبار ليس حجّةً من باب الشهادة، بل من باب التلفيق بين اليد والإقرار. فالقول بأنّ هذا الإخبار ليس حجّةً بعد خروج المال عن اليد ـ لعدم إمكان التلفيق المذكور ـ لا يستلزم عدم حجّية الشهادة بنجاسة الشيء بعد خروجه عن اليد، بل لابدّ من النظر إلى مادلّ على حجّية هذه الشهادة على النحو الذي عرفت.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا رجوع الحجّية في كلٍّ من الموردين إلى كبرى واحدةٍ وهي: أنّ شهادة صاحب اليد حجّة في ما يرجع إلى ما في حوزته، ولكن حيث إنّ هذه الكبرى ثابتة بسيرة العقلاء ومرتكزاتهم فلا بُعدَ في أن يكون الارتكاز في بعض موارد تلك الكبرى مساعداً على بقاء الحجّية ـ حتّى بعد انتفاء اليد ـ دون بعضٍ آخر.

فبالنسبة إلى إخبار صاحب اليد بأنّ المال لزيدٍ إذا صدر منه هذا الإخبار والمال في حوزته فلا يوجد من قبله ما يناقضه فيكون حجّة، وأمّا إذا تصرّف المالك فوهبه لعمروٍ ثمّ أخبر بأنّ المال كان لزيدٍ فالشهادة هنا يوجد ما يناقضها من قبله، وهو ظهور تصرّفه السابق في نفي كون المال لزيد، فمن هنا يتّجه افتراض التفصيل، وعدم حجّية الإخبار المتأخّر بما هو شهادة، وإن كان حجّة بما هو إقرار، وبمقدار ما يقتضيه قانون الإقرار.

وهذا بخلاف الإخبار عن النجاسة فإنّه لا يوجد ما يناقضه من قبل صاحب اليد، سواء صدر منه حال فعلية اليد أو بعد انتفائها، فلا غروَ إذا افترضنا إطلاق الحجّية هنا.

نعم، لو كان قد صدر منه مايدلّ بظاهره ـ قولاً أو فعلاً ـ على الإخبار عن

عدم النجاسة فيلتزم بعدم الحجّية للتعارض.

وأمّا التقريب الثالث فيرد عليه: ماعرفت في محلّه[١] من: أنّ قبول خبر صاحب اليد في إثبات النجاسة ليس من صغريات قاعدة «مَنْ ملك شيئاً ملك الإقرار به»، فلا يصحّ أن يقاس بمواردها؛ لأنّ تلك القاعدة ليست إلّا مجرّد توسيع لقاعدة «أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ»، الناظرة إلى الآثار التحميلية، فلا تشمل إثبات الطهارة والنجاسة، ولو فرض أخذها كقاعدةٍ مستقلّةٍ فمفادها نفوذ الإقرار بما يملك، فمن يملك البيع أو الطلاق ينفذ إقراره به، والإقرار في المقام تعلّق بالنجاسة، ولا معنى لملكها.

ودعوى: أنّ المالك لشيءٍ يملك تنجيسه، فينفذ إقراره بالتنجيس مدفوعة: بأنّ لازم تطبيق القاعدة على هذا النحو نفوذ الإقرار المذكور من كلّ مَن له أن ينجّس الشيء ولو لم يكن في حيازته، أو ملكاً له، كما لو كان مأذوناً من قبل المالك في ذلك، ولازمه أيضاً نفوذ الإقرار من المالك بالتنجيس، لا بوقوع النجاسة فيها؛ لأنّ ما يملكه هو ذاك.

وكلّ ذلك واضح البطلان، وهو يكشف عن أنّ قاعدة «مَنْ ملك شيئاً ملك الإقرار به» إنّما هي في ملك التصرّفات المعاملية، التي يتصوّر لها نفوذ وصحّة وبطلان، لا أنّ كلَّ مَن له أن يعمل شيئاً يصدَّق في إخباره به ولو كان أجنبياً عن ذلك. وعليه فلا موجب لمقايسة المقام بموارد القاعدة المذكورة.

فالصحيح: ما عليه السيّد الماتن ﷺ، من حجّية إخبار صاحب اليد إذا صدر منه بعد ارتفاع يده، وكان ناظراً إلى زمان فعلية اليد؛ وذلك لأنّ السيرة العقلائية على العمل به شاملة لهذا الفرض؛ لانحفاظ نكتتها الارتكازية فيه وهي

---

(١) راجع الجزء الثاني: ١١٨.

الأخبرية.

ويؤيد ذلك: إمكان دعوى الإطلاق في بعض الروايات المستدلّ بها على الحجّية أيضاً، كمعتبرة عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، وهو لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يعلمه» قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: «يعيد»[١].

حيث إنّ الإخبار هنا يفرض بعد الاستعارة المساوقة لانتفاء اليد، فإنّ انتقال الثوب بالاستعارة يوجب انتفاء اليد بالمعنى المقصود في المقام، وهو الممارسة والتصرّف وإن كانت اليد بالمعنى المراد في قاعدة اليد باقية.

غير أنّ الاستدلال بالروايات غير تامٍّ، كما تقدّم في محلّه[٢].

ثمّ إنّه لو لم يتمّ إطلاق في دليل الحجّية أمكن التمسّك باستصحاب الحجّية الثابتة حال فعلية اليد، بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وصحّة إجراء الاستصحاب التعليقي.

ومن مجموع ما ذكرناه ظهر حكم الحالة الثالثة، وهي: ما إذا كان الإخبار بعد الاستعمال مع فعلية اليد فإنّه حجّة على ضوء ما تقدّم، بل لو قيل بعدم حجّيته بلحاظ الاستعمال السابق مع كونه حجّةً بلحاظ الاستعمال اللاحق للزم التفكيك بين الوضوء السابق من الحوض الذي أخبر صاحبه الآن بأنّه نجس والوضوء اللاحق، مع أنّ هذا التفكيك على خلاف المرتكز العقلائيّ الملحوظ فيه جهة كاشفية الإخبار، التي نسبتها إلى كلٍّ من الوضوءين على نحوٍ واحد.

ثمّ إنّ إخبار صاحب اليد قد يكون ناظراً إلى زمان ما قبل وقوع الشيء في

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) راجع الجزء الثاني: ١٢٣ ـ ١٢٩.

يده، فهل يقبل أو يشترط أن يكون المخبر به معاصراً لليد زماناً ؟ الظاهر هو الثاني ؛ لأنّ المدرك هو السيرة العقلائية، ونكتتها الأخبرية النوعية، ولا أخبرية كذلك في المقام بلحاظ ذلك الزمان.

ومجرّد أنّ الشيء انتقل إلى حوزته وملكه بعد ذلك لا يؤثّر في درجة كاشفية خبره عمّا مضى، فلو التزم بأنّه يؤثّر في حجّية إخباره لكان مقتضاه حمل الحجّية على التعبّد الصرف، وهو خلاف المرتكزات العقلائية.

نعم، لو بني على التمسّك بالروايات والجمود على مداليلها بدون تحكيمٍ للمرتكزات العرفية عليها أمكن التمسّك بإطلاق بعضها لإثبات الحجّية في المقام.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكن أن نعرف أيضاً أنّ صاحب اليد إذا أخبر بنجاسة ما في يده بدعوىً مبنيّةٍ على منشأ نسبته إليه وإلينا على نحوٍ واحدٍ فلا يعلم بشمول دليل الحجّية لمثل ذلك، فلو قال ـ مثلاً ـ: «عباءتي نجسة لأنّها وقعت على عباءة فلان فتنجّست بها» فهذا الكلام لا يثبت به نجاسة عباءة فلان جزماً ؛ لعدم كونه صاحب اليد عليها، ولكن هل يثبت بها نجاسة عباءته ؟ الأقرب العدم ؛ لأنّ نكتة الأخبرية النوعية غير محفوظةٍ حينئذٍ، وإنّما تحفظ في غير هذه الصورة.

الجهة الثالثة : في سعة دائرة الحجّية لأقسام صاحب اليد، وهي تشتمل على مسائل :

الأولى : في أنّه هل تختصّ الحجّية بالثقة، أو تشمل غيره ؟

والجواب واضح، وهو عدم الاختصاص، سواء استندنا في الحجّية إلى السيرة العقلائية، أو إلى الروايات ؛ لأنّ العنوان المأخوذ فيها عنوان صاحب اليد، ولو قيّد بالثقة لزم ـ بعد البناء على حجّية خبر الثقة مطلقاً ـ إلغاء خصوصية كونه

صاحب يدٍ رأساً، وهو على خلاف الارتكاز والظهور.

نعم، في روايات البختج[1] قد أُخذ فيها ما يدلّ على اعتبار الوثاقة، وسوف نتعرّض لها في المسألة الأخيرة إن شاء الله تعالى.

الثانية: في أنّه هل تختصّ الحجّية بالمسلم، أو تشمل الكافر؟

وتحقيق ذلك: أنّا إذا بنينا على المدرك العقلائي، وأنّ نكتته الأخبرية النوعية كما تقدّم فلا يفرق بين المسلم والكافر، فإنّ كونه أخبر بوقوع الدم على عباءته لا دخل لإسلامه وكفره في ذلك.

نعم، هنا أمران:

أحدهما: أنّ الكافر يكون عادةً جاهلاً بالأحكام والمصطلحات الشرعية، فلا معنى لشهادته بالنجاسة وهو جاهل بمغزاها الشرعي، بخلاف الشهادة بأسبابها.

الثاني: أنّ كفر صاحب اليد قد يكون قرينةً على أنّه ليس جادّاً في شهادته، بل هازلاً أو متهكّماً، أو محرجاً، وهذا معناه وجود القرينة على التهمة في إخباره، وقيام القرينة على التهمة تمنع عن الحجّية مطلقاً.

وكلا هذين الأمرين لا اختصاص لهما بالكافر، بل يمكن افتراضهما في المسلم البعيد عن دينه والمستهتر بشريعته، ومرجعهما إلى عدم تمامية الصغرى أحياناً، لا إلى التفصيل في كبرى الحجّية.

وإذا بنينا على الاستدلال بالروايات فقد يقال: تارةً بوجود ما يدلّ على اشتراط الإسلام، ويقال تارةً أُخرى ـ بعد فرض عدم الدالّ على التقييد ـ: إنّه لا إطلاق في الروايات للكافر، وهو يكفي في منع الحجّية.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٢، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة.

أمّا الدعوى الأُولىٰ فقد يستشهد لها برواية الجبن[١]، التي قال فيها الإمام عليه السلام : «اشترِ من رجلٍ مسلم».

ويندفع ذلك : بأنّ هذا التقييد كان بلحاظ دخل الإسلام في ظهور حال البيع الصادر من بائع الجبن في كونه مذكّى، لا بلحاظ دخله في حجّية إخباره.

وأمّا الدعوى الثانية فتقريبها : أنّ الروايات لا إطلاق فيها، كما يظهر بمراجعة ما تقدّم منها عند البحث عن أصل الحجّية، فروايات بيع الدهن المتنجّس الآمرة بالإخبار[٢]، المتيقّن منها إخبار السائل الراوي وهو مسلم، ورواية شراء الجبن أُخذ فيها قيد الإسلام، ورواية إعارة الثوب ممّن لا يصلّي في الثوب لا تعمّ غير المسلم؛ لأنّها فرضت المعير مصلّياً...، وهكذا.

ولكن توجد رواية واردة في المشركين خاصّةً إذا تمّت دلالتها كانت دالّةً على التعميم، وقد ورد فيها : «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[٣].

فاذا بني على أنّ المقصود من السؤال السؤال من المشركين والتعبّد بالجواب فهي واردة في غير المسلم.

الثالثة : في أنّ الحجّية هل تختصّ بالبالغ، أو تشمل غيره إذا كان مميّزاً ؟

والكلام عن ذلك : تارةً حول تمامية المقتضي إثباتاً في دليل الحجّية للشمول، وأُخرى حول وجود المانع عن الأخذ بإطلاقه لو تمّ في نفسه. فهنا

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨ ـ ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

مقامان :

أمّا المقام الأوّل فتفصيله : أنّ المدرك إذا كان هو السيرة العقلائية فمرتكزاتها تأبىٰ عن دخل البلوغ على نحو الموضوعية في الحجّية. نعم، قد يكون دخيلاً بوصفه طريقاً إلى إحراز النضج والرشد، ونحن نتكلّم الآن مع فرض إحراز ذلك في غير البالغ.

وإذا كان المدرك هو الأخبار، فلابدّ من ملاحظة دلالاتها اللفظية، ووجود الإطلاق في جملةٍ منها مشكل لو قطع النظر عن المناسبات العقلائية للحكم؛ لأنّ عنوان الرجل مأخوذ فيها : إمّا سؤالاً، وإمّا جواباً، وإمّا بحكم كون مورد الحجّية فرض صدور الإخبار من الراوي المخاطب وهو بالغ، فلا يمكن التعدّي إلى الصبيّ؛ لعدم صدق عنوان الرجل عليه، بل قد يشكل حينئذٍ الإطلاق للمرأة أيضاً.

نعم، هناك ما لا بأس بالتمسّك بإطلاقه لو تمّت دلالته، من قبيل ما ورد من قوله : «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك»، فإنّ عنوان المشرك مطلق يشمل البالغ والصبيّ المشرك، ومزاولة الصبيان للبيع أمر معروف فلا ينصرف عنه الدليل.

وأمّا المقام الثاني فقد يستشهد للتقييد : تارةً برواية عبد الأعلى، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : سألته عن الحجامة أفيها وضوء ؟ قال «لا، ولا تغسل مكانها؛ لأنّ الحجّام مؤتَمَن إذا كان ينظّفه، ولم يكن صبيّاً صغيراً»[١].

وأُخرى بحديث رفع القلم عن الصبي[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٩، الباب ٥٦ من ابواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

وثالثةً بما دلّ على أنّ عمد الصبيّ خطأ[١].

أمّا الاستشهاد بالأول فهو مبنيّ على أن يراد بكلمة «صغيراً» مجرّد تأكيدٍ وتوضيح، لا تقييد الصبيّ بقسمٍ خاصٍّ منه، وإلّا أمكن حمله على غير المميّز بمناسبات الحكم والموضوع، ويكفي الإجمال واحتمال ذلك؛ لعدم تمامية الإطلاق في عقد المستثنى للمميّز. هذا إضافة إلى سقوط الرواية سنداً[٢].

وأمّا الاستشهاد بالثاني فيدفعه بقطع النظر عمّا تقدّم من المناقشة في سند الحديث[٣]: أنّ ظاهره ـ بقرينة التقابل بين الرفع عنه والوضع عليه ـ أنّ المرفوع هو الآثار التحميلية، وهذا يشمل حجّية الإقرار؛ لأنّها أثر تحميلي، ولكنّه لا يشمل حجّية الإخبار عن النجاسة.

وأمّا الاستشهاد بالثالث فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ ظاهر التنزيل إسراء حكم المنزل عليه للمنزل، فيختصّ بموردٍ يكون للخطأ بعنوانه أثر شرعي ليسري بالتنزيل إلى العمد، كما في باب الجنايات، ولا يشمل باب المعاملات ونظائره، الذي يكون الأثر الشرعيّ فيه دائراً مدار العمد وجوداً وعدماً، لا مدار عنواني العمد والخطأ.

وثانياً: بأنّه لو سلّم أنّ المستفاد من ذلك تنزيل العمد منزلة اللاعمد فهذا إنّما ينفع في باب المعاملات لإبطال معاملة الصبيّ وعقده؛ لدخالة العمد والقصد فيه شرعاً، والمفروض أنّه نُزِّل منزلة العدم، ولكنّه لا ينفع في محلّ الكلام؛ لأنّ القصد والعمد هنا وإن كان مقوّماً للحكاية، إذ لا يصدق الإخبار والحكاية

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٤٠٠، الباب ١١ من أبواب العاقلة، الحديث ٣.

(٢) لأنّ في سندها عليّ بن يعقوب الهاشميّ الذي لم يثبت توثيقه.

(٣) تقدّمت في الصفحة ٣٦.

بدون قصدٍ وعمدٍ ولكنّ موضوع الحجّية ليس هو نفس عنوان الإخبار والحكاية، بل الكشف النوعيّ الملازم لذلك تكويناً، بدليل أنّ المدلول الالتزاميّ يثبت أيضاً ولو مع عدم التفات المخبر اليه رأساً.

فلو أخبر صاحب اليد بنجاسة ثوبه ونحن نعلم بأنّ نجاسته على تقدير ثبوتها توأم مع نجاسة العباءة ثبتت بذلك نجاسة العباءة؛ لتحقّق الكشف النوعي، وإن لم يصدق عنوان الإخبار والحكاية بلحاظ المدلول الالتزامي، فما هو موضوع الحكم الشرعي بالحجّية لازم تكوينيّ للإخبار المتقوّم بالقصد والعمد، لا لنفسه، فإلغاء القصد وتنزيل العمد منزلة عدمه إنّما يوجب نفي الآثار الشرعية التي كانت مترتّبةً على نفس القصد والعمد، لا المترتّبة على أمرٍ هو لازم تكوينيّ للقصد والعمد؛ لأنّ دليل التنزيل ظاهر في النظر إلى الآثار الشرعية للمنزل عليه، لالوازمه التكوينية.

الجهة الرابعة: في التفصيل من حيث النجاسة المخبر عنها بين بعض النجاسات وبعض، فيقبل قول صاحب اليد في بعضها مطلقاً، ولا يقبل في بعضها الآخر إلّا ضمن شروط.

وهذا التفصيل مأخوذ من روايات البختج التي قيّدت جملة منها حجّية قول ذي اليد بأن يكون عادلاً، أو عارفاً، أو غير ذلك. فيقال حينئذٍ بأنّ إخبار صاحب اليد بحلّية البختج بذهاب ثلثيه وبطهارته بذلك ـ على القول بأنّه ينجس كما يحرم بالغليان بالنار ـ ليس حجّةً مطلقاً، بل بقيودٍ خاصّة.

ويمكن تصنيف تلك الروايات التي يتراءى منها ذلك إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على اشتراط خصوصيةٍ في العصير زائداً على إخبار

ذي اليد، من قبيل صحيحة معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البختج؟ فقال: «إذا كان حلواً يخضب الإناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه»[١].

ومفادها: إناطة جواز الشرب من العصير العنبيّ المغلي، وقبول إخبار صاحب اليد بذهاب ثلثيه بوجود أمارةٍ تدعم شهادته، وهي: أن يكون العصير بنحوٍ من الثخونة بحيث يصبغ الإناء، وهذا يعني أنّ حجّية خبر صاحب اليد ليست ثابتةً على الإطلاق.

والتحقيق: أنّ حلاوة العصير وكونه يخضب الإناء: تارةً يكون مأخوذاً باعتباره قيداً في موضوع التحليل الواقعي، بحيث يكون التحليل واقعاً منوطاً بذلك وبذهاب الثلثين معاً. وأُخرى يفترض أنّ تمام الموضوع للتحليل واقعاً ذهاب الثلثين.

فعلى الأوّل لا شهادة في الرواية على تقييدٍ في حجّية خبر صاحب اليد؛ لأنّ الخصوصية المذكورة تكون مأخوذةً لدخلها في الحكم الواقعي، لا بوصفها أمارة.

وعلى الثاني يكون أخذها بلحاظ جهة كشفها، ولكن حيث إنّ وجودها يسبق غالباً ذهاب الثلثين فيمكن أن يكون أخذ هذا القيد بلحاظ أنّ عدم كون العصير بنحوٍ يخضب الإناء يكون قرينةً عرفيةً على عدم ذهاب الثلثين، فتسقط حجّية خبر صاحب اليد؛ لأنّ كلّ حجّيةٍ من هذا القبيل منوطة بعدم قيام قرائن عقلائيةٍ نوعيةٍ على الكذب فيها، كما ذكرناه في حجّية خبر الثقة أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

الطائفة الثانية : ما دلّ على اشتراط الإسلام والعدالة ، بل الورع في قبول خبر صاحب اليد ، كمعتبرة عمّار ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام ـ في حديثٍ ـ أنّه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول : هذا مطبوخ على الثلث ، قال : «إن كان مسلماً ورعاً مؤمناً[1] فلا بأس أن يشرب»[2].

وتقريب الاستدلال بها على تقييد الحجّية واضح ، غير أنّها معارضة بالطائفة الثالثة الصريحة في عدم اعتبار الإيمان والعدالة ، وأنّ قول المخالف يقبل إذا كان لا يستحلّه على النصف ، ومقتضى الجمع العرفيّ حينئذٍ حمل هذه العناوين المأخوذة في رواية عمّار على الطريقية إلى عدم الاستحلال ، فيسقط الاستدلال بها .

الطائفة الثالثة : ما دلّ على اشتراط أن لا يكون صاحب اليد مستحلّاً للعصير المغليّ بالنار قبل ذهاب الثلثين ، أو ممّن يشربه كذلك ، من قبيل معتبرة عمر ابن يزيد ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه‌السلام : الرجل يهدىٰ إليه البختج من غير أصحابنا ، فقال : «إن كان ممّن يستحلّ المسكر فلا تشربه ، وإن كان ممّن لا يستحلّ فاشربه»[3].

ومعتبرة معاوية بن عمّار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج ويقول : قد طبخ على الثلث ، وأنا أعرف أنّه يشربه على النصف ، أفأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال : «لا تشربه» ، قلت : فرجل من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على

---

(١) في تهذيب الأحكام ٩ : ١١٦ مأموناً بدل مؤمناً .

(٢) المصدر السابق : ٢٩٤ ، الحديث ٦ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٢٩٣ ، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ١ .

النصف، يخبرنا أنّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، يشرب منه ؟ قال : قال : «نعم»[١].

ونلاحظ أنّه في هذه الطائفة : تارةً أُخذ فيها قيد عدم الاستحلال، وأُخرى قيد أنّه لا يشربه على النصف، ومقتضى الجمع بمناسبات الحكم والموضوع حمل الأوّل على الطريقية للثاني، فإنّ الاستحلال بما هو مع الامتناع عن الشرب خارجاً لا يضرّ بالحجّة التي لم يكن يضرّ بها استحلال إنكار الإمامة، الذي هو أشدّ بمراتب.

فالمتحصّل من هذه الطائفة بعد إرجاع أحد العنوانين إلى الآخر : إسقاط حجّية الخبر الصادر من صاحب اليد إذا كان ممّن يشربه على النصف ويستحلّ ذلك عملاً.

ومن الواضح أنّ من كان يشربه كذلك ويطبخ العصير من أجل الحصول على الشراب المذكور يكون متّهماً في دعوى ذهاب الثلثين ؛ لأنّ ذهابهما يفوّت عليه العصير المطلوب، وحجّية خبر صاحب اليد منوطة بعدم التهمة الناشئة من قرينةٍ من هذا القبيل.

الجهة الخامسة : في التفصيل بلحاظ نوع الشيء المخبر عن نجاسته.

فقد ذهب جماعة[٢] إلى عدم الفرق في ما يقع تحت اليد، بين أن يكون إنساناً أو غيره.

---

(١) المصدر السابق : الحديث ٤.

(٢) منهم السيّد صاحب العروة الوثقى والمحقّق النائيني قدّس الله سرّهما، راجع العروة الوثقى المزدانة بتعليقات لخمسة عشر من الفقهاء العظام، طريق ثبوت النجاسة أو التنجّس ١ : ١٦٣، المسألة ١٠.

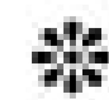
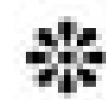
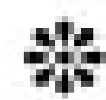
ولا اعتبار بمطلق الظنّ وإن كان قويّاً، فالدهن، واللبن، والجبن المأخوذ من أهل البوادي محكوم بالطهارة وإن حصل الظنّ بنجاستها[1].

---

وذهب بعض الفقهاء ـ ومنهم السيّد الأُستاذ[1] دام ظلّه ـ إلى التفصيل، وعدم حجّية خبر صاحب اليد في ما يخصّ ما تحت يده من رجلٍ أو امرأة.

والصحيح: أنّ خروج هذه الحالة تخصّص، وليس تخصيصاً وتفصيلاً؛ لأنّ المراد باليد هنا: المباشرة والتصرّف، لا مجرّد الدخول في الحوزة، واليد التي تفترض على العبد أو الجارية الكبيرين من قبيل الثاني، لا الأوّل عادة.

ومن هنا ظهر أيضاً أنّ عدم الحجّية التعبّدية لإخبار مالك الدار بأنّ القبلة في هذه الجهة من داره ليس تخصيصاً في قاعدة حجّية خبر صاحب اليد في ما يرجع إلى ما تحت يده من خصوصيات، بل هو تخصّص أيضاً؛ لأنّ مالك الدار وإن كانت الدار في حوزته وتصرّفه إلّا أنّ الجهة علاقة بين طرفين: أحدهما الدار، والآخر الكعبة، وهي خارجة عن استيلائه، فإخباره بأنّ هذه الجهة هي القبلة كإخباره بأنّ بيته مجاور لمسجد، فإنّه لا يثبت مسجدية الأرض المجاورة، ولا أحكام جيران المسجد على بيته.

(١) لِماَ تقدّم عند الحديث عن قاعدة الطهارة، بما يفهم منه إطلاق الطهارة الظاهرية المجعولة فيها وفي دليل الاستصحاب لموارد الظنّ، بل ورود

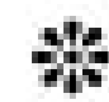
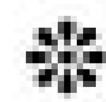
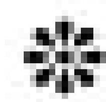
---

(١) التنقيح ٢: ١٩٢.

بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها(١).

---

جملة منها في موارد التعرّض الشديد للنجاسة، والتصريح فيها بإناطة التنجّز بحصول اليقين بالنجاسة[١] يجعل الدليل كالنصّ غير القابل للتقييد بغير حالة الظنّ، ومعه لو تّم دليل على الأمر بالاجتناب في حالة المعرضية الظنّية أو الغالبية[٢] تعيّن حمله على التنزّه والاستحباب.

(١) لا شكّ في حسن الاحتياط في نفسه على القاعدة، فلابدّ لنفي رجحان الاحتياط: إمّا من افتراض عنوان ثانويٍّ مرجوحٍ ينطبق على الاحتياط كالإسراف مثلاً، أو افتراض سببيّته لأمرٍ مرجوح، كما لو كان مولِّداً للوسواس، فيقع التزاحم بين الحيثيتين، أو استفادة عدم اهتمام الشارع بالتحفّظ الاحتماليّ على الواقع المشكوك من دليلٍ شرعيّ.

كما لا يبعد استفادته من مثل لسان «ما أُبالي أبوْلٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[٣]، فانّ هذا اللسان يكشف عرفاً عن عدم الاهتمام بالتحفّظ الاحتماليّ على الواقع، ويعطي أنّ ديدن الإمام عليه‌السلام كان على عدم رعاية النجاسة المشكوكة والتحرّز منها، وهو لا يناسب مع افتراض رجحان الاحتياط.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) من قبيل معتبرة علي بن جعفر المروية في وسائل الشيعة ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

(٣) كما ورد في معتبرة حفص بن غياث: وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

بل قد يكره أو يحرم إذا كان في معرض حصول الوسواس[(١)].

---

(١) قد يقال بحرمة الوسواس: إمّا بما هو حالة نفسية من التشكّك إذا كانت اختيارية، وإمّا باعتباره عنواناً ثانوياً للعمل الذي يأتي به الوسواسيّ نتيجةً لذلك، وقد يفرّع على ذلك حرمة الاحتياط المؤدّي بطبعه إلى الوسواس، باعتباره سبباً توليدياً للحرام فيحرم.

ولكنّ الصحيح: أنّه لا مدرك لحرمة الوسواس غير دعوى كونه من إيحاءات الشيطان، كما دلّت عليه الروايات[(١)]، مع حرمة اتّباع خطواته وطاعته التي هي نحو من العبادة العملية له.

وهي مدفوعة: بأنّ الطاعة واتّباع الخطوات، والعبادة العملية وما يساوق ذلك من العناوين متقوّمة بقصد امتثال الشيطان ولو بمعنى الكيان الباطل، واتّخاذه قدوةً ومطاعاً، فلو فرض أنّ هذه العناوين محرّمةٌ فلا يعني ذلك حرمة احتياط الوسواسيّ الذي يقصد به الله سبحانه وتعالى، ولا يريد به الانصياع لأيّ كيانٍ شيطانيّ. فمجرّد الإتيان بذات ما يطلبه الشيطان بداعٍ آخر لا يحقّق عنوان الطاعة والعبادة للشيطان، لا موجب لحرمته مالم يكن الفعل في نفسه ممّا دلّ الدليل على حرمته.

---

(١) كما في معتبرة عبد الله بن سنان، قال: ذكرت لأبي عبد الله عليه‌السلام رجلاً مبتلىً بالوضوء والصلاة، وقلت: هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه‌السلام: «وأيّ عقلٍ له وهو يطيع الشيطان؟!» فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: «سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيءٍ هو؟ فإنّه يقول لك: من عمل الشيطان». وسائل الشيعة ١: ٦٣، الباب ١٠ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

مسألة (١): لا اعتبار بعلم الوسواسيّ في الطهارة و النجاسة[1].

---

هذا، على أنّ المنساق من جميع ما دلّ على النهي عن اتّباع الشيطان الإرشاد لا المولوية، كما هو الحال في ما دلّ على الأمر باتّباع الله سبحانه وتعالى.

ونكتة ذلك: أنّ الشيطان ليس كائناً حسّياً كزيدٍ وعمروٍ يمكن التعرّف على ما يريد وما لا يريد، بقطع النظر عن الشارع ليحمل النهي على المولويّة، كما لو صدر النهي عن اتّباع زيدٍ مثلاً، وإنّما المعرِّف لما يريده الشيطان وما يغوي به عادةً هو الشارع، باعتبار أنّه يريد نقيض ما يريده الشارع، فعن طريق النقيض يعرف نقيضه، فيرجع النهي عن اتّباع الشيطان عرفاً إلى وجهٍ آخر للأمر باتّباع الشارع؛ لأنّ تحدّد أمر الشيطان في طول تحدّد أمر الشارع عادةً، وإن اتّفق أحياناً تحدّده بصورةٍ مستقلّة، كما في المقام، فهذه الطولية في التحدّد عادةً تجعل النهي عن اتّباع الشيطان تعبيراً عرفياً آخر عن الأمر باتّباع الشارع، ويكون إرشادياً حينئذٍ.

وأمّا الأمر بالمضيّ بالنسبة إلىٰ كثير الشكّ ونهيه عن الاعتداد بشكّه فهو أمر وارد مورد توهّم الحظر، فلا يدلّ على أكثر من الإذن في الاكتفاء بالمشكوك.

[أحكام وتطبيقات في حجّية العلم:]

(١) الوسواسيّ: هو عبارة عن الشخص الذي يتّجه نفسياً اتّجاهاً غير متعارفٍ نحو جانب التحميل في التكاليف عند امتثالها، بحيث يصبح طرف الإلزام أقرب إلى قلبه، وماثلاً في خياله ووهمه بدرجةٍ تؤثّر في مداركه حتّى يخرج عن الوضع العقلائيّ المتعارف، فيشكّ غالباً، ويحتمل الكلفة حيث

لا يحتملها غيره عادةً، أو يحصل له الجزم بها كذلك، خلافاً لغيره من الناس.

فالأول شكّ الوسواسيّ، والثاني علمه، وهو في موقفه هذا متأثّر بتشبّثٍ وهميٍّ بالإلزام ناشٍ عن حالةٍ نفسية، وهي خوفه منه وشدّة حرصه على امتثاله.

وهناك من يشابه الوسواسيّ في الخروج عن الوضع العقلائيّ المتعارف، ولكن لا بسبب التشبّث الوهميّ بالإلزام والكلفة والتخوّف منهما، بل للتشبّث العقليّ بأضعف الاحتمالات وأتفهها، التي تنفى عادةً بحساب الاحتمالات. ومن هنا لم يكن هذا شاذّاً في طرف الإلزام فقط، بل في طرف الترخيص أيضاً، فكما يبطئ يقينه بالتطهير كذلك يبطئ يقينه بأن تنجس؛ لأنّه لا يسدّ الاحتمالات التي تسدّ عادةً بحساب الاحتمالات ارتكازاً، بينما الوسواسيّ بالمعنى المتقدّم لا يبطئ اليقين بالإلزام عنده عن المتعارف، وإنّما يبطئ عنده التصديق بنفي الإلزام لشدّة السيطرة الوهمية للإلزام على نفسه.

وفي مقابل هذا الأخير القطّاع، وهو شخص يسدّ بسرعة الاحتمالات التي لا تسدّ عادةً بحساب الاحتمالات، على العكس من سابقه فيلغي من ذهنه احتمالاتٍ معتدّاً بها عقلائياً، وبذلك يسرع إلى اليقين، وهي حالة عقلية أيضاً نسبتها إلى طرف الإلزام والترخيص على نحوٍ واحد.

فهناك إذن ثلاثة أنواعٍ غير متعارفة: الوسواسيّ، ومن لا يؤثّر ضعف الاحتمال في زواله من نفسه، ومن يزول الاحتمال بأدنىٰ ضعفٍ أو ملاحظةٍ من نفسه. والأوّل يختصّ شذوذه بطرف الإلزام، بخلاف الأخيرين. كما أنّ الطرفين يتصوّر شذوذهما في اليقين، بينما الوسط لا يشذّ في اليقين، بل في الشكّ، فهو يشكّك حيث لا ينبغي أن يشكّ، لا أنّه يتيقّن حيث لا ينبغي أن يتيقّن، والأوّلان يتصوّر شذوذهما في الشكّ، بمعنى أنّهما يتشكّكان حيث لا ينبغي، ولا يتصوّر ذلك في الأخير.

وهناك فارق آخر بين الأنواع الثلاثة، وهو: أنّ الوسواسيّ لا يمكنه أن يصدّق بالنسبة إلى شخصٍ حالةً معيّنةً من حالات شكّه أو يقينه بأنّها وسواس؛ لأنّ ذلك مساوق للاعتراف بنشوئها من الوهم، ووجود الدليل على خلافها، واليقين بذلك يساوق زوال تلك الحالة عادةً.

نعم، قد يعترف الوسواسيّ بأنّه وسواسيٌّ بصورةٍ عامة، ولكنّه حينما يعيش حالةً معيّنة من الشكّ أو القطع لا يمكنه أن يعتقد بأنّه وسواسيّ في تلك الحالة، وهذا بخلاف بطيء اليقين الذي لا يؤثّر ضعف الاحتمال في فنائه في نفسه، إذ قد يعترف هذا الشخص الشكّاك بأنّ هذا الاحتمال يلغيه غيره ولا يستقرّ في ذهنه؛ لأنّ قيمته ضئيلة، ومع هذا يبقى مصرّاً على الاحتفاظ به؛ وذلك لأنّ هذا الاعتراف لا يساوق التنازل عن الاحتمال المذكور؛ لأنّ كونه يفنىٰ عند غيره بسبب الضآلة لا يبرهن على ضرورة ذلك، فإنّ هذا الفناء ليس أمراً برهانياً كما أوضحناه في الأُسس المنطقية للاستقراء[1]، وإنّما هو مصادرة مشتقّة من تركيب ذهن الإنسان، الذي خلق بنحوٍ لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً، فلو وجد ذهن يختلف في خلقته عن ذلك طبعاً أو تطبّعاً فلا محذور في أن يلتفت إلى ذلك.

نعم، لو كان البطؤ في اليقين نتيجة عدم الالتفات إلى البديهيّات ومشتقّاتها فلا يمكن لهذا الشكّاك أن يعتقد بهذا الواقع بشأن شكّه، وأنّه نشأ من عدم الالتفات إلى تلك البديهيّات.

وأمّا من يسرع إليه اليقين ـ وهو القطّاع ـ فهو لا يمكنه أن يعترف بأنّ يقينه

(١) يراجع الأُسس المنطقية للاستقراء: الفصل الثاني الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي.

هذا بلا مبرّر، وإلّا لفقده، ولكن بإمكانه أن يلتفت إلى أنّه أسرع يقيناً من غيره، وأنّ غيره لا يشاركه في يقينه، من دون أن يفقده ذلك يقينه، إذ قد يفسّر ذلك على أساس أنّه يتميّز بتجارب وخبراتٍ تجعله يلغي جملةً من الاحتمالات التي يحتفظ بها غيره.

وعلى أيّ حالٍ فالكلام يقع في جهات:

الجهة الأُولىٰ: في الشكّ غير العقلائيّ في طرف الإلزام، أي التشكيك، حيث يحصل للإنسان الاعتياديّ اليقين أو الاطمئنان بعدم الإلزام، ويفرض ذلك في موردٍ يكون الشكّ فيه منجّزاً، كمورد الشكّ في الامتثال، فهل يجب على الوسواسيّ مراعاة احتماله غير المتعارف لعدم الامتثال، أوْ لا؟

الظاهر عدم وجوب المراعاة بأحد التقريبات التالية:

الأوّل: المنع عن جريان أصالة الاشتغال في نفسها، بدعوى: أنّها تعني منجّزية التكليف بالاحتمال المذكور، وهو فرع أن يكون للمولى حقّ الطاعة بهذه المرتبة التي يسدّ بها باب هذه الاحتمالات غير العقلائية، وبالإمكان إنكار هذا الحقّ رأساً، وهو أمر واضح بالنسبة إلى الموالي العرفيّين، فإذا تمّ إنكاره فلا موضوع لأصالة الاشتغال في نفسها؛ لأنّ مرجع حكم العقل بوجوب الامتثال حينئذٍ إلى حكمه بلزوم التحفّظ من المخالفة من غير ناحية تلك الاحتمالات غير العقلائية، ولا ينفع في مثل ذلك استصحاب عدم الإتيان؛ لأنّه إنّما يجري حيث يكون الواقع المشكوك صالحاً للتنجيز، ومع ضيق دائرة حكم العقل بوجوب الامتثال من أول الأمر فلا أثر لإجرائه، إلّا إذا رجع إلى جعل حكمٍ واقعيٍّ مستقلٍّ، وهو خلف.

الثاني: بعد تسليم جريان أصالة الاشتغال في نفسها يقال بوجود المؤمِّن الشرعيّ الحاكم عليها، وهذا المؤمِّن يثبت بدليل السيرة العقلائية على عدم

محاسبة المأمور في مقام الامتثال على مثل تلك الاحتمالات غير العقلائية مع إمضاء الشارع لها، وإذا تمّ ذلك كان هذا المؤمِّن وارداً على أصالة الاشتغال، ومخصِّصاً لدليل الاستصحاب المقتضي لإجراء استصحاب عدم الإتيان لو لم نقل بخروج المورد عنه تخصّصاً، باستظهار أنّ الغاية المأخوذة في دليله ليست هي اليقين بالانتقاض على وجه الصفتية ليقال بأنّها لم تحصل، بل على وجه الكاشفية، ومرجعها حينئذٍ ـ بحسب الفهم العرفي ـ إلى أنّ الغاية هي توفّر اليقين العقلائيّ بالنقض، وهو حاصل.

الثالث: التمسّك بالروايات الخاصّة الدالّة على عدم لزوم الاعتناء بشكّ كثير الشكّ[1]، الشاملة للوسواسيّ بمنطوقها، أو بالأولوية، على أساس أنّه أسوأ حالاً من كثير الشكّ. وهذه الروايات واردة في خصوص باب الصلاة.

ومن هنا يمكن أن يفرّق بين التقريبات الثلاثة ويقال: إنّه على الأوّلَيْن يكون عدم لزوم الاعتناء عامّاً لسائر الموارد. وعلى الثالث يختصّ بالأبواب الخاصّة المنصوصة في تلك الروايات، كالصلاة والوضوء[2].

ولكن لا يبعد مساعدة العرف على إلغاء الخصوصيّة في روايات كثير الشكّ بمناسبة الحكم والموضوع، خصوصاً بلحاظ جعل ذلك من الشيطان في مقام تقريب الحكم وتعدّيه إلى سائر الموارد؛ لأنّ ما كان من الشيطان لا يفرق في رفضه بين موردٍ ومورد.

فإن قيل: لعلّ خصوص كثرة الشكّ في مورد الصلاة من الشيطان، فلا يكون هذا التعليل موجباً للتعدّي.

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٦٣، الباب ١٠ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

قلنا : إنّ ظاهر الإمام عليه‌السلام الإشارة إلى أمرٍ عرفيٍّ واضح، ولهذا يطلب من الراوي أن يسأل الوسواسيّ عن حاله لينزع منه الاعتراف بأنّ حالته من الشيطان، ومن الواضح أنّ ما هو مركوز لا يفرق فيه بين موردٍ وآخر، فحمله على الكشف عن أمرٍ تعبّديٍّ غيبيٍّ في خصوص باب الصلاة خلاف الظاهر.

ويمكن أن يفرّق بين التقريبات الثلاثة المتقدّمة من ناحيةٍ أُخرى، وهي : أنّ التقريب الأوّل والثاني ينفعان بطيء اليقين، وهو الثاني من الأنواع الثلاثة لغير المتعارف؛ لأنّه يمكن أن يلتفت إلى كون شكّه غير عقلائي، بمعنى أنّ غيره من العقلاء لا يشكّ على هذا النحو، ولا ينفعان الوسواسيّ الذي ينشأ شكّه من غلبة الوهم عليه مع وجود المبرّر الكافي لإزالته عقلياً؛ لِمَا تقدّم من أنّه لا يمكنه أن يصدّق بأنّ شكّه هذا من هذا القبيل.

نعم، قد ينتفع بهما إذا خيّل له أنّه من النوع الثاني، وأنّ شكّه غير المتعارف ينشأ من بطيء اليقين، لا من وسوسة الوهم.

وأمّا التقريب الثالث فهو ينفع الوسواسيّ؛ لأنّه يلغي شكّ كثير الشكّ، لا خصوص الشكّ غير المتعارف، والوسواسيّ قد يلتفت إلى حالته النوعية وأنّه وسواسي وكثير الشكّ ويكفي هذا لشمول الأخبار له، وإن لم يحرز أنّ شخص هذا الشكّ كان من هذا القبيل.

نعم، لو قيل بأنّ مفاد السيرة العقلائية المدّعاة متطابق مع مفاد الأخبار من هذه الناحية لم يبقَ فرق بين التقريبين : الثاني والثالث.

الجهة الثانية : في الشكّ غير العقلائيّ في طرف الترخيص، بأن يظلّ المكلّف يحتمل الطهارة ـ مثلاً ـ في موردٍ يقطع غيره عادةً بارتفاعها، وهذا يتصوّر في النوع الثاني دون الأوّل والثالث، والظاهر فيه : أنّ هذا الاحتمال لا يكون مؤمّناً، لا بلحاظ المؤمّن العقلي، ولا بلحاظ المؤمّنات الشرعية.

أمّا الأوّل فلو قيل بقاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ فلا ينبغي أن يفرض موضوعها عدم العلم بمعناه الصفتي، بل عدم تلك الدرجة من الوضوح والتجلّي التي توجب العلم للإنسان الاعتيادي؛ لوضوح أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب مع توفّر تلك الدرجة وإن لم تؤثّر في حصول اليقين فعلاً.

وأمّا الثاني فهو عبارة عن الأُصول الشرعية المؤمّنة، وبعد حمل الغاية فيها على العلم بنفس المعنى المذكور آنفاً لا يكون في أدلّتها إطلاق للشكّ المذكور، فلا يكون مؤمّناً.

الجهة الثالثة: في القطع غير المتعارف بالنجاسة أو بالطهارة، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ القطع غير المتعارف بالنجاسة يتصوّر من الوسواسيّ وسريع اليقين، وأمّا القطع غير المتعارف بالطهارة فيتصوّر من سريع اليقين، ولا يتصوّر من الوسواسي.

والكلام فيه يقع: تارةً في حجّيته في نفسه، وأُخرى في إمكان الردع عنه، وثالثةً في البحث عن وقوع الردع عنه بعد فرض إمكانه. فهنا ثلاث نقاط:

١ ـ في حجّيته، والصحيح: حجّيته بمعنى لزوم الجري على طبقه عقلاً، سواء قيل بأنّ موضوع حكم العقل بالحجّية طبيعيّ القطع، أو القطع الخاصّ الذي لم ينشأ من جهةٍ غير موضوعية، كالقطع المتولّد من الوسواس والوهم، أو من العجلة في إلغاء الاحتمالات وغضّ النظر عنها.

أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلأنّ القاطع لا يعقل أن يصدق بأنّ قطعه وليد وهمٍ أو عجلة، وإلّا لفقده، فهو يراه مصداقاً للقطع الخاصّ على أيّ حال، ومعه يستقلّ عقله بلزوم التحرّك على طبقه، ولا نريد من الحجّية إلّا ذلك.

٢ ـ في إمكان الردع عنه، وقد يدّعىٰ إمكان الردع: تارةً ببيانٍ يقتضي

إمكان الردع عن القطع الطريقيّ عموماً، وأُخرى يدّعىٰ إمكانه في المقام بوجهٍ آخر، مع التسليم باستحالة الردع عن القطع الطريقي.

أمّا الأوّل فتحقيقه موكول إلى علم الأُصول.

وأمّا الثاني فيمكن أن يقرّب إمكان الردع بأحد وجهين:

الأوّل: أن يحوّل القطع من الطريقيّ إلى الموضوعي، بأن يؤخذ عدم العلم غير المتعارف قيداً في موضوع النجاسة، أو في موضوع المانعية مثلاً.

وقد يستشكل في ذلك: بأنّ هذا الشاذّ حيث إنّه لا يصدّق بأنّ قطعه بلا مبرّر فلا ينفعه التقييد المذكور إن أُريد به التقييد بعدم العلم الذي لا مبرّر له، وأمّا إذا أُريد به التقييد بعدم مطلق العلم الصادر من إنسانٍ يكثر منه اليقين بلا مبرّر فهذا أمر قد يلتفت الوسواسيّ إلى انطباقه عليه، ولكنّه غير مفيدٍ في المقام؛ لأنّ لازمه ردع الوسواسيّ عن العمل بقطعه مطلقاً، حتىّ ما كان منه متعارفاً.

ويندفع هذا الإشكال بإمكان فرضيةٍ ثالثة، وذلك بأن يقيّد موضوع الحكم بعدم العلم الذي يستهجن العقلاء عادةً حصوله، والوسواسيّ قد يلتفت إلى ذلك في شخص هذا اليقين أو ذاك، على الرغم من زعمه وجود مبررٍ لما حصل له من يقين.

الثاني: أن يفترض وجود حكمٍ واقعيٍّ بتحريم الاعتناء بالوسواس، بمعنى ما يستهجنه العقلاء من معتقدات، وهذا الحكم محفوظ مع الحكم بمانعية النجس في الصلاة على الإطلاق، ويمكن فرض وصولهما معاً إلى المكلّف الوسواسي.

وعليه فمن بنىٰ وسواساً على نجاسة بعض ثيابه وقطع بذلك ـ وهو ملتفت إلى أنّ قطعه هذا ممّا يستهجنه العقلاء ـ إن كان لديه صارف شخصيّ عن لبس ذلك البعض من الثياب فلا تزاحم بين الحكمين المفترضين. وإن لم يكن لديه صارف عن لبسه إلّا الاعتناء بالوسوسة وقع التزاحم بين حرمة الاعتناء بالوسواس

ووجوب اجتناب النجس في الصلاة.

فإذا فرض أنّ الحكم الأوّل أهمّ سقط الحكم الثاني مع بقاء أصل وجوب الصلاة؛ لأنّها لا تسقط بحال، ونتيجة ذلك أن يكون هذا الوسواسيّ مكلّفاً بالصلاة في ما يراه نجساً، وهذه نتيجة الردع عن العمل بقطعه.

٣ ـ في وقوع الردع بأحد الوجهين السابقين، والصحيح عدم وقوعه.

أمّا الأوّل فلأنّه على خلاف إطلاق أدلّة الأحكام الواقعية، ولا موجب للتقييد.

وأمّا الثاني فلما تقدّم[١] من عدم الدليل على حرمة الوسواس في نفسه.

نعم، الإنصاف: أنّ قطع الفقيه بأنّ بعض مراتب الوسواس ممّا لا يرضى بها الشارع، كما لا يرضى بالمحرّمات ليس مجازفة، والله العالم بالحال.

ثمّ إنّه قد يستدلّ على الردع عن قطع الوسواس بإطلاق ما دلّ على عدم لزوم اعتناء المبتلىٰ بالوسوسة، بتقريب: أنّه يشمل بإطلاقه من كانت وسوسته تتمثل في القطع أيضاً؛ لأنّه مصداق لعنوان المبتلىٰ، كمعتبرة عبد الله بن سنان، قال: ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام رجلاً مبتلىً بالوضوء والصلاة، وقلت: هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان»؟! فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: «سَلهُ هذا الذي يأتيه من أيّ شيءٍ هو؟ فإنّه يقول لك: من عمل الشيطان»[٢].

وامتياز هذه الرواية: أنّه لم يؤخذ في موردها الشكّ ونحوه من العناوين، بل عنوان المبتلىٰ بالوضوء والصلاة، فبالإمكان أن يقال بإطلاقه لموارد قطع

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٠٦.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٦٣، الباب ١٠ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

الوسواس أيضاً ؛ لأنّه ابتلاء، فيثبت الردع، ولابدّ حينئذٍ من إرجاعه ثبوتاً إلى وجهٍ معقول.

وقد يجعل استشهاد الإمام عليه السلام بالرجل المبتلى في أنّ ما ابتلي به من الشيطان قرينةً على عدم الشمول لحالة القطع ؛ لأنّ القاطع لا يرى شخص قطعه حين يجري عليه من الشيطان، وإلاّ لزال، كما تقدّم.

ويندفع : بأنّ نفس الشيء يصدق في الشاكّ أيضاً، فإنّه لا يمكن أن يصدّق بأنّ شكّه بلا مبرّرٍ وللوسوسة، وإلّا لزال، والمقصود من الاستشهاد : الاستشهاد بلحاظ حالته النوعية، والوسواسيّ يمكن أن يعترف بحالةٍ نوعيةٍ من هذا القبيل.

كما أنّه قد يجعل ظهور حال الإمام عليه السلام في أنّ الارتداع أمر عقلائي ينافي خلافه العقل قرينةً على الاختصاص بالشكّ ؛ لأنّ الارتداع في فرض القطع مردّه إلى تقييد الشارع لموضوع حكمه، وهذا أمر شرعيّ لا سبيل لإحالته على الإدراك العقلائي. اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ نكتة هذا التقييد لمّا كانت مركوزةً في الأذهان صحّت الإحالة المذكورة.

وينبغي أن يعلم بهذا الصدد : أنّ البناء على حجّية علم الوسواسيّ بالنسبة إليه لا يعني حجّيته بلحاظ الآخرين وشمول دليل الحجّية لشهادته ؛ لأنّ دليل الحجّية موضوعه خبر الثقة، والوثاقة المعتبرة هي الوثاقة من حيث الصدق بمعنى التورّع عن الكذب، والوثاقة من حيث الحسّ والإدراك بمعنى عدم كونه كثير الغفلة والخطأ في معتقداته على نحوٍ غير متعارف، وهذا المعنى من الوثاقة غير موجودٍ في المقام. نعم، شهادة الوسواسيّ بالطهارة حجّة ؛ لأنّ قطعه بذلك جارٍ حسب المتعارف، كما أشرنا سابقاً[1].

---

(١) تقدّم في الصفحة ١١٣.

مسألة (٢) : العلم الإجماليّ كالتفصيلي ، فإذا علم بـنجاسة أحـد الشيئين يجب الاجتناب عنهما[١].

---

(١) وتحقيق ذلك كبروياً موكول إلى ما حقّقناه في علم الأُصول[١]، غير أنّه من الجدير الإشارة هنا إلى بعض التطبيقات للفت النظر إلى بعض النكات.

فمن القواعد المقرّرة في الأُصول : أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجماليّ أن يكون علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير ، ومن التصوّرات الثابتة لدى مدرسة المحقّق النائينيّ ﷺ[٢] ـ على ما يبدو ـ أنّ حرمة شرب النجس أو حرمة الصلاة فيه اللتين تترتّبان على النجاسة ككلّ حكم آخر لا يكون فعلياً في مـرحـلة المجعول ، إلّا حينما يتحقّق الموضوع ويصبح فعلياً ، فما لم يتحقّق مشـروب نجس بالفعل أو لباس نجس كذلك لا يكون الحكم بحرمة شربه أو الصلاة فيه فعلياً.

وعلى هذا إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الماءين أو الطعامين أو الثوبين ، أو نجاسة هذا الماء أو ذلك الثوب فهو علم إجماليّ منجّز ؛ لأنّه علم إجماليّ بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير.

وأمّا إذا علم إجمالاً بنجاسة هذا الماء أو ذلك الإناء الفارغ فلا ينجّز هذا العلم ؛ لأنّه ليس علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير ؛ من أجل أنّ نجاسة الإناء الفارغ ليست موضوعاً لتكليفٍ فعلي ، وكذلك الحال في كلّ حالةٍ يكون طرف العلم الإجماليّ فيها شيئاً ممّا لا يشرب أو يؤكل أو يلبس ، فإنّ استتباع نجاسته

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٥ : ١٧٠.

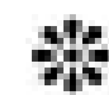
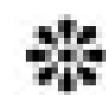
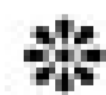
(٢) بحوث في علم الأُصول ٥ : ٣٠١.

إلّا إذا لم يكن أحدهما محلّاً لابتلائه، فلا يجب الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء أيضاً[١].

---

لتكليفٍ فعليّ يكون تقديرياً لا فعلياً، أي معلّقاً على ملاقاة ما يشرب، أو ما يؤكل، أو ما يلبس له.

نعم، قد بنينا في الأُصول على أنّ حرمة الصلاة في النجس التي مردّها إلى المانعية فعلية بفعلية نفس الأمر بالمقيّد، أي الأمر بالصلاة المقيّدة بعدم النجاسة، وأنّ تنجّس الثوب خارجاً ليس قيداً في فعلية المانعية، بل في متعلّقها، بمعنى أنّ المكلّف بالفعل قبل أن يتنجّس ثوبه مأمور بأن لا يصلّي صلاةً مقرونةً مع نجاسة الثوب، وعلى هذا الأساس يكون العلم الإجماليّ بنجاسة الماء أو الإناء الفارغ منجّزاً أيضاً؛ لأنّ مرجعه إلى العلم الإجماليّ بحرمة شرب ذلك الماء، أو بطلان الصلاة في الثوب الذي يلاقي هذا الإناء، وهو بطلان فعليّ وإن لم تكن الملاقاة فعلية؛ لأنّ مردّه إلى المانعية المنتزعة من الأمر بالمقيّد، والفعلية بفعليته، وتفصيل الكلام عن ذلك في مباحث الاشتغال من علم الأُصول[١].

(١) والمقصود من الخروج عن محلّ الابتلاء: مرتبة متوسّطة بين التيسّر والتعذّر العقليّين، والتي قد يعبّر عنها بالتعذّر العرفي، وتفصيل الكلام في هذه المسألة موكول إلى موضعه من علم الأُصول. غير أنّنا نذكر موجزاً بالنحو الذي يناسب المقام، وحاصله: أنّ هناك ثلاثة مسالك:

الأوّل: مسلك المشهور، حيث ذهبوا إلى عدم تنجيز العلم الإجماليّ

---

(١) أنظر فوائد الأُصول ٤: ٦٨.

المذكور ؛ لعدم كونه علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير ؛ لأنّ التكليف في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء ليس فعلياً ، لا خطاباً ولا ملاكاً .

أمّا الخطاب فلأنّه مشروط بالقدرة ، ويراد بها هنا المعنى العرفيّ للقدرة تنزيلاً للخطاب على الفهم العرفي .

وأمّا الملاك فلأنّ الكاشف عنه هو الخطاب ، ومع قصور إطلاقه لا كاشف عنه .

ويرد عليه : أنّ القدرة لم تؤخذ بعنوانها في الخطاب لتنزّل على المعنى العرفي ، وإنّما هي شرط بحكم العقل ، وكشفه لبّاً عن التخصيص بملاك استحالة التكليف بغير المقدور ، وهذا المخصِّص اللبّي لا يخرج سوى موارد العجز الحقيقي ، لا العرفي ، وغاية ما يتوهّم كونه ملاكاً لإلحاق العجز العرفيّ به في هذا التخصيص اللبّي العقليّ دعوى لَغوية التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء ، إذ ما فائدته مع فرض انصراف المكلّف بطبعه عن الشيء الذي يراد نهيه عنه ؟

وهي مندفعة : بأنّه يكفي فائدةً للتكليف أنّه يحقّق صارفاً ثانياً للمكلّف في عرض الصارف الطبيعي يمكّن المكلّف من التعبّد والتقرّب على أساسه .

المسلك الثاني : للسيّد الحكيم ﷺ في المستمسك[1] حيث إنّه اعترف بفعلية التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء ، ولكنّه تصوّر مرتبةً بعد فعلية التكليف ، سمّاها بشغل الذمّة وثقل العهدة ، فهو يرى أنّ التكليف بالاجتناب عمّا هو خارج عن محلّ الابتلاء لا يدخل في الذمّة ، ويشبهه بالتكليف في موارد عدم قيام الحجّة عليه ، وعليه فالعلم الإجماليّ ليس علماً إجمالياً بتكليفٍ تشتغل

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٤٥١ ـ ٤٥٣ .

به ذمّة المكلّف على كلّ تقدير، فلا يكون منجّزاً.

ويرد عليه: أنّ شغل الذمّة إن أراد به المنجّزية التي هي حكم عقليّ فهذا غير معقول؛ لأنّ المنجّزية معناها حكم العقل باستحقاق العقاب على تقدير المخالفة، ومن الواضح أنّه لا معنى لأنْ يدّعىٰ في المقام أنّ الماء النجس الخارج عن محلّ الابتلاء لا يستحقّ المكلّف العقاب على تقدير شربه ومخالفته للنهي؛ لأنّ فرض الشرب والمخالفة هو بنفسه فرض الدخول في محلّ الابتلاء.

وبذلك يتّضح أنّ تنظير هذا بموارد عدم قيام الحجّة على التكليف في غير محلّه؛ لأنّ مخالفة الواقع الذي لا حجّة عليه لا يساوق تمامية الحجّة عليه. وأمّا مخالفة النهي الخارج مورده عن محلّ الابتلاء فهو يساوق دخوله في محل الابتلاء.

وإن أراد بشغل الذمّة معنىً عرفيّاً ـ أي أنّ العرف لا يرى كلفةً وثقلاً على المكلّف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء، فكأنّ التكليف لم يشغل ذمّته ـ فهذا المعنى صحيح، غير أنّه لا دخل له في المقام؛ لأنّ صدق عنوان الثقل والتحميل عرفاً لا دخل له بباب الطاعة وقانون منجّزية العلم الإجمالي.

المسلك الثالث: ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من الاعتراف بفعلية التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء، وأنّ العلم الإجماليّ في المقام منجّز وإن كان أحد طرفيه خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ لأنّه علم بالتكليف الفعليّ على كلِّ تقدير، فلا يجري الأصل المؤمِّن في الطرف الداخل في محلّ الابتلاء.

---

(١) التنقيح ٢: ١٧٥، ذيل المسألة. ودراسات في علم الأُصول ٣: ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

ونقتصر في تحقيق حال هذا المسلك على تعليقين، مع إحالة الباقي إلى علم الأُصول:

أحدهما: مبنائي، وهو: أنّا نرى عدم المحذور العقليّ في الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ كلّها، وإنّما المحذور عقلائي، بمعنى أنّ العقلاء بحسب ارتكازاتهم النوعية يرون أنّ ترخيص المولى في كلّ أطراف العلم الإجماليّ مساوق لرفع يده عن التكليف المعلوم رأساً، فمع الحفاظ عليه لا يرون شمول دليل الأُصول المؤمِّنة لأطراف العلم الإجماليّ معاً.

وعليه نقول: إنّه في موارد خروج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء لا يرى العقلاء الترخيص في كلا الطرفين بمثابة رفع اليد عن التكليف الواقعيّ والاستخفاف به، بل هو في قوّة الترخيص في طرفٍ واحدٍ فقط من الناحية العملية، فالتنافي الارتكازيّ غير موجود. وتحقيق الأُصول الموضوعية للمبنىٰ متروك إلى محلّه أيضاً.

والتعليق الآخر: أنّا لو سلّمنا أنّ المحذور في الترخيص في كلا الطرفين عقليّ لا عقلائيّ فقط ـ كما عليه مدرسة الميرزا ﷺ[1] ـ نقول: إنّ ملاك التنجيز بلحاظ الموافقة القطعية تساقط الأُصول بالمعارضة، ولا تساقط في المقام، بل الأصل المؤمِّن يجري في الطرف المبتلىٰ به بلا معارض؛ لقصور أدلّة الأُصول المؤمِّنة عن الشمول للطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، حتّى ولو كان الشكّ فيه شبهةً بدويةً فضلاً عن الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وذلك: إمّا بتقريبٍ يجري في تمام أدلّة الأُصول، وهو اللَغوية العقلائية لجعل الأصل؛ لأنّ النكتة التي صحّحنا بها جعل الحكم الواقعيّ في الموارد

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٩. وفوائد الأُصول ٤: ١٧.

مسألة (٣): لا يعتبر في البيّنة حصول الظنّ بصدقها[١].

---

الخارجة عن محلّ الابتلاء عند دفع المسلك الأوّل لا تجري في جانب الترخيص الظاهري، الذي لا يطلب منه إلّا إطلاق العنان والتأمين عند المخالفة، وإطلاق العنان في موردٍ يكون المكلّف بطبعه مقيّد العنان بالنسبة إليه يكون لغواً عرفاً، واللَغوية العرفية صالحة للقرينية على نحوٍ لا يمكن التمسّك بالإطلاق.

وإمّا بتقريبٍ يجري في أدلّة الأُصول المسوقة مساق الامتنان، وهو: أنّه لاامتنان عرفيّ في جعل الترخيص في الموارد الخارجة عن محلّ الابتلاء.

وبذلك كلّه يتحقّق ما هو المختار مسلكاً رابعاً، وهو عدم تنجيز العلم الإجماليّ في موارد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بالملاك الذي أوضحناه، وهو عدم تعارض الأُصول في الأطراف.

نعم، إذا كان يعلم بأنّ هذا المورد الخارج سيدخل في محلّ الابتلاء في المستقبل تشكّل علم إجماليّ تدريجيّ منجّز، وكذلك إذا كان للطرف الخارج بنفسه عن محلّ الابتلاء أثر فعليّ داخل فيه، كما لو كان له ملاقٍ قد دخل في محلّ الابتلاء.

**[أحكام وتطبيقات في حجّية البيّنة:]**

(١) المعروف أنّه لا يعتبر في حجّية البيّنة حصول الظنّ الفعليّ بصدقها، ولا عدم الظنّ بخلافها، وهذا كلام صحيح إن أُريد بالظنّ المذكور الظنّ الشخصيّ، فإذا كان الشخص بطيء الظنّ لسببٍ من الأسباب فلم يحصل له ظنّ على طبق البيّنة، أو مجازفاً في ظنّه فحصل له الظنّ بالخلاف لم يضرّ ذلك بحجّية البيّنة؛ لأنّ

السيرة العقلائية إنّما تعتبر الخبر بلحاظ طريقيّته وموصليّته إلى الواقع، وهذه الحيثية مرهونة بكشفه العقلائي، وهو محفوظ في المقام، لا بكشفه الشخصي، والأدلّة اللفظية على الحجّية مطلقة أيضاً، ولا موجب لتقييدها، سواء فرضت إمضائيةً أو تأسيسية، وقطع النظر عن السيرة.

وأمّا اقتران البيّنة بكاشفٍ نوعيٍّ على الخلاف يزاحم كاشفية البيّنة عند العقلاء على العموم، ويوجب قصورها عن إفادة الظنّ لديهم، أو حصول الظنّ على خلافها فالظاهر أنّه يوجب سقوط البيّنة عن الحجّية؛ لعدم الموجب إثباتاً لحجّيتها حينئذٍ.

أمّا بلحاظ السيرة فلأنّ العقلاء إنّما يبنون على حجّية الخبر بلحاظ الكاشفية والموصلية، والمفروض زوالها، وكونها حكمةً لا علّةً مرجعه إلى كون الحجّية تعبّديةً وتابعةً لصفةٍ نفسيةٍ في الخبر، وهي كونه ـ لولا المانع ـ كاشفاً، وهذا على خلاف المرتكزات العقلائية في باب الحجج والطرق، وقد ذهبنا إلى ذلك بالنسبة إلى حجّية خبر الثقة في الشبهات الحكمية أيضاً، فأنَطْنا حجّيته بعدم الكاشف النوعيّ المزاحم بالنحو المذكور.

ومن هنا قلنا: بأنّ إعراض المشهور عن الرواية بلحاظ حيثية صدورها إذا لم يكن إعراضاً اجتهادياً بميزانٍ من موازين التقديم والترجيح يوجب سقوطها عن الحجّية.

ومن أجل هذا أيضاً قلنا في مسألة رؤية الهلال وثبوته بالبينة: إنّ الروايات الواردة في إسقاط حجّية البيّنة المتفرّدة بالرؤية[1] ليست تخصيصاً لقاعدة حجّية البيّنة، بل هي جارية على القاعدة؛ لأنّ التفرّد المذكور ـ مع كثرة المستهلّين

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٩، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

نعم، يعتبر عدم معارضتها بمثلها(١).

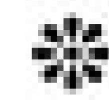
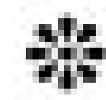
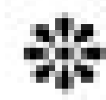
مسألة (٤): لا يعتبر في البيّنة ذكر مستند الشهادة. نعم، لو ذكر مستندها وعلم عدم صحّته لم يحكم بالنجاسة(٢).

---

وصفاء الجو ـ يوجب وجود أمارةٍ نوعيةٍ على الخلاف، وهو ما أشير إليه في تلك الروايات بلسان «أنّه إذا رآه واحد رآه مائة».

وكما تكون السيرة قاصرةً في حالةٍ من هذا القبيل كذلك الأدلّة اللفظية: إمّا لظهورها في الإمضاء الموجب لحملها على نفس النكتة المنعقدة عليها السيرة، وبذلك تكون محدودةً بحدودها.

وإمّا لاستظهار كون الحجّية المجعولة فيها بملاك الطريقية والكاشفية، لا لنكتةٍ نفسيةٍ وحيثيةٍ سببية، والطريقية غير محفوظةٍ في أمثال المقام.

(١) وقد تقدّم الكلام عن فرض تعارض البيّنتين وحكمه في الجزء الثاني من هذا الشرح، فلاحظ[1].

(٢) بل وكذلك الأمر مع عدم ذكر المستند، مع العلم بالاختلاف في الشبهات الحكمية للتنجيس، أو مع احتمال ذلك؛ لأنّ حجّية الشهادة إنّما هي بمقدار إثباتها للصغرى الحسّية، وهي ملاقاة النجس، وليست حجّةً في إثبات الكبرى التي هي الحكم الشرعيّ الكلّي؛ لعدم كونها حسّيةً بالنسبة إلى البيّنة، وما لم يحرز أنّ الصغرى التي تثبت بالشهادة هي نفس الصغرى التي نرىٰ انطباق الكبرى عليها لا يكون لها أثر.

---

(١) تقدّم في الجزء الثاني: ١٣٤ وما بعدها.

ولا يتوهّم التمسّك في المقام بأصالة عدم خطأ الشاهد، أو بأصالة الحسّيّة في شهادته عند الشكّ، فإنّ أصالة عدم الخطأ إنّما تجري بعد العلم بحسّيّة الشهادة، حيث إنّ الخطأ في الحسّيّات منفيّ عقلائياً، وفي المقام لا نحتمل الخطأ في الحسّ، وإنّما نحتمل كون المشهود به حسّاً ممّا لا أثر له عندنا شرعاً.

وأصالة الحسّية إنّما تجري في موردٍ يكون في معرض الإدراك الحسّيّ في نفسه، فتحمل الشهادة به على أنّها شهادة حسّية به، وفي المقام الملاقاة مع شيءٍ معيّنٍ يراه الشاهد نجساً حسّية للبيّنة بلا إشكال، وكون ذلك منجّساً حدسيّ لها بلا إشكالٍ أيضاً، فلا ينفع أصل الحسّية في شيء.

بل يتّضح ممّا ذكرناه: أنّه لو علم الاختلاف بيننا وبين البيّنة على نحو الشبهة الموضوعية لا الحكمية، بأن اطّلعنا على أنّها تبنىٰ على نجاسة ملابس الطفل، بتخيّل إصابة البول لها، ونحن نعلم بطهارتها واحتملنا أنّ شهادتها بنجاسة الإناء مستندة إلى ملاقاته لملابس الطفل فلا حجّية للشهادة أيضاً؛ لنفس النكتة السابقة، حيث إنّ مرجعها إلى أنّ شيئاً ممّا تراه البيّنة نجساً قد لاقىٰ الإناء، وهذا عنوان قابل للانطباق على ملابس الطفل.

ولا مجال لأصالة عدم الخطأ هنا؛ للعلم بوقوع البيّنة في خطأٍ باعتقادها لنجاسة تلك الملابس، وإنّما الشكّ في ابتناء الشهادة على ذلك الاعتقاد، وفي مثل ذلك لا تجري أصالة عدم الخطأ.

نعم، لو لم يعلم بخطأٍ بعينه واحتمل أنّ البينة تبنىٰ على نجاسة ملابس الطفل خطأً، وأنّ ذلك هو مستندها في الشهادة بنجاسة الإناء لم يضرّ هذا الاحتمال في الحجّية لإجراء أصالة عدم الخطأ، ولولا ذلك لانسدّ باب العمل بالشهادة، كما لا يخفىٰ.

مسألة (٥) : إذا لم يشهدا بالنجاسة بل بموجبها كفىٰ وإن لم يكن موجباً عندهما أو أحدهما، فلو قالا : إنّ هذا الثوب لاقىٰ عرق المجنب من حرامٍ أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما وإن لم يكن مذهبهما النجاسة[1].

مسألة (٦) : إذا شهدا بالنجاسة واختلف مستندهما كفىٰ في ثبوتها وإن لم تثبت الخصوصية، كما إذا قال أحدهما : إنّ هذا الشيء لاقىٰ البول، وقال الآخر : إنّه لاقى الدم، فيحكم بنجاسته، لكن لا تثبت النجاسة البولية ولا الدَمِية، بل القدر المشترك بينهما، لكنّ هذا إذا لم ينفِ كلّ منهما قول الآخر بأن اتّفقا على أصل النجاسة، وأمّا إذا نفاه ـ كما إذا قال أحدهما : إنّه لاقى البول، وقال الآخر : لا، بل لاقىٰ الدم ـ ففي الحكم بالنجاسة إشكال[2].

---

(١) وذلك لأنّ شهادة البيّنة إنّما تكون حجّةً لا في إثبات النجاسة بعنوانها بما هي حكم شرعيّ ليقال : إنّها لا تشهد في هذا الفرض بالنجاسة، بل في إثبات الصغرى، وهي ذات الملاقاة، وأمّا حكم الملاقاة فيجب أن يرجع فيه كلّ من الشاهد والمشهود له إلى مبانيه اجتهاداً أو تقليداً، ويكفي في جعل الحجّية كون الخبر قابلاً للتنجّز بلحاظ من تجعل الحجّية عليه، ويكفي في ذلك أن يكون المشهود به ذا أثرٍ إلزاميٍّ بالنسبة إليه، فلا موجب للتشكيك في حجّية البيّنة في الفرض المذكور.

(١) فصَّل السيّد الماتن ﷺ في صورة اختلاف مستند الشاهدين بالنجاسة بين فرضي التكاذب وعدمه، ففي فرض عدم التكاذب ذهب إلى ثبوت أصل النجاسة وإن لم تثبت الخصوصية، وفي فرض التكاذب استشكل في ثبوت أصل

النجاسة.

وقد علّق السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ على ذلك بما يمكن تلخيصه في ثلاث نقاط:

الأُولى: أنّ من شروط حجّية البيّنة: أن تتعلّق بواقعةٍ واحدة، وإلّا لم يصدق عنوان البيّنة، ومع اختلاف المستند تتعدّد الواقعة لا محالة. نعم، بينهما أمرٌ مشترك، غير أنّه جامع انتزاعيّ ومدلول التزاميّ أو تحليليّ، والمحقَّق في محلّه: أنّ حجّية مثل هذا المدلول تابعة لحجّية الدلالة المطابقية وساقطة بسقوطها.

الثانية: أنّ التفصيل بين فرضي التكاذب وعدمه لا وجه له؛ لأنّه إن بني علىٰ عدم استقلال الدلالة الالتزامية في الحجّية تعيّن المصير إلىٰ عدم الحجّية، حتّىٰ في فرض عدم التعارض، كما تقدّم. وإن بني علىٰ استقلالها أمكن الالتزام بحجّية البيّنة بلحاظ المدلول الالتزاميّ المشترك حتّىٰ مع فرض التعارض؛ لأنّ التعارض إنّما هو بالنسبة إلىٰ الخصوصية، لا إلىٰ ذلك المدلول المشترك.

الثالثة: أنّ الاختلاف في الخصوصيّة إنّما يضرّ بالحجّية فيما إذا كان اختلافاً في ما لَه دخل في موضوع الحكم الشرعي، بأن شهد هذا بقطرة بولٍ وذاك بقطرة دم، لا فيما إذا كان في خصوصياتٍ لا دخل لها في الحكم، كما إذا شهد هذا بقطرة دمٍ أسود وذاك بقطرة دمٍ أحمر؛ لأنّ اللون لا دخل له، فلا تعارض بينهما بلحاظ ما هو موضوع الأثر.

وتفصيل الكلام في هذه المسألة يقتضي عقد مقامين، نتكلّم في أحدهما

---

(١) التنقيح ٢: ١٨٠.

بناءً على انحصار الحجّية بالبيّنة، وفي الآخر بناءً على حجّية خبر الواحد في الموضوعات أيضاً.

أمّا المقام الأوّل فيقع الكلام فيه في جهتين:

الأُولى: فيما إذا اختلف المستند من دون افتراض التعارض.

والأُخرى: في أنّ افتراض التعارض هل يغيّر من الحكم شيئاً، أوْ لا؟

أمّا الجهة الأُولى فقد عرفت ذهاب الماتن إلى حجّية البيّنة، وأنّ السيّد الأُستاذ استشكل في ذلك كما مرّ في النقطة الأُولى من كلامه ومثله جملة من الفقهاء[1]، بدعوى عدم وحدة الواقعة المشهود بها.

والتحقيق: أنّ الإخبار له عدّة مراكز:

منها: الأثر الشرعيّ الملحوظ المراد إثباته، كالنجاسة أو الملكية.

ومنها: موضوع الأثر، كالهبة أو الصلح بلا عوض، اللذَين هما موضوعان لتملّك الآخر للمال مجاناً.

ومنها: الواقعة الحسّية التي أحسّ بها الشاهد وعلى أساسها يشهد، كعقد الهبة الخاصّ الذي وقع في مشهدٍ من السامع في زمانٍ مخصوصٍ ومكانٍ مخصوص.

فالكلام يقع في أنّ البيّنة بعد الفراغ عن لزوم أن تنصبّ الشهادتان فيها على مصبٍّ واحدٍ هل يعتبر فيها وحدة المركز بلحاظ الواقعة الحسّية، فلو شهدا معاً بعقد

---

(١) مثل الإصفهاني في كشف اللثام ١: ٣٧٧، وصاحب الجواهر في جواهر الكلام ٦: ١٧٥ حيث قال: العلم يحصل لو لم يختلفا بالمشهود به، والسيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٥٦، وراجع للتفصيل تعليقة الفقهاء العظام ذيل المسألة المطبوعة في حاشية العروة الوثقى ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.

البيع ولكنّ أحدهما شهد بوقوع البيع في المسجد، والآخر شهد بوقوع البيع في البيت لم تتحقّق البيّنة؛ لتعدّد الواقعة الحسّية، بل وكذلك لو شهدا على وجه الإهمال؛ لأنّ احتمال التعدّد يكفي لعدم إحراز كون البيّنة حجّة، أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ ما هو موضوع الحكم الشرعي، ففي المثال السابق تقبل البيّنة؛ لأنّ ما هو موضوع الحكم ذات البيع، والشهادتان متّفقتان عليه. نعم لو شهد أحدهما بالهبة والآخر بالصلح بلا عوضٍ لم تتمّ البيّنة؛ لأنّ كلّاً منهما موضوع مستقلّ.

أو يعتبر وحدة المركز بلحاظ نفس الأثر الشرعيّ الملحوظ، ففي المثال المشار إليه أخيراً تتمّ البيّنة؛ لأنّ الهبة والصلح بلاعوضٍ لهما أثر شرعيّ واحد وهو التملك المجّانيّ مثلاً. نعم، لو شهد أحدهما بالهبة والآخر بالبيع لم تتمّ البيّنة؛ لأنّ أثر أحدهما التملّك المجّانيّ وأثر الآخر التملّك بعوض، وهما متغايران وإن كان بينهما جامع انتزاعيّ أو تحليلي وهو أصل الملكية.

أو يعتبر وحدة المشهود به بلحاظ العنوان المأخوذ في كلام الشاهد، فلو شهدا معاً بأنّ هذا المال ملك لزيدٍ قُبِلَ، ولو كان أحدهما يرى أنّ هذا التملّك بسبب البيع والآخر يراه بسبب الهبة، ما داما متطابقين في العنوان المأخوذ في مقام الشهادة؟

وكلمات الفقهاء لا تخلو من تهافت، كما يظهر من ملاحظة الفروع التي تعرّضوا لها، ففي فرض شهادة أحد الشاهدين على شخصٍ بأنّه أقرّ بالعربية وشهادة الآخر بأنّه أقرّ بالفارسية مع وحدة المقرّ به يظهر منهم قبول البيّنة، وهذا يناسب الاكتفاء بوحدة المصبّ، بلحاظ ماوراء الواقعة الحسّية من الأثر الشرعي ونحوه، وإن تعدّدت الواقعة الحسّية المشهود بها.

وفي فرض شهادة أحدهما بأنّ المال غصب منه في المسجد وشهادة الآخر بأنّه غصب منه في البيت يظهر منهم عدم قبول البيّنة، وهذا يناسب اشتراط وحدة

المصبّ بلحاظ الواقعة الحسّية، وعدم الاكتفاء بوحدته بلحاظ الأثر الشرعيّ وموضوعه، وإلّا لزم الاكتفاء في هذا المثال.

وقد حاول بعض المحقّقين ـ كالنراقيّ ﷺ في مستنده[١] ـ أن يضبط الفروع المختلفة بضابطٍ كلّي، حاصله: أنّه يكتفىٰ بوحدة المصبّ ولو بلحاظ اللازم، على أن يكون لِلّازم المشترك وجود مستقلّ مشخص، كما في مثال الإقرار، فلا يكفي أن يكون لكلٍّ من الأمرين لازم، واللازمان متغايران وجوداً، ولكنّهما مشتركان في جزءٍ تحليليّ.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الاشتراك في جزءٍ تحليليٍّ لا يكفي على مستوى المدلول المطابقيّ فضلاً عن الالتزاميّ، والاشتراك في وجودٍ مشخّصٍ كافٍ، سواء كان مدلولاً مطابقياً أو التزامياً.

ولكنّ هذا الضابط لا يفسّر كلّ مواقفهم؛ لأنّه يقتضي في مثال الغصب قبول البيّنة.

كما أنّ اشتراط وحدة المصبّ بلحاظ الواقعة الحسّية كأنّه لا يتناسب مع الفتاوىٰ والنصوص عموماً، إذ يلزم من ذلك عدم قبول البيّنة في جلّ الموارد عملياً؛ لتطرّق احتمال اختلاف الواقعة الحسّية المشهود بها، والاحتياج إلى سؤال كلٍّ من الشاهدين عن الزمان والمكان والخصوصيّات من أجل إحراز وحدة الواقعة، مع أنّ بناء النصوص والفتاوىٰ ليس على ذلك جزماً.

وأمّا الاكتفاء بوحدة العنوان المشهود به فقد يراد به الاكتفاء بذلك، حتّى مع العلم من الخارج بتعدّد الواقعة المقصودة للشاهدين، بحيث يكون الميزان التطابق بلحاظ المقدار المصرّح به في الشهادة.

---

(١) مستند الشيعة ٢ : ٦٨١، ط حجريّة.

بدعوى: أنّ الطبيعيّ الواقع محلّاً لشهادتهما معاً واحد، وهو مدلول مطابقيّ لكلٍّ من الشهادتين، لا التزاميّ أو تحليليّ، فيثبت، بخلاف ما إذا اختلف الشاهدان في الخصوصيّات في مقام أداء الشهادة فإنّ الطبيعيّ حينئذٍ مدلول ضمنيّ أو تحليليّ للبيّنة، وليس مدلولاً مطابقياً.

غير أنّ هذا يرد عليه: أنّه في فرض تعدّد الواقعة لا فرق من حيث الكاشفية والطريقية بين أن يكون العنوان المأخوذ في مقام الشهادة واحداً أو لا.

فإمّا أن نقول بالحجّية فيهما معاً فيرجع إلى القول بكفاية وحدة المصبّ بلحاظ الحكم الشرعيّ.

وإمّا أن نقول بعدم الحجّية فيهما معاً فيرجع إلىٰ القول باشتراط وحدة الواقعة الحسّيّة.

وإمّا أن نقول بالحجّية فيما إذا كان العنوان واحداً، وبعدمها فيما إذا لم يكن واحداً مع العلم من الخارج بتعدّد الواقعة في كلتا الصورتين، فهذا خلاف الفهم العرفيّ في باب الحجج والأمارات القاضي بأنّ اعتبارها بلحاظ كاشفيتها وطريقيتها.

ودعوى: أنّه إذا كان العنوان المشهود به واحداً فالطبيعيّ مدلول مطابقيّ للبيّنة، ومجرّد العلم من الخارج بتعدّد الواقعة لا يخرج الطبيعيّ عن كونه مدلولاً مطابقياً في عالم الشهادة مدفوعة: بأنّ الشهادة إنّما تكون حجّةً بحسب المرتكز العرفيّ للطريقية، باعتبارها كاشفة عن اعتقاد الشاهد.

ولهذا لو فرض أنّنا أحرزنا الاعتقاد الحسّيّ للشاهد من دون أن يخبر لكان حجّةً بلا إشكال، وفي مرحلة اعتقاد الشاهد لا يكون الطبيعيّ مدلولاً مطابقياً، بل تضمّنياً في حالة تعدّد الواقعة على أيّ حال، سواء تغاير العنوان المصرّح به في مقام الشهادة أو لا.

ومن هنا يظهر الوجه في المصير إلى انعقاد البيّنة مع وجود مشتركٍ بين الشهادتين ولو ضمناً أو تحليلاً؛ لأنّ إناطة انعقادها على شيءٍ بكونه مدلولاً مطابقياً للشهادة في مرحلة الكلام خُلْفُ كون الكلام ملحوظاً بما هو طريق إلى اعتقاد الشاهد، وأنّ تمام الموضوع للحجّية هو اعتقاد الشاهد المكتشف بحكايته عنه بكلامه.

وإناطة انعقادها على شيءٍ بكونه مدلولاً مطابقياً للشهادة في مرحلة اعتقاد الشاهد، بحيث يكون المعتَقَد به للشاهدين معاً شيئاً واحداً فهذا معناه اشتراط وحدة الواقعة الحسّية، وقد عرفت عدم ملائمته للنصوص والفتاوىٰ.

فلابدّ من المصير إذن إلى كفاية كون الشيء مدلولاً تحليلياً للبيّنة في انعقادها بالنسبة إليه، وبذلك يتّجه ما أُفيد في المتن من ثبوت النجاسة مع اختلاف الواقعة الحسّيّة المشهود بها في كلام الشاهدين؛ لأنّ النجاسة مدلول تحليليّ مشترك.

وقد يقال: إنّ المرتكز عرفاً أنّ اشتراط التعدّد في البيّنة إنّما هو من أجل تأكيد الطريقية والكاشفية، ومع تعدّد الواقعة الحسّية لا يكون للتعدّد أثر في تأكيد الطريقية، فمثل هذا التعدّد تنصرف عنه أدلّة حجّية البيّنة المنزَّلة على المرتكز العرفي.

والجواب على ذلك: أنّ التعدّد يؤثّر بحساب الاحتمال في تقوية احتمال المدلول المشترك حتّى مع افتراض تعدّد الواقعة الحسّية؛ لوضوح أنّ احتمال الخطأ أو الكذب بالنسبة إلى المدلول المشترك يكون أضعف ممّا لو لم تتوفّر إلّا شهادة واحدة عليه.

ومحصّل الكلام: أنّ عدم شمول دليل حجّية البيّنة للبيّنة بلحاظ مدلول تحليليّ مشترك: إن كان من أجل عدم صدق عنوان البيّنة فيرد عليه: أنّ البيّنة

ليست إلّا شهادة شخصين بشيءٍ، فلو فرض اشتراك الشهادتين في إثبات شيءٍ ـ ولو تحليلاً وضمناً، أو التزاماً ـ فقد تمّت البيّنة عليه.

وإن كان من أجل أنّ البيّنة متقوّمة بالتعدّد المؤثّر في تقوية الكاشفية، وتعدّد الشهادة مع تغاير الواقعة لا يؤثّر في ذلك فيرد عليه: ما تقدّم من أنّه يؤثّر في تقوية الكاشفية في الجملة وإن كانت التقوية مع وحدة الواقعة أكبر، ومن أجل ذلك كان التواتر اللفظيّ أقوى من المعنوي، والمعنويّ أقوىٰ من الإجماليّ.

وإن كان من أجل أنّ المدلول التحليليّ والضمنيّ والالتزاميّ لا تكون الأمارة حجّةً فيه إلّا بتبع حجّيتها في المدلول المطابقيّ، ومع تعدّد الواقعة لا تكون كلّ من الشهادتين حجّةً في المدلول المطابقيّ فلا حجّية بالنسبة إلى المدلول الضمنيّ أيضاً فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ تبعيّة الدلالة الالتزامية والضمنية للمطابقية في الحجّية ليست مدلولاً لدليلٍ بهذا العنوان، وإنّما هي بنكتة، فلابدّ من ملاحظة أنّ تلك النكتة تنطبق على محلّ الكلام، أو لا؟

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّها مدلول دليلٍ بهذا العنوان لم يكن هذا الدليل منطبقاً على محلّ الكلام أيضاً.

أمّا الأوّل فحاصله: أنّ نكتة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية أنّ المدلول الالتزاميّ هو الحصّة الخاصّة الملازمة للمدلول المطابقيّ، فما يكون معارضاً للمدلول المطابقيّ ومسقطاً للدلالة المطابقية عن الحجّية يكون معارضاً لا محالة للمدلول الالتزاميّ، ومسقطاً للدلالة الالتزامية عن الحجّية.

أو بتعبيرٍ آخر: أنّه إذا فرض خطأ المخبر في المدلول المطابقيّ فلا يلزم من فرض بطلان المدلول الالتزاميّ خطأ آخر لينفي بأصالة عدم الخطأ الزائد كذباً أو اشتباهاً.

وهذا البيان بكلا تقريبيه إنّما يتعقّل فيما إذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجّية من أجل وجود حجّةٍ معارضة، أو للعلم ببطلان المدلول المطابقيّ، لا فيما إذا كان عدم ثبوت المدلول المطابقيّ لقصورٍ في نفس دليل الحجّية عن إثباته وشموله، كما في المقام، حيث إنّ موضوع دليل الحجّية عنوان البيّنة، وما أخبر به الشاهدان، وكلّ من المدلولين المطابقيّين في الفرض لم يخبر به الشاهدان، فعدم ثبوته لعدم صدق عنوان الحجّة وهو البيّنة على كلٍّ من الدلالتين المطابقيّتين، وفي مثل ذلك لا يبقى محذور في تطبيق دليل الحجّية على المدلول الالتزاميّ إذا صدق عنوان الحجّة عليه بسبب كونه محكيّاً بكلتا الشهادتين ولو التزاماً.

وأمّا الثاني فلأنّ المدلول المطابقيّ للبيّنة ـ بما هي بيّنة ـ ليس إلّا المدلول التحليليّ المشترك، فهو إنّما يكون ضمنياً بلحاظ كلّ خبرٍ بخصوصه، مع أنّ الحجّة ليس إلّا اجتماع الخبرين، وهما لم يجتمعا إلّا عليه، فهو تمام المدلول للبيّنة بما هي بيّنة.

ومع كلّ هذا يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد عرفاً من دليل حجّية البيّنة اشتراط وحدة الواقعة الحسّية، على الرغم من أنّ الجمود على إطلاقه قد يقتضي ما هو أوسع من ذلك، والنكتة في فهم الاشتراط المذكور من الدليل: أنّ المنسبق عرفاً منه أنّ التعدّد المقوّم للبيّنة إنّما يلحظ بالنسبة إلى ما تكون الشهادة حجّةً فيه بالذات، بمعنى أنّ مصبّ التعدّد هو نفس مصبّ الحجّية بالذات، ومصبّ حجّية الشهادة بالذات إنّما هو الواقعة الحسّية نفسها، فالشهادة بنجاسة الثوب إنّما تكون حجّةً بما هي إخبار عن واقعةٍ حسّية، وهي ملاقاة الدم للثوب، لا بما هي إخبار عن الحكم الشرعيّ بالنجاسة، كما تقدّم في المسألة الرابعة[1].

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٢٤.

فإذا دلّ الدليل على إناطة حجّية الشهادة بالتعدّد فُهِمَ منه عرفاً اعتبار تعدّد الشهادة بلحاظ نفس مصبّ الحجّية بالذات، أي الواقعة الحسّية.

وإن شئت قلت: إنّ البيّنة ليست مجرّد إخبار شخصين بشيءٍ حتى يقال بشموله لإخبار شخصين عن مدلولٍ التزاميٍّ مشتركٍ مع اختلاف الواقعة الحسّية، بل هي شهادة شخصين بشيء، والشهادة إنّما تصدق بالنسبة إلى الواقعة الحسّية؛ لأنّها هي المشهودة دون لوازمها، فمتى ما حصلت شهادتان بواقعةٍ حسّيةٍ واحدةٍ صدقت البيّنة، وثبتت تلك الواقعة بكلّ ما يرى المشهود لديه لها من لوازم.

وأمّا إذا أخبر أحد الشخصين بنجاسة الثوب بالدم وأخبر الآخر بنجاسته بالبول فلم تجتمع شهادتان على شيءٍ واحدٍ، وإن تحقّق إخباران بشيءٍ واحد؛ لأنّ النجاسة وإن أُخبر بها الاثنان ولكنّها ليست هي الواقعة المشهودة، فلا يسمّىٰ الإخبار بها شهادةً بما هو إخبار بها، والملاقاة للبول والملاقاة للدم واقعتان حسّيتان لم يتعلّق بكلٍّ منهما إلّا شهادة واحدة، وعلى هذا الأساس فلا إطلاق في دليل حجّية البيّنة لموارد اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسّية.

غير أنّا لا نضايق في إمكان الالتزام بأصالة وحدة الواقعة الحسّية ـ بمعنى البناء عقلائياً أو شرعياً على أنّ الواقعة الحسّية المنظورة للشاهدين واحدة ـ ما لم تقم قرينة في نفس الشهادتين على التغيّر، أو تحصل تهمة معيّنة تستدعي الاستنطاق.

وهذا البناء على وحدة الواقعة الحسّية: إمّا أن يلتزم به مطلقاً كلّما احتمل ذلك وأمكن افتراض انطباق الشهادتين على مصداقٍ واحد، أو يلتزم به في خصوص الحالات التي يعلم فيها من الخارج عادةً بأنّه على تقدير صدق الشاهدين معاً فالواقعة واحدة، كما في الأُمور التي لا يحتمل تكرّرها عقلاً أو عادة، كما لو شهد اثنان بوفاة إنسان، أو ببيع الدار من زيد.

والفرق بين هذين التقديرين يظهر في مثل إخبار الشاهدين بالنجاسة مع السكوت عن ذكر السبب، واحتمال اختلافهما لو طلب منهما ذكر السبب، فإنّه على الأوّل يؤخذ بهذه البيّنة، وعلى الثاني لا يؤخذ بها؛ لأنّ الملاقاة واقعة قابلة للتكرّر والتنوّع خارجاً، فليس صدق الشاهدين مساوقاً لوحدة الواقعة حينئذٍ.

وعلى أيّ حالٍ فلا تكون البيّنة تامّةً عند اختلاف الشاهدين في السبب؛ لثبوت تعدّد الواقعة الحسّية.

هذا كلّه في الجهة الأُولى، أي في حكم اختلاف الشاهدين في الواقعة الحسّية مع عدم التعارض بينهما.

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي في تحقيق حال التعارض بين الشاهدين ـ فقد فصّل السيّد الماتن ﷺ بين فرضَي التعارض وعدمه، فالتزم بحجّية البيّنة في فرض عدم التعارض ولو مع الاختلاف في الواقعة، وبعدم حجّيتها مع التعارض.

واعترض عليه السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بما تقدّمت الإشارة إليه[1]، من أنّ مبنى الحجّية ثبوتاً ونفياً استقلال الدلالة الالتزامية في الحجّية وتبعيتها، فعلى الأوّل يقال بالحجّية حتّى مع فرض التعارض، إذ لا تعارض بلحاظ المدلول الالتزاميّ، وعلى الثاني لا يقال بالحجّية حتّى مع عدم التعارض، فالتفصيل لا وجه له.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عن الحجّية ليست هي مبنىٰ عدم الحجّية في موارد اختلاف الشاهدين في السبب؛ لِمَا أوضحناه في الجهة السابقة من: أنّ هذه التبعية لا يراد بها أنّه متى لا تجعل

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٢٧.

الحجّية للدلالة المطابقية لا تجعل للدلالة الالتزامية أيضاً، بل يراد بها: أنّه متى ماسقطت الدلالة المطابقية عن الحجّية للعلم ببطلان المدلول المطابقيّ، أو لوجود حجّةٍ معارضةٍ نافيةٍ للمدلول المطابقيّ سقطت أيضاً الدلالة الالتزامية؛ لأنّ مفادها ـ مثلاً ـ الحصّة الخاصّة الملازمة للمدلول المطابقيّ، فتسري إليها نفس نكتة السقوط.

وهذا لا ينطبق على محلّ الكلام، فإنّ الكلام في أنّ نكتة عدم حجّية الدلالة المطابقية هنا لا تسري إلى الدلالة الالتزامية، وهذه النكتة هي عدم تعدّد الإخبار بالنسبة إلى المدلول المطابقي، فقد يقال بحجّية الدلالة الالتزامية حينئذٍ؛ لأنّ المدلول الالتزاميّ قد اجتمع عليه إخباران، فالقول بتبعية الدلالة الالتزامية لا يستلزم القول بعدم حجّية البيّنة في موارد اختلاف السبب مطلقاً.

وثانياً: أنّ القول بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية لا يكفي مبنىً لحجّية البيّنة في موارد اختلاف الشاهدين في السبب؛ لِمَا تقدّم في الجهة السابقة من إمكان استظهار أنّ التعدّد المعتبر في البيّنة بمعنى ورود الشهادتين على شيءٍ واحدٍ بما هما شهادتان، وكلّ من الإخبارين إذا لوحظ بما هو شهادة فلا ينسب إلّا إلى الواقعة الحسّية التي يخبر عنها، ولا تعدّد في الإخبار عنها.

وثالثاً: أنّه إذا قيل بحجّية البيّنة في موارد اختلاف الشاهدين في السبب مع عدم التعارض لوجهٍ من الوجوه فلا يلزم من ذلك القول بحجّيتها في موارد اختلاف الشاهدين مع التعارض؛ لإمكان التفصيل بين فرضي التعارض وعدمه.

وذلك بأن يقال: إنّ اشتراط التعدّد في البيّنة ليس تعبّدياً صرفاً، بل هو بنكتة كونه مؤثراً في قوة احتمال المطابقة للواقع والكشف عنه؛ لأنّ هذا هو الملاك النوعيّ العامّ في باب الطرق والأمارات عموماً، القاضي بأنّ حجّيتها باعتبار

الطريقية.

وعلى هذا الأساس يكون المستفاد من دليل حجّية البيّنة المستبطنة للتعدّد أنّ اجتماع الشهادتين يكون حجّة فيما إذا كان تعدّد الشهادة سبباً في قوة احتمال المطابقة للواقع، فإذا شهد شاهد بالنجاسة من أجل الدم وآخر بالنجاسة من أجل البول ولم ينفِ كلّ منهما ما حكاه الآخر فالتعدّد هنا بلحاظ الإخبار بأصل النجاسة حاصل، ولا شكّ أنّه يوجب تقوّي احتمال النجاسة في نفسه، فقد يفترض من أجل ذلك شمول دليل حجّية البيّنة لهذا.

وأمّا إذا تعارض هذان الشاهدان فلن يكون للتعدّد الحاصل من ضمّ شهادة أحدهما إلى الآخر تأثير في قوة احتمال النجاسة؛ لأنّ كلّاً من الشهادتين بمقدار ما تقرّب النجاسة من ناحية المستند الذي تشهد به تُبعِّدها بنفيها لمستند الشهادة الأُخرى، وما دام التبعيد مكافئاً للتقريب فيكون هذا التعدّد بحكم العدم، فلا يشمله إطلاق دليل حجّية البيّنة المستبطنة للتعدّد بملاك زيادة الكشف، إذ لا زيادة في الكشف بهذا التعدّد، بخلافه في فرض عدم التعارض مع اختلاف المستند.

ورابعاً: أنّ بالإمكان توجيه التفصيل المذكور بين فرضي التعارض وعدمه بوجهٍ آخر، على القول بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في السقوط عند التعارض.

وحاصله: أنّا لو تنزّلنا عن التقريب السابق للتفصيل، وافترضنا أنّ التعدّد المأخوذ في البيّنة من باب التعبّد الصرف فمع هذا نقول: إنّ دليل حجّية البيّنة ليس دليلاً تأسيسياً يثبت الحجّية للبيّنة ابتداءً، وإنّما هو روحاً ولبّاً تخصيص في أدلّة حجّية خبر الثقة العامّة للشبهات الحكمية والموضوعية، حيث يخصّصها في خصوص الشبهات الموضوعية باشتراط التعدّد، فهو بالنسبة إلى دليل حجّية

خبر الثقة على وزان أدلّة الشرطية.

ومن الواضح أنّ أدلة الشرطية لا تشمل إلّا ما يشمله دليل المشروط؛ لأنّها ناظرة إليه ومحدّدة لموضوعه، فلو قيل مثلاً: «لا صلاة إلّا بطهورٍ» لا يراد بذلك تأسيس صلاةٍ جديدةٍ تصحّ مع الطهارة وبدون استقبالٍ مثلاً، بل ينظر إلى نفس الموضوع المشمول لدليل الصلاة، ويثبت فيه شرطاً جديداً.

وعلى هذا الأساس نقول: بأنّه لو لم يكن تعارض بين الشهادتين في المستند فهما مشمولتان في نفسيهما لدليل حجّية خبر الثقة، فيشملهما دليل الشرطية، وهو دليل حجّية البيّنة أيضاً.

وأمّا اذا كانت الشهادتان متعارضتين في ذاتيهما فهما لا تكونان مشمولتين لدليل حجّية خبر الثقة، في نفسيهما باعتبار التعارض، وسريان التعارض إلى المدلول الالتزامي بحسب الفرض، فلا يشملهما دليل الشرطية أيضاً؛ لأنّه إنّما يثبت نفس الحكم المشروط في المورد الذي يشمله دليل المشروط، لكنّه يثبته مع الاشتراط، لا أنّه يثبت الحكم لموضوعٍ لم يكن مشمولاً في نفسه لدليل المشروط.

فإن قيل: إذا بني على تبعية الدلالة الالتزامية فلا تكون البيّنة حجّةً عند الاختلاف في السبب مطلقاً، وإذا بني على عدم التبعية فحتّى مع التعارض يكون كلّ من الخبرين مشمولاً في نفسه بلحاظ المدلول الالتزاميّ لدليل حجّية الخبر، فلا مانع من إطلاق دليل حجّية البيّنة له، فلا يتمّ التفصيل.

كان الجواب: ما عرفت من أنّ تبعية الدلالة الالتزامية بمعنى سراية التعارض إليها من الدلالة المطابقية لا يستدعي عدم حجّية البيّنة في موارد الاختلاف في السبب مطلقاً؛ لأنّ عدم حجّية الدلالة المطابقية في هذه الموارد ليس من أجل التعارض ليسري إلى الدلالة الالتزامية.

ثمّ إنّ هذا التعارض الذي فرضناه في هذه الجهة حتّى الآن قصدنا بـه التعارض على نحوٍ تكون الواقعة الخارجية متعدّدة، ويثبت كلّ من الشاهدين واقعةً وينفي الواقعة الأُخرى.

وأمّا إذا كانت الواقعة المشهودة للشاهدين واحدة، وقد تعارضا فيها بأن ادّعيا معاً أنّهما رأيا قطرة دمٍ تقع في الإناء، غير أنّ أحدهما قال بأنّها جاءت من هذه الجهة، والآخر قال بأنّها جاءت من تلك الجهة، أو ادّعيا معاً أنّ شيئاً وقع في الماء، غير أنّ أحدهما قال: إنّه دم، والآخر قال: إنّه قطعة ميتة فتحقيق الكلام في ذلك: أنّ المقدار الذي اتّفق عليه كلا الشاهدين: تارةً يفرض أنّه قابل للإدراك الحسّيّ بشكلٍ منفصلٍ مستقلٍّ عن إدراك الخصوصيّات المختلف فيها، كما في المثال الأوّل. وأُخرى يفرض أنّه غير قابلٍ لذلك، كما في المثال الثاني.

ففي الفرض الأوّل يلتزم بحجّية البيّنة، ولا يضرّ وقوع التعارض؛ لأنّ إدراك الواقعة الحسّية المتّفق عليها لا تكاذب فيه، وإنّما التكاذب في الإحساس الزائد.

وفي الفرض الثاني يلتزم بعدم الحجّية، إذ لا يوجد إدراك حسّيّ متّفق عليه، والجامع بين البول والميتة ليس إدراكه واقعةً حسّيةً مستقلّة، بل هو: إمّا في ضمن إدراك البول، أو في ضمن إدراك الميتة، وكلّ منهما مورد للتخطئة بين الشاهدين.

وبذلك يتّضح أنّ الميزان في الحجّية وجود واقعةٍ حسّيةٍ واحدةٍ متّفقٍ عليها بين الشاهدين، لا كون الاختلاف في خصوصيّةٍ غير دخيلةٍ في موضوع الحكم، كما مرّ نقله عن السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في النقطة الثالثة[1]، ففصّل بين أن يقول أحدهما: إنّها قطرة بول، والآخر يقول: إنّها قطرة دم، وبين أن يقول أحدهما: إنّها

(١) تقدّم في الصفحة ١٢٧.

دم أحمر، والآخر يقول: إنّها دم أسود، فيقال بالحجّية في الثاني دون الأوّل.

فإنّ مجرّد كون الخصوصيّة المختلف فيها غير دخيلةٍ في موضوع الحكم الشرعيّ لا يكفي في حجّية البيّنة إذا كان إدراكها الحسّيّ بنفس إدراك ما هو موضوع الحكم الشرعي، بحيث تكون التخطئة في إدراك الخصوصية، مساويةً للتخطئة في إدراك موضوع الحكم، إذ في هذه الحالة ينفي كلّ من الشاهدين إدراك الآخر لموضوع الحكم، وإن كان لا ينفي موضوع الحكم نفسه.

وبذلك تكون طريقية كلٍّ من الشهادتين مبتلاةً بالمزاحم، ولا يكون ضمّ إحداهما إلى الأُخرى موجباً لتقوّي الطريقية، ومثل ذلك لا يشمله إطلاق دليل حجّية البيّنة، كما عرفت سابقاً.

هذا كلّه بناءً على انحصار الحجّية بالبيّنة.

وأمّا المقام الثاني ـ وهو الكلام على تقدير القول بحجّية خبر الواحد الثقة ـ فلا إشكال في الحجّية مع فرض عدم التعارض.

وأمّا مع فرض التعارض فقد يقال بأنّ المسألة مبنية على مسألة تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية، فإن قلنا بالتبعية لم يثبت شيء في المقام، وإلّا كانت كلّ من الشهادتين حجّةً في إثبات المدلول الالتزامي، فاذا قال أحدهما: إنّ البول لاقىٰ هذا الماء لا الدم، وقال الآخر عكس ذلك ثبتت النجاسة باعتبارها مدلولاً التزامياً لخبر الثقة.

ولكنّ الصحيح: عدم إمكان إثبات المدلول الالتزاميّ في المقام، حتّى بناءً على القول بعدم التبعية.

وتوضيحه: أنّ المدلول الالتزاميّ للشاهد بملاقاة البول ـ مثلاً ـ إمّا أن يكون هو الحصّة الخاصّة من النجاسة الناشئة من البول، كما يدّعي القائل بالتبعية. وإمّا أن يكون هو جامع النجاسة.

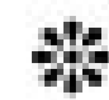
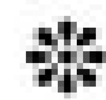
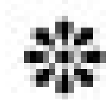
مسألة (٧) : الشهادة بالإجمال كافية أيضاً، كما إذا قالا : «أحد هذين نجس» فيجب الاجتناب عنهما[١].

---

فعلى الأوّل يكون المعارض للمدلول المطابقيّ معارضاً للمدلول الالتزاميّ لا محالة.

وعلى الثاني يكون المجموع من نفي الأوّل للدم ونفي الثاني للبول معارضاً للمدلول الالتزامي ؛ لأنّ الجامع إنّما يوجد بسبب أحد هذين الأمرين، فحجّية كلٍّ من الخبرين في مدلوله الالتزاميّ يقابلها حجّية مجموع الخبرين في إثبات مجموع النفيين، وإذ لا مرجّح تسقط جميع تلك الدلالات عن الحجّية.

فالصحيح في المقام : أن يفصّل ـ نظير ما سبق ـ فيقال : إن كان إدراك ما يستتبع الأثر الشرعيّ ويستلزمه عين الإدراك الذي وقع موقع التكذيب من قبل الشاهد الآخر فيسقط عن الحجّية، وإن كانا إدراكين على نحوٍ لو تخلّفا معاً عن الواقع لكانا خطأين أو كذبين، لا خطأً واحداً أو كذباً واحداً، فلا مانع من شمول دليل الحجّية للخبر بلحاظ الإدراك الأوّل وإثبات صحّته، سواء كان المدرك بهذا الإدراك بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي، أومستلزماً له بوجهٍ من الوجوه.

(١) وهذا فيما إذا أحرز أنّهما معاً يشيران بهذا العنوان الإجماليّ إلى واقعٍ واحدٍ لا إشكال فيه ؛ لشمول دليل حجّية البيّنة حينئذ. وأمّا إذا لم يحرز ذلك بأن احتمل تعدّد الإناء المشار إليه بالعنوان الإجمالي لكلٍّ منهما : فإن اكتفي في صدق البيّنة بوحدة العنوان المشهود به في مقام أداء الشهادة فلا يضرّ الاحتمال المذكور في الحجّية ؛ لوجود الوحدة المذكورة.

وإن اعتبرت وحدةالواقعة الحسّية وبني على أصالة وحدة الواقعة في موارد احتمال الاختلاف فقد يقال بأنّ المتيقّن من هذا الأصل غير ما يحتمل فيه تغاير المحلّ رأساً، أو ما يكون احتمال التعدّد فيه ناشئاً من خصوصيّات كلام الشاهدين.

ثم إنّه متى ما قيل بتحقّق البيّنة القائمة على نجاسة العنوان الإجمالي وحجّيتها كانت منجّزةً لاحتمال النجاسة في الطرفين بقوانين العلم الإجمالي، إذ لا فرق في التنجيز بين العلم الإجماليّ الوجداني، والحجّة الإجمالية.

ولكن قد يقال في مثل المقام بأنّ هذه الأمارة القائمة على النجاسة بمقدار الجامع لا يمكن أن تكون حاكمةً على أصل الطهارة في كلٍّ من الطرفين بعنوانه، إذ أنّها إنّما تكون علماً بالتعبّد بمقدار موردها، وهو الجامع، فكلّ من الطرفين بخصوصه ليس معلوم النجاسة ولو تعبّداً، فيكون مشمولاً لدليل قاعدة الطهارة، وبهذا تحصل المعارضة بين إطلاق دليل قاعدة الطهارة للطرفين معاً، وإطلاق دليل الحجّية للبيّنة القائمة على العنوان الإجمالي.

ولا يتوهّم أنّ حال الطرفين في المقام حال طرفي العلم الإجماليّ الوجدانيّ بالنجاسة؛ وذلك لأنّ الأُصول المؤمّنة لا يمكنها أن تعارض مع قانون تنجيز العلم الإجماليّ الوجداني؛ لكونه عقلياً، ولا أن تزيل نفس العلم الوجداني؛ لكونه تكوينياً، وهذا بخلافه في المقام فإنّ حجّية البيّنة بنفسها حكم شرعيّ ظاهريّ كقاعدة الطهارة، وبعد فرض عدم حكومة أحد دليلهما على الآخر يتعارضان.

وهذه الشبهة إنّما ترد لو قيل بأنّ مدرك تقديم دليل حجّية البيّنة أو الخبر على دليل القاعدة هو الحكومة فقط، وأمّا لو قيل بالأخصّية عرفاً فمن الواضح أنّ إطلاق الأخصّ مقدّم على إطلاق الأعمّ دائماً.

وأمّا لو شهد أحدهما بالإجمال والآخر بالتعيين، كما إذا قال أحدهما: «أحد هذين نجس» وقال الآخر: «هذا معيّناً نجس» ففي المسألة وجوه: وجوب الاجتناب عنهما، ووجوبه عن المعيَّن فقط، وعدم الوجوب أصلاً[1].

---

(١) أمّا وجوب الاجتناب عن المعيَّن فقط فبدعوى: أنّ المعيَّن قامت البيّنة على وجوب الاجتناب عنه، فإنّ أحد الشاهدين شهد بنجاسته، والآخر شهد بنجاسة أحدهما، وهذا يستتبع وجوب الاجتناب عنهما معاً، فوجوب الاجتناب عن المعيَّن متّفق عليه بين الشاهدين، بخلاف الآخر.

ويرد عليه: أنّ وجوب الاجتناب الواقعيّ عن المعيَّن لا تستدعيه شهادة الشاهد بالإجمال أصلاً، ووجوب الاجتناب العقليّ بملاك المنجّزية عنه فرع تمامية البيّنة وقيامها على الوجوب الواقعي، فلا يمكن أن يكون مدلولاً لها ومحكيّاً بها.

وأمّا وجوب الاجتناب عنهما معاً فلأنّ الجامع مشهود به لأحدهما استقلالاً، وللآخر ضمناً، فتثبت النجاسة بمقدار الجامع، فيجب الاجتناب عن كلا الطرفين بمقتضى قوانين العلم الإجمالي.

وقد اعترض عليه السيّد الأستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ: بأنّ الشاهد بالتفصيل شهادته على الجامع ضمنية تحليلية، وهي لا تكون معتبرةً بعد سقوط اعتبارها في المدلول المطابقي، ومنه يتّضح وجه القول بعدم وجوب الاجتناب عنهما معاً.

غير أنّ الصحيح هو التفصيل في المقام؛ ذلك لأنّ الشاهدين: إن كانا متّفقين

---

(١) التنقيح ٢: ١٨٦ ـ ١٨٧.

على واقعةٍ حسّيةٍ واحدةٍ بأن ادّعيا معاً أنّهما أبصرا قطرة دمٍ واحدةٍ بعينها، غير أنّ أحدهما يخبر بأنّها وقعت في المعيّن، والآخر لم يستطع أن يميّز موضع وقوعها من الإناءين فالظاهر حجّية هذه البيّنة في إثبات تلك الواقعة الحسّية، وبهذا يثبت لدينا وقوع قطرة دمٍ في أحد الإناءين، ولا يثبت وقوعها في المعيّن خاصّة؛ لعدم قيام البيّنة على ذلك، بناءً على اختصاص الحجّية بالبيّنة كما هو مفروض المسألة، فيجب الاجتناب عن كلا الإناءين.

ودعوى: أنّ النجاسة بمقدار الجامع مدلول تحليليّ لا استقلاليّ للشاهد بالتفصيل، فلا تثبت بشهادته مدفوعة: بأنّ الميزان في الاستقلالية والتحليلية ليس هو عالم التعبير واللفظ، بل عالم الشهادة والإحساس، فاذا فرضنا الاستقلالية بلحاظ عالم الشهود كفى ذلك وإن كان لفظ الشاهد دالّاً عليه بالتضمّن والتحليل، والمفروض في المقام أنّ الشاهد بالتفصيل يعبّر بشهادته عن واقعتين حسّيتين اتجاه القطرة نحو الإناءين، ووقوعها في هذا المعيّن، وأنّ الآخر يشهد بإحداهما دون الأُخرى، فيثبت ما اتّفقا عليه من واقعة.

وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك بأن كانت الواقعة مختلفةً، أو احتمل اختلافها فلا يجب الاجتناب عن شيءٍ منهما، ولا تجري مع احتمال الاختلاف أصالة وحدة الواقعة؛ لأنّ المتيقّن من موردها ما إذا أُحرز كون المحلّ واحداً، ولم يكن في نفس كلام الشاهدين ما يوجب احتمال التعدّد.

هذا كلّه بناءً على انحصار الحجّية بالبينة. وأمّا لو قيل بحجّية خبر الواحد أيضاً فلا إشكال في ثبوت نجاسة المعيّن لشهادة أحدهما بذلك تعييناً، وأمّا الآخر فلا يجب الاجتناب عنه، إلّا إذا شكّلت الشهادة الإجمالية الأُخرى علماً إجمالياً تعبّدياً غير منحلٍّ حكماً بلحاظ تلك الشهادة التفصيلية وفق قواعد الانحلال في باب العلم الإجمالي.

مسألة (٨) : لو شهد أحدهما بنجاسة الشيء فعلاً والآخر بنجاسته سابقاً مع الجهل بحاله فعلاً فالظاهر وجوب الاجتناب، وكذا إذا شهدا معاً بالنجاسة السابقة لجريان الاستصحاب(١).

---

(١) وتوضيح الحال في ذلك بناءً على اختصاص الحجّية بالبينة : أنّ الشاهدين : تارةً يشهدان بالنجاسة في الزمان الفعلي، وأُخرى بالنجاسة في وقتٍ معيّنٍ سابق، وثالثةً يشهد أحدهما بالنجاسة فعلاً والآخر بالنجاسة سابقاً.

ولا إشكال في الصورة الأُولى. وأمّا الصورة الثانية فلا إشكال في ثبوت النجاسة السابقة بالبينة، وحينئذٍ : فإن كان عدم طروّ المطهّر معلوماً ثبتت النجاسة الفعلية بها ؛ لكونه مدلولاً التزاماً. وإن كان مشكوكاً جرى الاستصحاب.

وقد يستشكل بأنّ النجاسة الواقعية غير متيقّنة الحدوث لتستصحب، والنجاسة الظاهرية المجعولة بلسان الأمر بتصديق البيّنة غير محتملة البقاء ؛ لعدم نظر البيّنة إلى نفي المطهّر.

ويجاب من قبل مدرسة المحقّق النائيني ﴿قُدِّسَ سِرُّه﴾(١) عادةً : بأنّ الأمارة تقوم مقام العلم بالحدوث، فيجري استصحاب النجاسة الواقعية بهذا اللحاظ، حيث إنّ المجعول في دليل حجّية الأمارة الطريقية والكاشفية.

والتحقيق : أنّ دفع الاستشكال المذكور لا يتوقّف على الالتزام بهذا المبنىٰ، بل يمكن دفعه بقطع النظر عن المبنىٰ المذكور من قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ؛ وذلك :

أوّلاً : بالتمسّك بالاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم إصابة

---

(١) فوائد الأُصول ٣ : ١٠٨ و ١٢٣.

الماء للشيء المشهود بنجاسته سابقاً، فإنّ أركان الاستصحاب في عدم الإصابة ثابتة وجداناً، والحكم بالنجاسة فعلاً مترتّب شرعاً على موضوعٍ مركّبٍ من جزءين: أحدهما حدوث الملاقاة للنجس، والآخر عدم طروّ المطهّر، والأوّل يثبت بالبيّنة، والثاني بالاستصحاب.

وثانياً: بالتمسّك باستصحاب النجاسة الظاهرية المجعولة على طبق البيّنة، بناءً على أنّ مفاد دليل الحجّية جعل الحكم المماثل، فإنّ هذه النجاسة الظاهرية معلومة الحدوث وجداناً، وليست مقطوعة الارتفاع؛ لأنّ الحكم الظاهريّ يجعل بمقدارٍ مطابقٍ مع مقدار الحكم الواقعيّ المؤدّىٰ والمحكيّ بالأمارة، والبيّنة في المقام تحكي عن حدوث نجاسةٍ مستمرّةٍ إلى حين طروّ المطهّر، فالمجعول على طبقها نجاسة ظاهرية كذلك، فاذا شكّ في طروّ المطهّر فقد شكّ في بقاء تلك النجاسة المجعولة على طبق البيّنة، فيجري استصحابها.

وثالثاً: بإنكار موضوعية اليقين بالحدوث للاستصحاب، واستظهار كفاية نفس الحدوث في جريانه، على ما يظهر من التعليل في معتبرة عبد الله بن سنان[1]. وتفصيل ذلك موكول إلى بحث الاستصحاب.

وأمّا الصورة الثالثة[2] فينبغي أن يفصّل فيها بين أن يكون الاختلاف في الزمان ناشئاً من تعدّد الواقعة المشهود بها، أو من الاختلاف في استذكار زمانها مع الاتّفاق على واقعةٍ واحدة.

ففي الحالة الأُولى لا تثبت البيّنة على ما تقدّم، وفي الحالة الثانية تثبت بالبيّنة الواقعة الحسّية المدّعاة لكلا الشاهدين؛ لأنّ التعارض إنّما هو في استذكار

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وهي صورة شهادة أحد الشاهدين بالنجاسة فعلاً، والآخر بالنجاسة سابقاً.

مسألة (٩): لو قال أحدهما: «إنّه نجس» وقال الآخر: «إنّه كان نجساً والآن طاهر» فالظاهر عدم الكفاية، وعدم الحكم بالنجاسة[1].

---

زمانها، وكلّ من الواقعة وزمانها له إدراك خاصّ لا يساوق الخطأ في أحدهما الخطأ في الآخر.

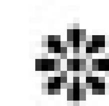
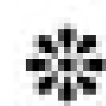
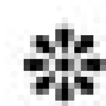
وقد عرفت أنّ الميزان في صحّة التحليل وثبوت بعض مدلول الشهادة ورفض البعض أن يكون كلّ من البعضين مستقلّاً في مقام الإدراك والشهادة ثبوتاً، ولو كانا ضمنيّين في مقام التعبير وأداء الشهادة.

وعليه فإن كان طروّ المطهّر معلوم العدم ثبتت النجاسة فعلاً بنفس البيّنة بلا حاجةٍ إلى الاستصحاب؛ لأنّ النجاسة الفعلية تكون مدلولاً مطابقياً لإحدى الشهادتين، والتزامياً للأُخرى.

وإن كان طروّ المطهّر بين زماني الشهادتين محتملاً جرى الاستصحاب الحكميّ أو الموضوعي، وإن كان معلوماً كان من موارد تعارض الحالتين، فيكون استصحاب النجاسة الثابتة عند حدوث الواقعة المتّفق عليها معارضاً باستصحاب الطهارة الثابتة عند العلم بطروء المطهّر.

هذا كلّه بناءً على اختصاص الحجّية بالبينة، وأمّا بناءً على حجّية خبر الثقة فلا إشكال في ثبوت النجاسة فعلاً في الصور الثلاث.

أمّا في الأُولى والثالثة فبنفس شهادة الثقة، وأمّا في الصورة الثانية فبضمّ الاستصحاب إذا احتمل طروّ المطهّر، وبدون ضمّه مع عدم احتمال طروئه.

(١) أضاف السيّد الماتن ﵀ في هذه المسألة عنصراً جديداً على ما هو المفترض في المسألة السابقة، وهو: أنّ الشاهد على النجاسة السابقة

ينفي النجاسة فعلاً، وعلى هذا الأساس حكم ﷺ بعدم ثبوت النجاسة بمثل ذلك.

وتحقيق الحال في هذه المسألة ـ بناءً على انحصار الحجّية بالبينة ـ أنّ الشاهدين: إن فرض اتّفاقهما على واقعةٍ حسّيةٍ واحدة ـ وهي ملاقاة الدم للثوب قبل ساعة مثلاً، غاية الأمر أنّ أحدهما يدّعي طروّ المطهّر، والآخر يدّعي عدمه، ولهذا يشهد بالنجاسة الفعلية ـ فتثبت تلك الواقعة بالبينة، ويجري استصحاب عدم وطروّ المطهّر بناءً على اختصاص الحجّية بالبينة، إذ لا بيّنة على طروئه.

وإن فرض عدم وحدة الواقعة، وأنّ أحدهما يخبر عن ملاقاةٍ سابقةٍ للنجس وطهارةٍ فعلية، والآخر يخبر عن ملاقاةٍ فعليةٍ للنجس ـ مثلاً ـ فلا تتمّ البيّنة.

أمّا بناءً على اشتراط وحدة الواقعة فواضح، وأمّا بناءً على عدم اشتراط ذلك، وكفاية كون الأثر الشرعيّ الملحوظ واحداً فإنّما يمكن تتميم البيّنة لو كان الشاهد بالملاقاة السابقة ساكتاً عن الملاقاة الفعلية التي يشهد بها الشاهد الآخر.

وأمّا إذا كان ينفيها فلا يكون مجموع الشهادتين مشمولاً لدليل حجّية البيّنة، نظير ما تقدّم في فرعٍ سابق، وهو: أن يشهد أحدهما بالملاقاة مع البول دون الدم، والآخر بالعكس وإن كان التنافي في المقام من طرفٍ واحدٍ فقط، حيث إنّ الشاهد الحالي لا ينفي الملاقاة السابقة.

وقد تقدّم[1] توجيه عدم شمول دليل حجّية البيّنة لأمثال المقام ممّا كان ضمّ

(١) راجع الصفحة ١٢٨ ـ ١٢٩ و ١٣٤.

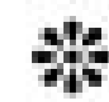
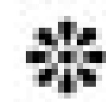
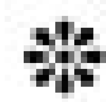
مسألة (١٠) : إذا أخبرت الزوجة أو الخادمة أو المملوكة بنجاسة ما في يدها من ثياب الزوج أو ظروف البيت كفىٰ في الحكم بالنجاسة، وكذا إذا أخبرت المربّية للطفل أو المجنون بنجاسته، أو نجاسة ثيابه، بل وكذا لو أخبر المولى بنجاسة بدن العبد، أو الجارية، أو ثوبهما مع كونهما عنده أو في بيته[١].

---

إحدى الشهادتين إلى الأُخرى فيه يبعِّد الجامع المطلوب إثباته بالبينة بمقدار ما يقرِّبه، فلاحظ.

وأمّا إذا قيل بحجّية خبر الثقة : فإن فرضت وحدة الواقعة المشهودة بها لكلا الشاهدين فالحكم هو ما سبق من ثبوتها بالبينة، إذ لا تعارض بين الشاهدين بالنسبة إليها، وجريان استصحاب النجاسة الثابتة بسبب تلك الواقعة، إذ ليس في مقابل هذا الاستصحاب إلّا شهادة أحد الشاهدين بالطهارة فعلاً، وهي معارضة بشهادة الآخر بالنجاسة كذلك، فلا حاكم على استصحاب ما هو مفاد البيّنة.

وإن فرض اختلاف الشاهدين في الواقعة فلا يحكم بالنجاسة فعلاً؛ لتعارض الشهادتين بلحاظ الزمان الفعلي، وعدم ثبوت جامع النجاسة لكي يجري استصحابه.

(١) على ما يظهر بمراجعة الجهة الثانية من جهات التفصيل في بحثنا المتقدّم عن حجّية خبر صاحب اليد[١].

---

(١) تقدّم في الصفحة ٨٩.

مسألة (١١): إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كلٍّ منهما في نجاسته[١].

نعم. لو قال أحدهما: «إنّه طاهر» وقال الآخر: «إنّه نجس» تساقطا. كما أنّ البيّنة تسقط مع التعارض، ومع معارضتها بقول صاحب اليد تُقدَّم عليه[٢].

مسألة (١٢): لا فرق في اعتبار قول ذي اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقاً أو عادلاً، بل مسلماً أو كافراً[٣].

مسألة (١٣): في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيّاً إشكال، وإن كان لا يبعد إذا كان مراهقاً[٤].

---

(١) وقد تقدّم في الجهة الثانية[١] المشار إليها في التعليقة السابقة ما يوضّح ذلك.

(٢) تقدّم الحديث عن التعارض بين البيّنة وخبر صاحب اليد في الجزء الثاني من هذا الشرح[٢].

(٣) وقد تقدّم تحقيق الكلام عن ذلك في الجهة الثالثة[٣] من جهات التفصيل في البحث المتقدّم عن حجّية خبر صاحب اليد.

(٤) وقد تقدّم تحقيق ذلك في الجهة الثالثة المشار إليها آنفاً.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٨٩.

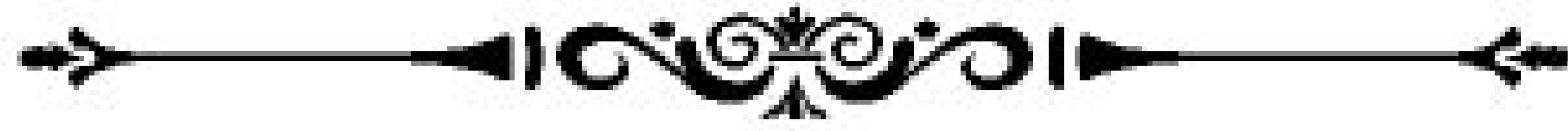
(٢) راجع الجزء الثاني: ١٣٢.

(٣) تقدّم في الصفحة ٩٥.

مسألة (١٤): لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال، كما قد يقال، فلو توضّأ شخص بماءٍ ـ مثلاً ـ وبعده أخبر ذو اليد بنجاسته يحكم ببطلان وضوئه. وكذا لا يعتبر أن يكون ذلك حين كونه في يده، فلو أخبر بعد خروجه عن يده بنجاسته حين كان في يده يحكم عليه بالنجاسة في ذلك الزمان، ومع الشكّ في زوالها تستصحب[1].

---

(١) وقد مرّ تحقيق الكلام عن ذلك في الجهة الثانية من تلك الجهات التي تقدمت في البحث عن حجّية خبر صاحب اليد.



# كيفيّة تنجّس المتنجّسات

- شروط تنجّس الملاقي.
- المتنجّس لا يتنجّس ثانياً.
- تنجيس المتنجّس.

# فصل

## في كيفيّة تنجّس المتنجِّسات

يشترط في تنجّس الملاقي للنجس أو المتنجّس أن يكون فيهما أو في أحدهما رطوبة مسرية، فإذا كانا جافّين لم ينجس[1].

---

[ شروط تنجّس الملاقي : ]

(١) الكلام في اشتراط الرطوبة في سراية النجاسة يقع في مقامين :

أحدهما : في أصل اشتراطها.

والثاني : في المقدار المشترط منها، بعد الفراغ عن أصل الاشتراط.

أمّا المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ مقتضى الأُصول العملية المؤمّنة عدم سراية النجاسة في فرض عدم الرطوبة؛ لأصالة الطهارة واستصحابها، فلابدّ للقول بالسراية مع عدم الرطوبة من مخرجٍ عن هذه الأُصول.

وما يدّعىٰ كونه كذلك هو الإطلاقات، ومن هنا يقع الكلام : تارةً في أصل تمامية الإطلاقات في نفسها، وأُخرى في وجود المقيّد لها وعدمه. فهنا جهتان :

أمّا الجهة الأُولى فيقال : إنّ أدلّة الانفعال الواردة في النجس المائع

أو الملاقي المائع لا إشكال في عدم إطلاقها لمحلّ الكلام، وإنّما الذي قد يدّعى إطلاقه ما دلّ على الانفعال في غير المائع، من قبيل ما يدلّ على الأمر بغسل ما يمسّ الكلب[١]، إذ يتمسّك بإطلاقه لإثبات السراية في فرض الجفاف أيضاً.

وقد ناقش السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في إطلاق الانفعال: بأنّ الغسل عبارة عن إزالة الأثر، والأثر إنّما يتحقّق بملاقاة النجس مع الرطوبة المسرية، فالأمر بالغسل لا إطلاق فيه لصورة الجفاف[٢].

ويرد على هذه المناقشة:

أوّلاً: بأنّ أدلّة الانفعال لا تنحصر بلسان الأمر بالغسل ليستظهر من مادّة الغسل افتراض أثرٍ للنجس في الملاقي، بل قد يكون دليل الانفعال بلسان النهي عن الصلاة في الثوب[٣] ونحو ذلك.

وثانياً: بأنّ مجرّد الأمر بالغسل لا يدلّ على افتراض أثرٍ عينيٍّ في الشيء الذي يؤمر بغسله إذا كان الغسل مضافاً إلى نفس الثوب، لا إلى ما أصاب الثوب من النجاسة، بل يكفي لتصحيح الأمر بالغسل وجود أثرٍ حكميٍّ يتوقّف زواله على إيصال الماء إلى المتنجّس، ولولا عدم توقّف الغسل على وجود أثرٍ عينيٍّ للزم عدم وجود إطلاقٍ في أدلّة الأمر بالغسل؛ لفرض جفاف النجاسة وزوال أثرها عن المتنجّس بالمسح، مع أنّه لا إشكال في إطلاق الأمر بالغسل لما بعد المسح، وبمثل هذا الإطلاق نثبت عدم مطهّرية المسح.

كما أنّه لا إشكال في إطلاق أدلّة الغسل لفرض الملاقاة مع الرطوبة في

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٦، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

(٢) التنقيح ٢: ١٩٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

الملاقي، لا في النجس، مع أنّه في هذا الفرض كثيراً ما لا ينتقل من النجس أثر عينيّ إلى الملاقي، بل ينتقل من الملاقي إلى النجس، فلو كان فرض الغسل مختصّاً بفرض أثرٍ عينيٍّ من النجس على المغسول لمَا صحّ هذا الإطلاق.

وأمّا الجهة الثانية فهي في البحث عن المقيّد بعد فرض تمامية الإطلاق. فما يدّعىٰ كونه مقيّداً أحد اُمور:

الأوّل: ارتكاز عدم السراية بدون رطوبة، وهذا الارتكاز باعتباره كالقرينة المتّصلة لبّاً يكون مقيّداً للإطلاق، حيث تكون الدلالة على السراية في صورة الجفاف بالإطلاق، ويكون قرينةً لحمل الأمر بالغسل على التنزّه، حيث يكون الأمر بالغسل وارداً في موضوعٍ لا يمكن تقييده بفرض الرطوبة؛ لكونه فرضاً نادراً، كما في مثل مصافحة الكتابيّ مثلاً[1]، ويكون قرينةً على افتراض الرطوبة في كلام السائل حين يسأل عن السراية من دون أن يفرض الرطوبة صريحاً؛ لأنّ وضوح عدم السراية بدون رطوبةٍ عرفاً يوجب انصراف السؤال إلىٰ فرض الرطوبة، فلا يبقى حينئذٍ في جواب الإمام عليه السلام إطلاق لفرض الجفاف.

وهذا التقريب للتقييد والتصرّف في المطلقات تامّ، وعليه المعوّل في عدم السراية في حالات الجفاف.

الثاني: رواية عبد الله بن بكير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يبول ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط، قال: «كلّ شيءٍ يابس ذكيّ»[2].

والاستدلال بها يتوقّف على أنّ المراد بكون اليابس ذكيّاً أنّه ذكيّ في مقام

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٥١، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

التأثير والفاعلية، بمعنى أنّه لا ينجس، غير أنّ الرواية ليست ظاهرةً في ذلك؛ لاحتمال أن يكون مفادها كون التجفيف موجباً لطهارة الشيء المتنجّس في نفسه، فتخرج بذلك عن محلّ الكلام.

وحملها على هذا الاحتمال يناسبه توصيف نفس اليابس بأنّه ذكيّ، وهو وصف يساوق الطهارة، لا مجرّد عدم كونه منجّساً، كما أنّه هو الأقرب بلحاظ السؤال، فإنّ ظاهر كلام الراوي السؤال عن أثر المسح بالنسبة إلى نفس الشيء الممسوح، لا بالنسبة إلى ما يلاقيه، ولهذا اقتصر الراوي في صياغة سؤاله على ذكر المسح، دون أن يشير إلى ملاقاة العضو المتنجّس لشيءٍ آخر، ولو لم يكن هذا ظاهر كلام السائل فلا أقلّ من احتماله له بنحوٍ موجبٍ للإجمال، فيسري الإجمال إلى الجواب أيضاً؛ لظهور المحاورة في التطابق بين السؤال والجواب.

وممّا يؤيّد حمل الرواية على كون المسح مطهّراً: أنّها لو كانت ناظرةً إلى عدم السراية في حالة جفاف المتنجّس للزم إطلاقها لفرض رطوبة الملاقي أيضاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من قوله: «كلّ يابسٍ ذكيّ» كون هذه الذكاة لليابس بما هو يابس، بحيث تكون اليبوسة حيثيةً تقييديةً لها، فكأنّه قال: «كلّ يابسٍ ذكيّ ما دام يابساً»، ومثل هذا المفاد لا يناسب مطهّرية المسح، بل عدم المنجّسية، إذ لا معنى لكون مطهّرية المسح منوطةً بدوام اليبوسة، بخلاف عدم المنجّسية؛ فاستظهار كون اليبوسة حيثيةً تقييديةً قرينة على أنّ المراد عدم المنجّسية، فيثبت المطلوب.

وممّا يؤيّد ذلك: شمول العموم حتّى لعين النجس، مع وضوح أنّ عين النجس لا يطهر باليبوسة، ولكنّه لا ينجس، وأنّ اليبوسة غير زوال العين بالمسح، وما يمكن أن يكون مطهّراً عرفاً هو زوال العين بالمسح، وهو أمر مغاير لليبوسة

وغير ملازمٍ لها.

وأمّا عدم افتراض السائل ملاقاة العضو الممسوح لشيءٍ آخر فهو قد يكون باعتبار كونه افتراضاً مفهوماً ضمناً من فرض أصل المسألة، كما هو واضح، وعليه فلا يبعد دلالة الخبر المذكور على ما هو المطلوب، غير أنّه لا يخلو من إشكالٍ سَنَدي، وذلك باعتبار محمّد بن خالد الواقع في السند[1].

الثالث: معتبرة محمّد بن مسلم، قال: كنت مع أبي جعفر عليه السلام، إذ مرَّ على عذرةٍ يابسةٍ فوطأ عليها فأصابت ثوبه، فقلت: جعلت فداك، قد وطأت على عذرةٍ فأصابت ثوبك، فقال: «أليس هي يابسة؟!» فقلت: بلى، فقال: «لا بأس..»[2].

والاستدلال بها واضح، باعتبار أنّ نفي البأس عن ملاقاة العذرة اليابسة مع الثوب معلّلاً بأنّها يابسة ظاهر في إعطاء قاعدةٍ كلّية، وهي عدم السراية مع الجفاف.

غير أنّ الرواية ذكرت في الوسائل تحت عنوان المسألة المبحوث عنها مقطوعة عن ذيلها[3]، وهو قوله: «فإنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً»، وهذا الذيل يوجب نحواً من الإجمال في الرواية، إذ لا تعرف كيفية تطبيق كبرى مطهّرية الأرض في المقام، مع وضوح أنّ الثوب ليس ممّا يطهر بالأرض، فعدم الاتّساق

---

(١) في السند يروي محمّد بن خالد، عن عبد الله بن بكير، ومحمّد بن خالد مردّد بين محمّد ابن خالد البرقي الثقة، ومحمّد بن خالد الأصمّ المجهول، وكلاهما رويا عن عبد الله بن بكير، فلا مميّز بينهما.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٧، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) ذكرها كذلك في وسائل الشيعة ٣: ٤٤٤، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١٤.

بين أجزاء الكلام يولّد نحواً من الإجمال الذي قد يمنع من التعويل عليه.

الرابع: معتبرة الفضل أبي العباس، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، وإن مسّه جافاً فاصبب عليه الماء...»[1].

وقد استدلّ بها في المستمسك[2] على عدم السراية مع الجفاف، حيث لم يأمر الإمام عليه السلام بالغسل في فرض الجفاف، وكأنّ الاستدلال بها على ذلك مبنيّ على افتراض أنّ الصبّ بقرينة مقابلته للغسل المتقوّم باستيلاء الماء على الشيء يراد به مرتبةً أدنى من الاستيلاء، وهي غير مطهّرة، فالأمر بها في فرض الجفاف دالّ على عدم السراية.

ويرد على ذلك: أنّ مقابلة الصبّ للغسل لا ينحصر وجهها بما ذكر، بل قد يكون بلحاظ اشتمال الغسل على شيءٍ من الفرك والعصر، بخلاف الصبّ، بعد الفراغ عن كونهما معاً مساوقين لاستيلاء الماء؛ لأنّ ما هو أدنىٰ من ذلك لا يسمّى غسلاً ولا صبّاً للماء، ومن أجل ذلك أمر بالصبّ، وجعل مقابلاً للغسل في موارد لا شكّ في أنّ الشيء الذي أمر بصبّ الماء عليه متنجّس، كما في معتبرة الحسين بن أبي العلاء، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد، قال: «صُبَّ عليه الماء مرّتين فإنّما هو ماء»، وسألته عن الثوب يصيبه البول، قال: «اغسله مرّتين»[3].

فأنت ترى أنّه قوبل الصبّ علىٰ البدن بالغسل في الثوب، مع أنّهما نجسان معاً، ولابدّ من استيلاء الماء عليهما، وليس ذلك إلّا بعناية أنّ الثوب بحاجةٍ إلى

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٤، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٦.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

فركٍ وعصرٍ لنفوذ النجاسة فيه، بخلاف البدن.

ويشهد لذلك: تعليل الاكتفاء بالصبّ بأنّ البول ماء، بمعنى أنّه ليس شيئاً لزجاً محتاجاً إلى الفرك والدلك كالمنيّ مثلاً، وعليه فمجرّد جعل الصبّ في مقابل الغسل في المقام لا يكون قرينةً على عدم إرادة التطهير بالصبّ.

الخامس: الروايات الآمرة بالنضح عند اليبوسة، كرواية حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا مسّ ثوبك كلب: فإن كان يابساً فانضحه، وإن كان رطباً فاغسله»[1].

ومعتبرة عليّ بن محمّد[2]، قال: سألته عن خنزيرٍ أصاب ثوباً وهو جافّ هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: «نعم، ينضحه بالماء ثمّ يصلّي فيه»[3].

وغيرهما[4].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ النضح لمّا كان لا يحقّق الغسل المطهّر فالأمر به في حالة الجفاف كاشف عن عدم السراية، وكونه لمجرّد التنزّه، ويؤيّد ذلك ورود الأمر بالنضح في جملةٍ من موارد التنزّه[5].

السادس: معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمارٍ ميّتٍ هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: «ليس عليه غسله، وليصلِّ فيه، ولا بأس»[6].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤١، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) الأظهر أنّ الرواية لعليّ بن جعفر، لا لعليّ بن محمّد.

(٣) المصدر السابق: ٤٤٢، الحديث ٦.

(٤) المصدر السابق: ٤١٧، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٦، الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٢، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

ومثلها معتبرة أُخرى لعليّ بن جعفر أيضاً، قال: سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلبٍ ميّت؟ قال: «ينضحه بالماء ويصلّي فيه، ولا بأس»[١].

وتقريب الاستدلال: إمّا بدعوى الانصراف إلى فرض الجفاف؛ لكونه الفرض المعتاد في مورد الاستدلال، أو لأنّ خفاء نجاسة الميتة وسراية النجاسة منها بالرطوبة في عصر صدور الرواية، على مثل عليّ بن جعفر بعيد جدّاً.

وإمّا بعد افتراض الإطلاق بإيقاع التعارض بين هذا المطلق وما دلّ بالإطلاق على السراية حتّى في حال الجفاف، وتقييد هذا المطلق بإخراج صورة الرطوبة منه بأدلّة السراية الواردة في فرض الرطوبة، فيختصّ هذا المطلق بفرض الجفاف، وتنقلب النسبة بينه وبين مطلقات السراية بناءً على انقلاب النسبة.

وإمّا بافتراض التعارض والتساقط فلا يبقى مطلق في أدلّة السراية.

السابع: الروايات الواردة في المتنجّس، الدالّة على عدم سراية النجاسة منه إلى ملاقيه إذا كان جافّاً، من قبيل معتبرة عليّ بن جعفر، قال: سألته عن المكان يغتسل فيه من الجنابة، أو يبال فيه أيصلح أن يفرش؟ فقال: «نعم، إذا كان جافّاً»[٢].

والاستدلال بها على تمام المطلوب ـ مع أنّها واردة في المتنجّس ـ يتوقّف على التعدّي إلى مورد الملاقاة لعين النجس مع الجفاف أيضاً، ولو بانسياق نكتةٍ عامةٍ بقرينة الارتكاز العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع.

الثامن: ـ ولعلّه أحسن المقيّدات اللفظية ـ معتبرتا عليّ بن جعفر، قال: سألته عن الرجل يمشي في العذرة وهي يابسة، فتصيب ثوبه ورجليه هل يصلح له

---

(١) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: ٤٤٣، الحديث ١١.

أن يدخل المسجد فيصلّي ولا يغسل ما أصابه ؟ قال : «اذا كان يابساً فلا بأس»[١]، وقال : سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرة، فتهبّ الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه يصلّي فيه قبل أن يغسله ؟ قال : «نعم، ينفضه ويصلّي فلا بأس»[٢].

وبقرينة النفض والتعبير بهبوب الريح يعرف أنّ المفروض كون العذرة يابسة، فتدلّ الروايتان على عدم السراية مع الجفاف، ولا ضير في ورودهما في خصوص العذرة؛ لإمكان استفادة الحكم بإلغاء الخصوصية بالفهم العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع، أو بضمّهما إلى رواياتٍ أُخرى واردةٍ في النجاسات الأُخرى، على نحوٍ تستنتج القاعدة الكلّية من مجموعها.

ومن ذلك أيضاً : معتبرة محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام : في الرجل يمسّ أنفه في الصلاة فيرى دماً كيف يصنع ؟ أينصرف ؟ قال : «إن كان يابساً فليرمِ به، ولا بأس»[٣].

التاسع : معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال : سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به ؟ قال : «إن كان دخل في صلاته فليمضِ، فإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه، إلّا أن يكون فيه أثر فيغسله...»[٤].

فإنّها دلّت على جواز المضيّ في الصلاة مع الملاقاة المذكورة إذا لم يكن

---

(١) المصدر السابق : ٣: ٤٤٣، الحديث ٨.

(٢) المصدر السابق : الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣٧، الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣ : ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

في الثوب أثر، بناءً على رجوع الاستثناء «إلّا أن يكون فيه أثر فيغسله» إلى تمام ما تقدّمه بما في ذلك الأمر بالمضيّ وهو يقتضي عدم الانفعال مع الجفاف بعد ضمّ معلومية اشتراط الصلاة بالطهارة، وعدم كون النسيان مصحِّحاً للصلاة، خصوصاً مع ارتفاعه في الأثناء.

نعم، لو كان الاستثناء راجعاً إلى الأمر بالنضح فقط لكان الأمر بالمضيّ بقولٍ مطلقٍ مساوقاً للترخيص في استمرار الصلاة بالنجاسة تفادياً لقطعها، ولا يكون ذلك مفيداً في المقام.

العاشر: معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه‌السلام قال: سألته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به؟ قال: «اغسله، وإن لم تفعل فلا تنم عليه حتّى ييبس، فإن نمت عليه وأنت رطب الجسد فاغسل ما أصاب من جسدك...»[1].

وهذه الرواية تمتاز بالنظر إلى جفاف الملاقَىٰ والملاقي معاً، فتنيط عدم السراية بجفاف الأمرين معاً، وتدلّ على السراية مع رطوبة أحدهما.

ومن هنا قد يقال بأنّها معارضة بجملةٍ من الروايات المتقدّمة التي أناطت عدم السراية بكون النجس يابساً أو جافّاً؛ لأنّ مقتضى إطلاقها عدم السراية حينئذٍ حتّى مع رطوبة الملاقي، فلابدّ من الالتزام بتقييد ذلك بلحاظ مثل هذه الرواية.

وقد يقال بأنّه لا معارضة؛ لأنّ فرض الرطوبة المسرية في الملاقي مساوق لفرض رطوبة النجس، إذ تسري إليه الرطوبة، فلا يكون يابساً أو جافّاً ليشمله إطلاق ما دلّ على عدم السراية في تلك الروايات.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٣، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٩. وفيه «لا تنام» بدل «فلا تنم».

ولكنّ ظاهر تلك الروايات إناطة السراية وعدمها بكون النجس في نفسه رطباً أو يابساً أو جافّاً، أي بقطع النظر عن الملاقاة بحيث تكون الملاقاة ملاقاةً للرطب أو لليابس، على أنّ فرض الرطوبة المسرية في الملاقي لا يلزم منه خروج النجس عن كونه جافّاً، إذ لا يلزم انتقال الرطوبة بما هي مسرية إلى النجس، وما لم تنتقل كذلك لا يخرج عن كونه جافّاً.

نعم، يمكن أن ينزَّل ما في تلك الروايات على الارتكاز ويقال بأنّ إطلاقها لفرض الرطوبة في الملاقي ساقط؛ لمنافاته للارتكاز القاضي بكفاية الرطوبة في أحد المتلاقيين، والذي يشكّل ما يشبه القرينة المتّصلة على أنّ النظر في إناطة السراية بالرطوبة إلى ما هو المركوز.

وعلى أيٍّ حالٍ فقد يستشكل في حال هذه الرواية، ويقال بأنّها ربّما تعارض بصحيحة زرارة، قال: سألته عن الرجل يجنب في ثوبه أيتجفّف فيه من غسله؟ فقال: «نعم، لا بأس به، إلّا أن تكون النطفة فيه رطبة، فإن كانت جافّةً فلا بأس»[1]، لدلالتها على أنّه مع جفاف النطفة لا تسري النجاسة ولو مع رطوبة الملاقي.

وحمل نفي البأس في هذه الصحيحة على فرض عدم ملاقاة النطفة ليس عرفياً، وليس مناسباً للتفصيل بين فرض جفافها وعدمه، بل الأقرب من ذلك حمل ما ينافيها على التنزّه.

ولكنّ الصحيح: أنّ صحيحة زرارة معارضة بما لا يقبل الحمل على التنزّه، وهو معتبرة عمّار المعروفة في مطهّرية الشمس، إذ سأله[2] عن الشمس هل تطهّر

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٦، الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

(٢) في المصدر: سُئل.

الأرض ؟ قال : « إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ، ثمّ يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة ، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً فلا تجوز الصلاة عليه حتّى ييبس ، وإن كانت رجلك رطبةً وجبهتك رطبةً أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلّ على ذلك الموضع حتّى ييبس ، وإن كان غير ( عين ) الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك »[1].

فإنّ التعبير الذي ورد في ذيلها « فإنّه لا يجوز ذلك » يدلّ على عدم جواز الصلاة على الموضع القذر الجافّ إذا كان بدن الإنسان رطباً ، وهذا التعبير غير قابلٍ للحمل على التنزّه ، وبعد التعارض بين صحيحة زرارة وهذه المعتبرة لعمّار يرجع إلى الأدلّة الطولية ، ومقتضاها دوران السراية مدار الرطوبة في أحد المتلاقيين .

وبذلك يتلخّص : أنّ الرطوبة في أحد المتلاقيين شرط في السراية ، ولا فرق في رطوبة المنجّس بين الرطوبة الأصلية للنجاسة التي تنجّس بها والرطوبة الطارئة ، فاليد المتنجّسة بالبول لو جفّ ما عليها من بولٍ ثمّ أصابها الماء لكانت منجّسةً لما يلاقيها ؛ لوجود الرطوبة ، فيشمله إطلاق بعض ما تقدّم .

وأمّا ما ورد في مثل معتبرة حكم بن حكيم : أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له : أبولُ فلا أُصيب الماء ، وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب ، ثمّ تعرق يدي فأمسح ( فأمسّ ) به وجهي أو بعض جسدي ، أو يصيب ثوبي ؟ قال : « لا بأس به »[2] فهو ظاهر في عدم تنجيس المتنجّس ، بضمّ ارتكاز

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٢ ، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ . وفيه : « أو جبهتك رطبة » .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠١ ، الباب ٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

وإن كان ملاقياً للميتة، لكنّ الأحوط غسل ملاقي ميّت الإنسان قبل الغسل وإن كانا جافّين(١).

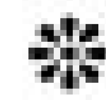
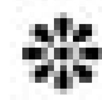
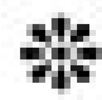
---

كفاية مطلق الرطوبة في السراية، فيكون أجنبياً عن محلّ الكلام.

ولو سلّمت دلالة الرواية على اشتراط وجود الرطوبة الأصلية فهي معارضة بما دلّ على كفاية رطوبة الملاقي ـ بالكسر ـ في السراية؛ لأنّها رطوبة متجدّدة، كما هو واضح، فلو قيل بالتساقط كان المرجع المطلقات الدالّة على السراية في المقام.

هذا كلّه في المقام الأوّل لإثبات أصل اشتراط الرطوبة في السراية.

وأمّا المقام الثاني في تحديد مقدار الرطوبة المعتبرة فيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

(١) ومنشأ ذلك اختصاص ميّت الإنسان بما يدلّ بإطلاقه أو ظهوره على الأمر بغسل الملاقي له مع عدم الرطوبة، ويتمثّل ذلك في مكاتبتين للحميري:

إحداهما: كتب إليه: روي لنا عن العالم عليه‌السلام أنّه سئل عن إمام قومٍ يصلّي بهم بعض صلاتهم، وحدثت عليه حادثة كيف يعمل مَنْ خَلْفَه؟ فقال: «يؤخَّر، ويتقدّم بعضهم ويتمّ صلاتهم، ويغتسل من مسّه».

التوقيع: «ليس على من مسّه إلّا غسل اليد، وإذا لم تحدث حادثة تقطع الصلاة تمّم صلاته مع القوم»(١).

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٩٦، الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٤.

والأُخرى : أنّه كتب إليه وروي عن العالم عليه‌السلام أنّ من مسّ ميّتاً بحرارته غسل يده ، ومن مسّه وقد برد فعليه الغسل ، وهذا الميّت في هذه الحال لا يكون إلّا بحرارته ، فالعمل في ذلك على ما هو ، ولعلّه ينحّيه بثيابه ولا يمسّه فكيف يجب عليه الغسل ؟ التوقيع : «إذا مسّه على (في) هذه الحال لم يكن عليه إلّا غسل يده»[١].

وأمّا مثل معتبرة إبراهيم بن ميمون[٢] ومعتبرة الحلبي[٣] فقد ورد فيهما الأمر بغسل ما أصاب الثوب من الميّت ، وهذا مختصّ بظاهره بفرض الرطوبة وسراية شيءٍ إلى الثوب من الميّت بالملاقاة ، فالمهمّ المكاتبتان السابقتان .

والكلام في تقييد إطلاقهما : تارةً يقع بلحاظ الارتكاز القاضي باشتراط الرطوبة في السراية .

وأُخرى بلحاظ عموم «كلّ شيءٍ يابس ذكي»[٤] .

وثالثةً بلحاظ سائر الروايات المقيّدة المتقدّمة .

أمّا التقييد بلحاظ الارتكاز فيمكن أن يقال : إنّ الارتكاز لا يصلح أن يقيّد هذا الإطلاق ، وإن صلح لتقييد الإطلاق الوارد في غير ميّت الإنسان لا بدعوى : أنّ المسألة في ميّت الإنسان خلافية ، فلا ارتكاز لاشتراط الرطوبة ؛ لأنّ المدّعىٰ هو الارتكاز العرفيّ ، لا الفقهي .

ولا بدعوى : أنّ نجاسة الميّت بنفسها على خلاف الارتكاز ، فحين تجعل

---

(١) المصدر السابق : الحديث ٥ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦١ ، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٣) المصدر السابق : ٤٦٢ ، الحديث ٢ .

(٤) وسائل الشيعة ١ : ٣٥١ ، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ٥ .

النجاسة له خلافاً للارتكاز لا يأبىٰ العرف حينئذٍ عن أن تكون سراية النجاسة منه على نحو يختلف عمّا هو المألوف لديه ؛ لأنّ المدّعىٰ ارتكاز كبرى أنّ النجاسة لا تسري من القذر إلّا مع الرطوبة ، وكون الصغرى غير مألوفةٍ لا ينافي ارتكازية الكبرى وشمولها لها .

بل بدعوى : أنّ المرتكز كبروياً هو إناطة السراية بالرطوبة في ملاقاة الأشياء النجسة التي تكون قذارتها بلحاظ الجانب المادّي منها ، كالفضلات والدم والمنيّ ، ونحو ذلك .

وأمّا ما حكم بنجاسته لنكتةٍ معنويةٍ واستقذارٍ معنويٍّ فلا يوجد هذا الارتكاز بالنسبة إلى نحو السراية منه ، ومن ذلك ميّت الإنسان فإنّه لمّا كان غير مستقذرٍ عرفاً فالمفهوم من دليل نجاسته الشرعية أنّه بنكتةٍ معنويةٍ ، كنجاسة الكافر والمسكر ، وعليه فلا يشمله الارتكاز المذكور .

وأمّا التقييد بعموم « كلّ شيءٍ يابس ذكيّ » فقد يستشكل فيه بأنّ النسبة بين الدليلين العموم من وجه ، فلا موجب للتقييد .

ويمكن الالتزام بالتقييد ـ ولو نتيجةً ـ إمّاللالتزام بالتعارض والتساقط والرجوع إلى الأُصول النافية للسراية مع الجفاف . وإمّا للالتزام بتقدّم العامّ على إطلاق المكاتبتين ؛ لأنّ عمومه بالوضع وإطلاقهما بمقدمات الحكمة . وإمّا لدعوى حكومة العامّ ، فإنّه بوصفه دليلاً على اشتراط الرطوبة في السراية يكون ناظراً إلى أدلّة السراية ، كما هو شأنّ دليل الشرطية بالنسبة إلى دليل المشروط ، فيتقدّم عليها بالحكومة بملاك النظر .

ولا يتوهّم : أنّ العامّ حاكم على أدلّة السراية بملاك التصرّف في عقد الوضع ، باعتبار أنّه ينزّل اليابس منزلة الذكيّ الطاهر ، فيخرج بذلك تنزيلاً عن موضوع دليل السراية ؛ لأنّ هذا يندفع : بأنّ دليل السراية المتمسّك بإطلاقه في

المقام لصورة الجفاف لم يؤخذ في موضوعه عنوان ملاقاة النجس، بل ملاقاة الميّت، غاية الأمر أنّه يعلم بأنّ الأمر بغسل الملاقي إنّما هو لنجاسة الميّت، فيكون بنفسه دليلاً على نجاسة الميّت، لا أنّه مشروط بنجاسته لتتمّ الحكومة المذكورة.

وعلى أيّ حالٍ فقد تقدّم[1] أنّ رواية عبد الله بن بكير لم تتمّ سنداً، فلا مجال للتقييد بها.

وأمّا التقييد بالروايات الخاصّة المتقدّمة فهو غير ممكنٍ بعد ورودها في مورد الملاقاة مع نجاساتٍ أُخرى غير ميّت الإنسان، وعدم اقتضاء الارتكاز التعدّي كما عرفت، وعلى هذا فتحصيل المقيّد لإطلاق المكاتبتين مشكل.

اللهمّ إلّا أن نتمسّك بمعتبرة إبراهيم بن ميمون، ومعتبرة الصفّار، فقد جاء في الأُولى: «وإن كان لم يغسَّل فاغسل ما أصاب ثوبك منه، يعني إذا برد الميّت»، فإنّ هذه الرواية قد فرض فيها وجود الرطوبة بقرينة قوله: «ما أصاب ثوبك منه»، ومع هذا حكم بعدم وجوب الغسل قبل أن يبرد الميّت، وهذا دليل على طهارة الميّت حينئذٍ، وأنّ نجاسته منوطة ببرودته كما هو قول جماعةٍ[2] من الفقهاء، وحيث إنّ المكاتبة موردها الملاقاة حين الموت أو عقيبه مباشرةً ـ وذلك يكون في الغالب قبل برد الميّت ـ فيحمل الغسل فيها على التنزّه والاستحباب.

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٥٩.

(٢) نهاية الإحكام ١ : ١٧٣، والدروس الشرعيّة ١ : ١١٧، مدارك الأحكام ٢ : ٢٧١. وراجع الحدائق الناضرة ٣ : ٣٣٥.

ولكنّ هذا البيان يتوقّف على أن تكون الجملة الأخيرة في رواية ابن ميمون من كلام الإمام عليه‌السلام ، مع قوّة احتمال أن تكون تفسيراً من الراوي، كما يناسبه كلمة «يعني»، ومع الإجمال من هذه الناحية يسقط هذا التقريب.

وأمّا معتبرة الصفّار فقد جاء فيها: أنّه كتب إليه عليه‌السلام : رجل أصاب يديه وبدنه ثوب الميّت الذي يلي جلده قبل أن يغسّل، هل يجب غسل يديه أو بدنه؟ فوقَّع: «إذا أصاب بدنك جسد الميّت قبل أن يغسّل فقد يجب عليك الغسل»[1].

وموضع الاستدلال قوله عليه‌السلام : «فقد يجب عليك الغسل»، فإنّه: إن أُريد الغَسل ـ بفتح الغين ـ فهو يدلّ على أنّ السراية ليست ثابتةً مطلقاً، بقرينة «قد»، فإمّا أن يكون عدم السراية في صورة الجفاف، أو في صورة حرارة الميّت. وعلى الأوّل يثبت المقيّد المطلوب، وعلى الثاني تكون منافيةً أيضاً مع المكاتبة؛ لورودها في حالةٍ يكون الغالب فيها حرارة الميّت.

وإن أُريد الغُسل ـ بضمّ الغين ـ فحيث إنّ السائل كان يسأل عن الغَسل ـ بالفتح ـ فعدول الإمام عن الحيثية المسؤول عنها، وبيانه أنّ مسّ نفس الجسد قد يوجب الغُسل ـ بالضمّ ـ يكون ظاهراً عرفاً في نفي الغَسل ـ بالفتح ـ، وأنّه بصدد تنبيه السائل على خطئه في احتمال كون ملاقاة ثوب الميّت مؤثّرة، وفي احتماله أن يكون الأثر هو غسل الملاقي، إذ لو لم يكن العدول إشعاراً بهذا المعنى لمَا تطابق الجواب مع السؤال، ولبقي منظور السائل بلا جواب، وهو خلاف الظاهر.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ سند المكاتبتين غير واضحٍ وإن كان لا يبعد

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٢٩٧، الباب ٤ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

تماميته(١)، ودلالتها غير واضحةٍ في نفسها؛ لإمكان المناقشة في دلالة الأُولى بلحاظ ما ورد في ذيلها من قوله: «وإذا لم تحدث حادثة تقطع الصلاة تمّم صلاته مع القوم»، فإنّ الترخيص في إتمام الصلاة، مع أنّ النجاسة من المركوز متشرّعياً مانعيتها في الأفعال والأكوان معاً: إمّا أن يكون تخصيصاً في مانعيتها في الأكوان مع حمل الترخيص على فرض غسل اليد، وإمّا أن يكون قرينةً على حمل الغسل على التنزّه، وإن لم يكن الثاني هو الأقرب بضمّ الارتكاز المشار إليه فلا أقلّ من الإجمال.

وإمكان المناقشة في دلالة الثانية: بأنّ ظاهر التقابل بين غسل اليد والغسل في صدرها أنّ الوظيفة: إمّا هذا، أو ذاك، مع أنّه على فرض النجاسة يجتمع

---

(١) قد يقال بعدم تمامية سند المكاتبتين؛ لأنّهما وردتا في الاحتجاج (٢: ٥٦٤ ـ ٥٦٥، الحديث ٣٥٤)، وطريقه إليهما مجهول؛ لأنّه لم يذكره، ووردتا في الغيبة، وسند الشيخ إلى مكاتبات الحميري هو: «أخبرنا جماعة عن أبي الحسن محمّد بن أحمد بن داود القمّي، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي، وإملاء أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه على ظهر كتابٍ فيه جوابات ومسائل..». كتاب الغيبة: ٣٧٥.

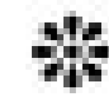
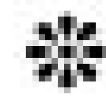
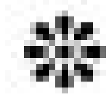
وهذا السند غير تامٍّ؛ لأنّه لا يعلم أنّ الشهادة بأنّ أجوبة المكاتبات بإملاء الحسين بن روح رضي الله عنه صادرة من محمّد بن أحمد بن داود ـ الذي هو ثقة ـ أم من أحمد بن إبراهيم النوبختي، المجهول، ولذا ذكر السيد الأُستاذ دام ظلّه: أنّ سندهما غير واضح، إلّا أنّه تمّمه باعتبار قول الشيخ في الغيبة (٣٧٤): «وقال ابن نوح: أول من حدّثنا بهذا التوقيع أبو الحسين محمّد بن عليّ بن تمام، وذكر: أنّه كتبه من ظهر الدرج الذي عند أبي الحسن بن داود، فلمّا قدم أبو الحسن بن داود قرأته عليه. وذكر: أنّ هذا الدرج بعينه كتب به أهل قم إلى الشيخ أبي القاسم وفيه مسائل، فأجابهم على ظهره بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي، وحصل الدرج عند أبي الحسن بن داود»، ولا يأتي في هذه العبارة الإشكال السابق.

وكذا لا ينجس إذا كان فيهما أو في أحدهما رطوبة غير مسرية[١].

---

الأمران عند الملاقاة بعد البرودة، فهذا التقابل يصلح أن يكون قرينةً على أنّ غسل اليد لوحظ بما هو مرتبة من الغسل، والمنظور في كلٍّ من الوظيفتين التنزّه عن حالةٍ معنوية، غاية الأمر أنّ هذا التنزّه بعد البرودة يكون بالغسل، وقبلها يكون بغسل موضع الإصابة.

وبكلمةٍ أُخرى: أنّه لابدّ إمّا من رفع اليد عن ظهور غسل اليد في التطهير من الخبث، أو عن ظهور الكلام في التقابل واختصاص كلٍّ من الحالتين بوظيفةٍ معيّنة، ويكفي عدم الترجيح أيضاً في إسقاط الاستدلال لحصول الإجمال حينئذٍ.

(١) هذا هو المقام الثاني الذي أشرنا إليه، وهو في تحديد مقدار الرطوبة المشترطة في السراية؛ لأنّها: تارةً تكون بمرتبةٍ تعتبر نداوةً عَرَضية، وليست جرماً مستقلّاً، ولا قابلةً للانتقال.

وأُخرى تكون بمرتبةٍ تعتبر نداوةً عَرَضية عرفاً، ولكنّها قابلة للانتقال بالملاقاة، فإنّ انتقال العرض العرفيّ معقول وإن امتنع انتقال العرض الحقيقي.

وثالثةً: تكون بمرتبةٍ يصدق عليها أنّها ماء وجرم مستقلّ على نحوٍ يكون موضوعاً مستقلّاً للملاقاة، وليس عرضاً عرفياً للجسم المرطوب.

والمتيقّن من الرطوبة الكفيلة بالسريان المرتبة الثالثة، وأمّا ما قبلها فمحلّ الإشكال.

وتحقيقه: أنّه إن لوحظ الارتكاز بوصفه مقيّداً للمطلقات فلابدّ من تحديد ما هو المرتكز وتحليل جذوره، فهل يقوم هذا الارتكاز العرفيّ على أساس أنّ العرف يرى أنّ المنجّس هو الرطوبة دائماً لا الجسم المرطوب، أو على أساس أنّ

المنجّس هو الجسم المرطوب، ولكنّ القذارة عرفاً سنخ صفةٍ لا تنتقل إلّا بالتبع، فلابدّ من حاملٍ لها وهو الرطوبة، أو على أساس أنّ المنجّس هو الجسم، وأنّ دَخْل الرطوبة إنّما هو باعتبار تأثيرها في شدة نجاسة الشيء الموجبة لصلاحيته للتنجيس، فالنجس الجافّ أخفّ نجاسةً، وبهذه النكتة عبّر عنه بأنّه ذكيّ فلا يكون منجِّساً؟

فعلىٰ الأوّل تختصّ الرطوبة المعتبرة بالمرتبة الثالثة، إذ غيرها ليس شيئاً مستقلّاً وجرماً عرفاً لكي يكون قذراً في نفسه، وبالتالي مقذّراً.

وعلى الثاني قد يكتفى بالمرتبة الثانية فضلاً عن الثالثة دون الأُولى؛ لأنّ المرطوب بالرطوبة من المرتبة الأُولى لا يسري منه شيء بالملاقاة لتسري القذارة بتبعه، بخلاف المرطوب بالرطوبة من المرتبة الثانية والثالثة.

وعلى الثالث تكون للقذارة مراتب تبعاً لجفاف الجسم القذر أو درجة رطوبته، فلابدّ أن يعيّن أيّ مرتبةٍ من تلك المراتب تكون منجّسة.

وكيف كان فلا إشكال في عدم صحّة الأساس الأوّل، والمنبّه على ذلك قبول العرف تنجيس الجامد للملاقي الرطب، ولعلّ هذا المنبّه نفسه يُبعّد الأساس الثاني أيضاً؛ لأنّ الملاقي المرطوب للقذر اليابس تنتقل منه الرطوبة إلى القذر، لا العكس، فلا حامل للقذارة المنقولة من القذر إلى ملاقيه، فالأقرب هو الأساس الثالث، وهو يفترض مراتب للقذارة.

ولا ينبغي الاستشكال في اقتضاء الارتكاز خروج حالة اليبوسة وحالة الرطوبة من الدرجة الأُولى عن صلاحية التنجيس عرفاً، وفي اقتضائه صلاحية المرتبة الثالثة من الرطوبة للتنجيس.

وأمّا المرتبة الثانية فلا ارتكاز بالنسبة إليها على سراية النجاسة، ولا على عدم السراية، وهذا يكفي للتمسّك بالمطلقات حينئذٍ.

نعم، لو كان الارتكاز مجملاً ومردّداً لسرىٰ الإجمال إلى الإطلاقات؛ لأنّه بحكم القرينة المتّصلة.

وإن لوحظت الروايات الخاصّة المقيّدة للإطلاقات فمن الصعب تحصيل إطلاقٍ في المقيّد يقتضي حصر المطلقات بالمرتبة الثالثة من الرطوبة؛ لأنّ عنوان الرطوبة والأثر يصدق على المرتبة الثانية، وعنوان الجافّ واليابس لا ينطبق عليها، فالمرتبة الثانية إذن غير مشمولةٍ للمقيّد، فتبقى تحت المطلقات الأولية. بل إنّ المقيّدات نفسها تقتضي الانفعال مع الرطوبة، وإطلاقه يشمل المرتبة الثانية.

بل قد يدّعىٰ شمول المطلقات الأوّلية والمقيّدات بالرطوبة للرطوبة من المرتبة الأُولى أيضاً، ولكنّ الظاهر عدم السراية في هذه المرتبة؛ لأنّ في روايات الباب ما ينيط السراية بوجود أثر النجس في الملاقي، كما في معتبرة عليّ بن جعفر المتقدّمة[1] في إصابة الخنزير للثوب، وهذا لا يتصوّر إلّا في الرطوبة من المرتبتين الأخيرتين.

هذا، مضافاً إلى شواهد أُخرى في الروايات أيضاً، وإلى الارتكاز العرفيّ الذي ينيط السراية بالرطوبة المقابلة للجفاف بمعناه الشامل للمرتبة الأُولى من الرطوبة، لا بالرطوبة المقابلة لليبوسة المتقوّمة بعدم الرطوبة بمراتبها الثلاث. وعليه فالأقرب اشتراط السراية بالرطوبة المسرية القابلة للانتقال، سواء صدق عليها عنوان الماء، أو لا.

ولكن قد يستشكل في ذلك بلحاظ رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن رجلٍ مرّ بمكانٍ قد رُشَّ فيه خمر قد شربته الأرض

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٢، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥. وتقدّمت في الصفحة ١٦١ أيضاً.

وبقي نداوته أيصلّي فيه ؟ قال : «إن أصاب مكاناً غيره فليصلِّ فيه ، وإن لم يصب فليصلِّ ولا بأس»[١].

فإنّ الترخيص في الصلاة على ذلك المكان مع عدم الأمر بغسله ، أو وضع ما يمنع الملاقاة يدلّ على عدم سراية النجاسة منه إلى المصلّي بالملاقاة ، مع أنّ نداوة الخمر فيه ، ومقتضى إطلاقه الشمول للمرتبة الثانية من الرطوبة .

نعم ، لا يشمل المرتبة الثالثة ؛ لأنّ فرضها فرض وجود الخمر في المكان ، وهو خلف قوله : «قد شربته الأرض» ، فتكون هذه الرواية دالّةً بإطلاقها على عدم كفاية المرتبة الثانية من الرطوبة في السراية ، فلابدّ من ملاحظة نسبتها إلى ما يفرض دلالته بالإطلاق على كفاية المرتبة الثانية ، فقد توقع المعارضة بين إطلاق هذه الرواية للمرتبة الثانية وإطلاق ما دلّ على إناطة السراية بالأثر ونحوه لتلك المرتبة ، وبعد التساقط يرجع إلى المطلق الفوقانيّ الدالّ على السراية مطلقاً .

ولكنّ الإنصاف : أنّ هذه الرواية قد يدّعىٰ الإطلاق فيها للمرتبة الثالثة أيضاً ، حيث إنّ شرب الأرض للخمر لا ينافي بقاء أجزاءٍ ضئيلةٍ منه ، وعليه فهي ظاهرة في طهارة الخمر ، وتكون أجنبيةً عن محلّ الكلام . هذا ، مضافاً إلى ضعف سند الرواية[٢] .

بقيت هنا أُمور :

منها : أنّ السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ اختار هنا : أنّ الرطوبة المعتبرة في السراية هي ما يصدق عليها عنوان الماء[٣] ، وهذا يعني اعتبار المرتبة الثالثة .

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٥ ، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

(٢) لأنّ في سندها عبد الله بن الحسن ، وهو لم يثبت توثيقه .

(٣) التنقيح ٢ : ١٩٨ .

كما أنّه يختار أنّ المائع يتنجّس وينجّس إذا تنجّس، بدون تفصيلٍ بين المتنجّس الأوّل وغيره[١] ولكنّه في المتنجّس الجامد يحتمل الفرق بين المتنجّس الأوّل والمتنجّس الثاني، فالأول ينجّس جزماً، وأمّا الثاني فتنجيسه عنده محلّ إشكال[٢].

ومن هنا اتّجه السؤال: بأنّ المتنجِّس الثاني الذي قد لا يكون منجّساً لملاقيه ما هو؟ هل هو المتنجِّس الثاني الواجد لرطوبةٍ يصدق عليها أنّها ماء، أو غير الواجد لمثل هذه الرطوبة؟

أمّا الواجد فالملاقي له يكون ملاقياً للرطوبة أيضاً، فإنّها ما دامت بنحوٍ يصدق عليها أنّها ماء تعتبر جرماً متميّزاً، وتصدق الملاقاة بالنسبة إليها، وحيث إنّ تنجّس المائع وتنجيسه مجزوم به مطلقاً فلابدّ من الجزم حينئذٍ بتنجّس الملاقي في المقام، ولا يبقى فرق بين ملاقي المتنجّس الأوّل وملاقي المتنجّس الثاني.

وأمّا غير الواجد فهو لا ينجّس جزماً، بناءً على ما اختاره من إناطة السراية بالرطوبة التي يصدق عليها عنوان الماء، فلا يتصوّر موضع الاستشكال.

ومنها: أنّ ما ذهب إليه جماعة من الأعلام[٣] من إناطة السراية بالمرتبة الثالثة يلزم منه بعض النتائج الغريبة؛ لأنّنا نتساءل: هل المنجِّس نفس الرطوبة، أو الجسم المرطوب؟

أمّا الأوّل فهو غريب، وعلى خلاف المنساق من كلمات الفقهاء من: أنّ الرطوبة شرط في السراية، لا أنّها هي موضوع التنجيس، ومن النصوص الآمرة بالغسل عند ملاقاة الشيء[٤]، الظاهرة في سراية النجاسة من الجسم نفسه،

---

(١) و (٢) التنقيح ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٣) التنقيح ٢: ١٩٨، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٧.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤١٥، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

لا من رطوبته.

وأمّا الثاني فكيف يتعقّل مع أنّ الجسم المرطوب إذا كان واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة فهي تشكّل طبقةً ذات جرمٍ متميّز، ويكون ملاقاتها والانفعال بها قبل ملاقاة الجسم دائماً، وإذا لم يكن واجداً للرطوبة من المرتبة الثالثة فلا سراية بحسب الفرض، ومثل هذا التحليل للنتائج يشهد لعدم إناطة السراية بالمرتبة الثالثة، وكفاية المرتبة الثانية ؟ !

ومنها : أنّ المقصود من كفاية الرطوبة من الدرجة الثانية في السراية : أنّ الجسم النجس أو المتنجّس إذا لاقى غيره نجّسه بشرط وجود الرطوبة ولو من المرتبة الثانية، وهذا يعني أنّ المرتبة الثانية من الرطوبة تكفي لتحقيق شرط تنجيس الجسم النجس لملاقيه، لا أنّها هي المنجّسة، فإنّها عَرَض عرفاً، ولا يعقل عرفاً كون العرض قذراً ومقذّراً.

وعلى هذا فإذا فرض أنّه سرت الرطوبة من المرتبة الثانية من الجسم النجس إلى الجسم الطاهر من دون ملاقاةٍ بين الجسمين ـ كما في المناطق المجاورة للبالوعة وللأماكن المرطوبة ـ ففي مثل ذلك لا وجه للقول بنجاسة الأطراف؛ لأنّ الرطوبة وإن سرت ولكنّ الملاقاة مع النجس لم تتحقّق.

وبذلك ظهر ما في كلام السيّد الحكيم ﷺ في المستمسك، حيث إنّه بعد أن استظهر اشتراط الرطوبة من المرتبة الثالثة فرّع على ذلك بأنّه منه يعلم عدم نجاسة الجدران عندما تسري إليها الرطوبة من البالوعة[١]، فإنّ هذا التفريع في غير محلّه، إذ حتّى إذا قيل بكفاية الرطوبة من المرتبة الثانية لا يترتّب على ذلك نجاسة الجدران المذكورة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

ثمّ إن كان الملاقي للنجس أو المتنجّس مائعاً تنجّس كلّه، كالماء القليل المطلق، والمضاف مطلقاً، والدهن المائع، ونحوه من المائعات(١).

---

(١) لا إشكال في اختلاف المائعات عن الجوامد في التنجّس، فإذا لاقى النجس شيئاً جامداً برطوبةٍ لم يتنجّس منه إلّا الجزء الملاقي، بينما المائع يتنجّس كلّه بملاقاة النجس لجزءٍ منه.

والكلام في تخريج هذه التفرقة بين البابين: تارةً بلحاظ الدليل الأوَّلي على الانفعال، وأُخرى بلحاظ الروايات الخاصّة الواردة في المائعات، كالسمن والدهن والزيت ونحوها.

أمّا بالنسبة إلى الدليل الأوّلي: فتارةً يطبّق هذا الدليل على المائعات لإثبات نجاستها كلّها بالملاقاة، مع الاستعانة في ذلك بالارتكاز العرفيّ القاضي بالتفرقة بين البابين.

وأُخرى يراد استفادة هذا التفريق بين البابين من نفس دليل الانفعال، بقطع النظر عن الارتكاز.

فلنتكلّم في التقريبات التي تحاول استفادة الفرق من نفس دليل الانفعال، فإن لم يتمّ شيء منها استعنّا بالرجوع إلى الارتكاز العرفي، باعتباره قرينةً على التصرّف في مدلول الدليل بالنسبة لخصوص المائعات.

التقريب الأوّل: أنّ المائع يعتبر كلّه شيئاً واحداً عرفاً، فينجس كلّه بالملاقاة، وهذا بخلاف الجامد، فكأنّ الفارق بين البابين ناجم عن كون عنوان الملاقي ينطبق في باب المائع على كلّ المائع من أجل الوحدة المذكورة، بينما لا يصدق في الجامد إلّا على خصوص الجزء الملاقي؛ لأنّ كلّ جزءٍ منه يعتبر شيئاً مستقلّاً.

نعم، لو فرضنا المائع بنحوٍ لا يعتبر واحداً عرفاً كما في الماءين المختلفين بالسطح فالسافل حينئذٍ غير العالي؛ ولهذا لا نلتزم بسراية النجاسة إلى العالي لو لاقت النجاسة مع السافل.

وهذا التقريب لا يخلو من غموضٍ وتأرجُح، فهل يراد به الاستعانة بالارتكاز في مقام تطبيق الدليل، أو دعوى التفرقة بلحاظ حاق الدليل بدون ضمّ الارتكاز؟

فحين يقال: إنّ عنوان الملاقي في المائعات ينطبق على تمام المائع ـ بخلاف الجوامد ـ إن قصد بذلك أنّ عنوان الملاقي لغةً ـ وبقطع النظر عن عالم أدلّة الانفعال بالملاقاة ـ يقال على تمام المائع، ولا يقال على تمام الجامد، فهذا يعني تطبيق حاقّ الدليل بلا ضمّ الارتكاز.

ولكنّ مثل هذه الدعوى غريبة في بابها، إذ لا إشكال في أنّ عنوان الملاقي بالحقيقة لا ينطبق على الكلّ، لا في الجامد ولا في المائعات، وإنّما ينطبق على الجزء الملاقي خاصّة. وأمّا بلحاظ النظر المسامحيّ والعنائيّ فيطلق عنوان الملاقي على تمام الجسم، مائعاً كان أو جامداً، فيقال مثلاً: لاقت يدي ثوبك.

نعم، لو أُعمل النظر العنائيّ في تطبيق عنوان الملاقي على المائع، والنظر الدقيق في تطبيقه على الجامد تمّت التفرقة. ولكنّ هذا لا وجه له إلّا بتحكيم الارتكاز على دليل الانفعال، وبذلك يرجع هذا التقريب إلى تحكيم الارتكاز، ولا يعود تفسيراً للتفرقة على أساس حاقّ دليل الانفعال.

وبما ذكرناه ظهر الحال في ما هو ظاهر كلام السيّد الأُستاذ دام ظلّه[1]، إذ أفاد أنّ الوجه في تنجّس كلّ المائع بالملاقاة وحدته، وأمّا الجامد: فإن كانت الرطوبة

---

(١) التنقيح ٢: ١٩٩ ـ ٢٠١.

المسرية مختصّةً بموضع الملاقاة منه فعدم سراية النجاسة إلى سائر أجزاء الجسم واضح ؛ لأنّ السراية فرع الرطوبة المسرية . وإن كان الجسم كلّه مرطوباً برطوبةٍ مسريةٍ فلا تسري النجاسة أيضاً ؛ لأنّ الظاهر أنّ الاتّصال بما أنّه كذلك لا يكفي في الحكم بالنجاسة ، وإنّما الموضوع للحكم بها الإصابة والملاقاة ، وإصابة النجس مختصّة بجزءٍ من الجامد وغير متحقّقةٍ في الجميع .

ونلاحظ : أنّ هذا البيان لم يبرز وجهاً للفرق بين المائع والجامد يفسَّر على أساسه كون المائع شيئاً واحداً يطبّق عنوان الملاقي على تمامه ، بينما لا يطبق في الجامد إلّا على الجزء المماسّ مباشرةً .

فبالنسبة إلى الجامد المرطوب كلّه : تارةً يتساءل أنّه لماذا لم ينجس كلّه بنفس إصابة النجاسة لجزء منه ؟

وأُخرى يتساءل لماذا لم تسرِ النجاسة من جزءٍ منه إلى جزءٍ آخر بالاتّصال ؟

والبيان المذكور إنّما نظر إلى الجواب على التساؤل الثاني ، ولم يجب على التساؤل الأوّل بإبراز فرقٍ بين المائع والجامد من هذه الناحية .

التقريب الثاني : أنّ ملاقاة النجس لا توجب إلّا نجاسة الجزء الملاقي ، غير أنّ هذا الجزء في الجامد يكون ساكناً فلا تسري منه النجاسة إلى غيره إلّا بعناية ، بخلافه في المائع ؛ لأنّ أجزاء المائع سيّالة متغلغلة فالجزء المتنجّس منه يسري ويتوزّع في المائع فينجس كلّه .

وهذا التقريب لو تمّ لاستغنى عن ضمّ الارتكاز ، ولكنّه لا يفي بتفسير المقصود ؛ لأنّ اللازم منه كون سراية النجاسة في المائع تدريجية ، مع أنّ المقصود إثبات نجاسة المائع في آنٍ واحد ، وستأتي تتمّة الكلام عن ذلك .

التقريب الثالث : أن يقال : إنّ دليل الانفعال في الجوامد والمائعات على

نحوٍ واحدٍ لا يدلّ إلّا على نجاسة الجزء الملاقي فقط، ولكنّ نجاسة الجزء الملاقي في المائع تستدعي نجاسة الأجزاء الاُخرى أيضاً دفعةً واحدة؛ لأنّها كلّها متلاقية مع وجدان الرطوبة، وهذا بخلاف أجزاء الجامد فإنّها وإن كانت متلاقيةً ولكن بدون رطوبة.

وهذا التقريب يفسّر نجاسة جميع أجزاء المائع في وقتٍ واحد، ولكن مع فرض الطولية في المرتبة، وبذلك يسلم من الاعتراض الذي اتّجه على التقريب السابق.

ولكن أورد عليه المحقّق الهمداني (1): بأنّه مبنيّ على إمكان الجزء الذي لا يتجزّأ، وإلّا لم يتمّ هذا التقريب بدون ضمّ الارتكاز؛ لأنّ الجزء الملاقي للنجس بنفسه قابل للتجزئة إلى جزءين أحدهما أقرب إلى النجس من الآخر، فهل الآخر ينجس بنفس النجس أو بملاقاته للجزء الأوّل؟

فعلى الأوّل كان معناه الرجوع إلى الارتكاز في توسيع نطاق السراية، فليرجع إليه ابتداءً.

وعلى الثاني ننقل الكلام إلى الجزء الأوّل من الجزءين، فإنّه بدوره ينقسم إلى جزءين أيضاً، وهكذا...

وهذا الاعتراض يمكن الجواب عليه: بأنّ عدم انتهاء التقسيم إلى جزءٍ لا يمكن أن يتجزّأ فلسفياً وواقعياً لا يعني عدم انتهائه إلى جزءٍ لا يمكن أن يتجزّأ بما هو قابل للنجاسة عرفاً، فالجزء الذي يتحمّل النجاسة ويقبل سرايتها ينتهي إلى ما لا يقبل التجزئة، بمعنى أنّ أجزاءه إذا لوحظت مستقلّةً لم تقبل النجاسة؛ لعدم كونها أجراماً في نظر العرف، كما هو الحال في ذرّات البخار مثلاً، ومن هنا

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٩٢ ـ ٩٣.

قيل بأنّ البخار لا يمكن أن يتنجّس.

وعليه فيمكن لصاحب التقريب المذكور أن يقول: بأنّ الذي يتنجّس بالنجس مباشرةً هو الجزء الصغير الذي يتحمّل النجاسة، ولا يقبل الانقسام إلى جزءين يتحمّلان النجاسة بالانفراد.

نعم، قد أورد المحقّق الهمداني ﵀[1] اعتراضاً آخر على التقريب المذكور، حاصله: أنّ الذي يتنجّس ـ حتّى على فرض إمكان الجزء الذي لا يتجزّأ ـ هو سطحه الملاقي للنجس، والجزء الثاني إنّما يلاقي السطح الآخر من ذلك الجزء، وتنجّسه فرع سراية النجاسة إلى ذلك السطح، وهو بلا موجبٍ بدون ضمّ الارتكاز، ومعه لا حاجة إلى هذه العناية، بل لماذا لا نعمل من أول الأمر الارتكاز في دليل الانفعال لتطبيقه على المائع كلّه؟

وهذا الاعتراض بالمقدار الذي يرتبط بردّ التقريب المذكور صحيح، إلّا أنّ ما فرّعه ﵀ عليه ـ بأنّه لو أُريد إعمال الارتكاز فلنعمله بنحوٍ نثبت بنفس الملاقاة نجاسةً مستوعبةً للمائع كلّه ـ محلّ نظر؛ لأنّ تحكيم الارتكاز بنحوٍ ينتج توسعة النجاسة الحاصلة من الملاقاة وشمولها للجزء الأوّل بكلا سطحيه، أو للمائع بتمام أجزائه ليس جزافاً، بل لابدّ في تعيّن أحد الأمرين من ملاحظة المناسبات الارتكازية والعرفية لنجد مقدار اقتضائها، ولا يبعد أنّ المناسبات العرفية تقتضي الأوّل؛ لأنّ سراية القذارة الحكمية ليست في نظر العرف أمراً تعبّدياً، بل هي بلحاظ سراية أثر القذارة إلى الملاقي، كما هو الحال في القذارات العرفية.

وبهذا الاعتبار اشترطنا الرطوبة في السراية ارتكازاً، وحيث إنّ أثر القذر الملاقي لا معنى لسرايته إلى الجزء الثاني من المائع إلّا بتوسّط الجزء الأوّل؛

(١) مصباح الفقيه ١: ٩٣ ـ ٩٤.

لعدم تعقّل الطفرة عرفاً فلابدّ أن نفهم السراية على ضوء هذه العناية، ومقتضاه تدرّج النجاسة السارية، وكون وصولها إلى كلّ جزءٍ في طول وصولها إلى الجزء الأسبق.

ومن شواهد اقتضاء الارتكاز العرفي لذلك: ما نجده من اختلاف مراتب الاستقذار العرفي، بلحاظ مدى قرب الجزء المائع إلى الملاقي النجس، فكلّما كان أبعد يُرى أمره أهون، وليس ذلك إلّا لارتكازية أنّ السراية إلى الأبعد بتوسّط الأقرب، فكأنّه تنجّس مع الواسطة.

وبذلك اتّضح أنّ التطبيق الدقيق لدليل الانفعال لا يقتضي التفرقة بين الجوامد والمائعات، وإنّما تقوم التفرقة على أساس تحكيم الارتكاز العرفيّ في دليل الانفعال، فقد يتمّ التقريب الثالث بعد إعمال تلك العناية الارتكازية.

ولكن قد يقال: إنّ التقريب الثالث لا يمكن تتميمه بإعمال الارتكاز العرفيّ المذكور؛ لأنّ سراية القذارة إذا كانت في المرتكز العرفيّ بلحاظ سراية الأثر، وسراية الأثر أمر تدريجيّ في الأجزاء لاستحالة الطفرة فهذا يتطلّب التدرّج الزمانيّ، لا الرتبيّ فقط، ولا يناسب مع نجاسة جميع المائع فيآنٍ واحد، فالتحليل الارتكازي المذكور يناسب التقريب الثاني.

وقد تكون ضآلة الزمان الذي يتطلّبه سريان الأثر وعدم إمكان ضبطه عادةً حكمةً لاستقرار الارتكاز العرفيّ في باب المائعات على البناء على نجاسة المائع وقذارته بالملاقاة دفعةً واحدة، وإعمال مثل هذه الحكمة لا يجعل الحكم بالسراية تعبّدياً بحتاً، كما هو واضح.

هذا كلّه في تطبيق دليل الانفعال في المائعات. وأمّا تطبيقه في الجامد فمقتضى الجمود على العنوان المأخوذ فيه تطبيق عنوان الملاقي على الجزء خاصّةً فلا تسري النجاسة إلى سائر الأجزاء، ولا يوجد ارتكاز عرفيّ للسراية

هنا ليحكم على الدليل ويؤخذ قرينةً على تطبيق عنوان الملاقي على الجسم الجامد كلّه، كما كان الحال في المائعات، وعليه فلا موجب لاستفادة نجاسة ما عدا الجزء الملاقي.

وهذا فيما إذا لم تكن الأجزاء الأُخرى مرطوبةً برطوبةٍ مسريةٍ في غاية الوضوح، وكذلك إذا كانت فيها رطوبة ولكن يفصل بينها وبين الجزء الملاقي منطقة جافّة، إذ لو قيل بنجاسة سائر الأجزاء المرطوبة: فإن كان كذلك في ضمن نجاسة الجسم بتمامه بما فيه المنطقة الجافّة فهذا خلف اشتراط الرطوبة في السراية، وإن كان ذلك مع الحكم بطهارة المنطقة الجافّة فهذا معناه طفرة النجاسة، وهو علىٰ خلاف المرتكز العرفيّ جزماً.

وأمّا إذا كان الجسم كلّه رطباً برطوبةٍ مسريةٍ فقد يتوهّم تطبيق عنوان الملاقي عليه بتمامه، وحينئذٍ يقتضي دليل الانفعال نجاسته كلّه.

ولكنّك عرفت أنّ مقتضى النظر المطابق للواقع في مقام تطبيق الدليل تطبيق عنوان الملاقي على الجزء الذي أصابته النجاسة خاصّة، وإنّما توسّعنا في باب المائعات لقرينة الارتكاز، ولا ارتكاز كذلك في باب الجوامد إن لم يكن الارتكاز على خلافه، فلا موجب للتوسّع، بل لا ينجس سوى الجزء الملاقي.

ولكنّ هنا شبهةً قد تثار في هذا الفرض لإثبات تنجّس تمام الأجزاء بنفس دليل الانفعال؛ وذلك من باب السراية بالوسائط، ويمكن تقريب الشبهة بأحد بيانين:

الأوّل: ما أفاده السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من: أنّ النجس الملاقي لجزءٍ من الجامد سوف ينجّسه، وهذا الجزء باعتباره مرطوباً وملاقياً للجزء الثاني

---

(١) التنقيح ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

المرطوب أيضاً فتسري النجاسة منه إليه، وكذلك الأمر في الثالث، وهكذا...

وقد أجاب السيّد الأُستاذ على هذا البيان بجوابٍ يتأرجح بين دعويين، حيث إنّه في صدر التقريب كأنّه يريد التمييز والتفرقة بين عنواني الملاقاة والاتّصال بين الأجزاء، وأنّ ما هو موضوع الحكم بالسراية الملاقاة، وهي غير حاصلةٍ إلّا بلحاظ الجزء المماسّ للنجس. وأمّا الاتّصال الثابت في ما بين الأجزاء نفسها فهو ليس بموضوعٍ للسراية والتنجيس.

وفي آخر التقريب كأنّه يريد مطلباً آخر: هو التفرقة بين الاتّصال قبل التنجّس بالملاقاة والاتّصال بعد ذلك، فيستشهد بالوجدان العرفيّ لإثبات أنّ ما هو المؤثّر في السراية الاتّصال بعد الملاقاة مع النجس، كما لو تنجّس جزء بالملاقاة للنجس ثم لاقى جسماً آخر. وأمّا الاتّصال الثابت بين الأجزاء قبل الملاقاة للنجس فليس بمنجّس.

وكلا هذين الجوابين غير واضح.

أمّا الأوّل فلأنّنا لا نتعقّل فرقاً بين الاتّصال والملاقاة؛ لأنّ الملاقاة ليست إلّا عبارةً عن تلاقي الجسمين، وذلك لا يكون إلّا بالاتّصال والمماسّة، فملاقاة جسمٍ لجسمٍ آخر من أيّ جهةٍ أو جزءٍ هي عين اتّصاله به في تلك الجهة أو الجزء.

وأمّا الثاني فلأنّ الاتّصال ـ بما هو اتّصال ـ بعد الملاقاة أو اتّصال قبل الملاقاة لا دخل له في السراية؛ لوضوح أنّنا لو قطعنا الجسم الجامد المرطوب، كالخشبة التي لاقت الكلب ـ مثلاً ـ بجزءٍ منها وجعلناه قطعاً عديدةً، ثمّ أعدناها إلى هيئتها الأُولى وأوصلنا بعضها ببعضٍ فلا تسري النجاسة إلى غير الجزء النجس مع أنّ الاتّصال هنا بعد الملاقاة.

كما أنّ المائع في داخل الإناء إذا انقلب إلى خمرٍ سرت النجاسة منه إلى

الإناء بلا إشكال، مع أنّ الاتّصال هنا بين الماء والإناء حاصل قبل الملاقاة، كلّ هذا يوضّح أنّ المسألة غير مرتبطةٍ بكون الاتّصال قبل الملاقاة أو بعدها، بل هناك نكتة أُخرى للسراية إذا وجدت سرت النجاسة، سواء كان الاتّصال قبل الملاقاة أو بعدها، وإذا لم توجد فلا سراية مطلقاً.

وتلك النكتة التي بتحديدها يتوضّح الجواب على هذه الشبهة أنّ الاتّصال والملاقاة بين النجس والجامد ليس إلّا بلحاظ السطح المواجه للنجس والمماسّ له، لا السطح الآخر الملاقي للجزء الثاني من أجزاء الجسم الجامد. وبهذا يعرف السبب في عدم التنجّس عندما نقطّع أجزاء الجسم الواحد ثمّ نعيدها إلى هيئتها الأُولىٰ، والسبب في سراية النجاسة من المائع إلى الإناء عند تحوّله إلى خمر.

الثاني: وهو بيان أحسن من سابقه، وحاصله: أنّنا حينما نفرض رطوبة الجسم الجامد بالمرتبة الثالثة من الرطوبة ـ التي اعتبرها جماعة[1] من الأعلام شرطاً في السراية ـ فمعنى ذلك أنّ طبقةً مائيةً لها جرم يفترض وجودها على الجسم المرطوب، فإذا لاقى النجس الجسم المرطوب فقد لاقى تلك الطبقة، فيحكم وفقاً لقاعدة السراية في المائعات بنجاسة تمام تلك الطبقة المائية، وإذا تنجّست كذلك تنجّس بها الجسم الجامد بتمامه؛ لأنّه بكلّ جزءٍ منه يلاقي جزءاً من تلك الطبقة المائية.

وهذا البيان لا يرد عليه شيء ممّا تقدّم، بل ينحصر وجه التخلّص منه بالرجوع إلى مسألة السراية في المائعات، وتحليلها على نحوٍ يقتضي إخراج هذه الصورة منها.

---

(١) مثل السيّد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٧، والسيّد الخوئي في التنقيح ٢: ١٩٨.

وتوضيح ذلك : أنّ السراية في باب المائعات لم تكن من باب التطبيق الصناعيّ والدقيق لدليل الانفعال، بل كانت بتوسّط ضمّ الارتكاز العرفيّ إليه القاضي بالسراية، ولدى تحليل هذا الارتكاز نجد أنّ من المعقول أن ندّعي أنّ حكمته ونكتته كون أجزاء المائع متحركةً سيّالةً نافذةً بطبعها بخلاف الجامد، فإنّ تلك الحركة والسيولة في أجزاء المائع أوجبت توسعة العرف لدائرة السراية بمجرّد الملاقاة.

ومن المعلوم أنّ هذه النكتة غير موجودةٍ في محلّ الكلام، أي في الطبقة المائية الفوقية التي تشكّل صفة الرطوبة للجسم الجامد، فإنّها لضآلة سمكها وحجمها لا يرى فيها تبادل الأجزاء وحركتها فيما بينها، بل يعتبر كلّ جزءٍ منها ملتصقاً بالجزء الجامد الذي تحته، ومثل هذا المائع لا تشمله نكتة الارتكاز القاضي بتوسعة دائرة السراية، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، الموجب لعدم إمكان التمسّك بدليل الانفعال لإثبات سراية النجاسة إلى تمام الرطوبة؛ لأنّ اقتضاء دليل الانفعال للسراية إلى تمام أجزاء المائع موقوف على تمامية الارتكاز، ومع الشكّ فيه لا يمكن التمسّك بالدليل.

وإلى هنا كنّا نتكلّم عن حال المسألة بلحاظ دليل الانفعال العامّ ولو بضمّ الارتكاز، وأمّا حالها بلحاظ الأخبار الخاصّة فلا شكّ في صحّة ذكرها واستعراضها كمؤيِّدٍ للنتائج التي انتهينا إليها. وأمّا الاعتماد عليها كدليلٍ مستقلٍّ فلا يخلو من إشكال، بمعنى : أنّه إذا لم نستفِد من دليل الانفعال سراية النجاسة إلى تمام المائع فيشكل إثبات ذلك بالأخبار الخاصّة، وإذا تسجّلت الشبهة التي أثرناها في الجامد المرطوب ـ والتي تستهدف إثبات السراية إلى تمام أجزاء الجامد عن طريق السراية في الرطوبة نفسها ـ فيشكل إبطال الشبهة بالأخبار الخاصّة.

أمّا الأوّل فلأنّ ما يستدلّ به على السراية من الأخبار الخاصّة هو ما دلّ على الأمر بإراقة الماء[١] أو المائع[٢] بملاقاة النجاسة لشيءٍ منه، والنهي عن الوضوء منه ونحو ذلك. ومن المعلوم أنّا إذا قطعنا النظر عن الارتكاز فهذه الأخبار كما يمكن أن يكون الأمر بالإراقة والنهي عن الاستعمال فيها بلحاظ سراية النجاسة إلى تمام المائع بنفس الملاقاة للنجس كذلك يمكن أن يكون بلحاظ اشتمال المائع على الجزء النجس وتكثّره بالملاقاة من خلال تحرّكه ونفوذه.

ولا يقال: إنّ ظاهر مفاد هذه الأخبار أنّه حكم واقعيّ، لا حكم ظاهريّ بالاجتناب، بلحاظ اختلاط النجس بالطاهر.

لأنّه يقال: إنّ كون الحكم واقعياً يثبت بظهور الدليل فيما إذا كان له إطلاق لفرض عدم الشكّ، وفي المقام لا يعقل عرفاً الإطلاق المذكور، فلا معيّن لكونه واقعياً.

وأمّا الثاني فالأخبار الخاصّة الواردة في مثل الثوب الملاقي للنجس[٣] وإن دلّت على عدم السراية إذ أمرت بغسل موضع الملاقاة خاصّة، وإطلاقها وإن كان يقتضي ذلك حتّى في فرض كون الجسم الجامد مرطوباً بتمامه إلّا أنّ هذا الإطلاق إنّما ينفي تنجّس سائر أجزاء الجسم الجامد بنفس الملاقاة للنجس المفروضة فيها، ولا ينفي تنجّسها عن طريق سراية النجاسة إلى تمام الرطوبة، ومنها إلى الجسم على النحو الذي تقدّم في البيان الثاني للشبهة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

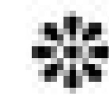
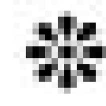
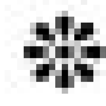
(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

نعم، لا ينجس العالي بملاقاة السافل إذا كان جارياً من العالي[(١)]، بل لا ينجس السافل بملاقاة العالي إذا كان جارياً من السافل، كالفوّار، من غير فرقٍ في ذلك بين الماء وغيره من المائعات[(٢)].

---

والسرّ في ذلك: أنّ تلك الأخبار لم ترد في مورد الجسم المرطوب رطوبةً مسريةً بتمامه، وإنّما تشمل هذه الحالة بالإطلاق، ونظرها إنّما هو إلى النجاسة التي تحصل بنفس الملاقاة المفروضة فيها، وليست في مقام البيان من ناحية ما قد يحدث أحياناً بسبب ذلك، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها من غير ناحية النجاسة الحاصلة بنفس ملاقاة النجس المفروضة فيها.

(١) تقدّم تحقيقه مفصّلاً في الجزء الأوّل من هذا الشرح[(١)].

(٢) لأنّ المناط في الاستثناء العلوّ المعنوي فإنّه هو ملاك النكتة في عدم سراية النجاسة من السافل إلى العالي، باعتبار عدم صلاحية السافل للتغلغل فيه.

ثمّ إنّه كما لا ينجس العالي بملاقاة النجس للسافل فهل الأمر كذلك في العكس أيضاً، فلا ينجس السافل بملاقاة النجس للعالي مادام لم ينزل الجزء المتنجّس، فلو لاقىٰ شيء مع الجزء السافل من الماء في حين ملاقاة نجس للجزء العالي فهل يحكم بنجاسته، أم لا؟

قد يستشعر من كلماتهم القول بالانفعال في المقام؛ لعدم تصريحهم باستثناء هذه الصورة من قاعدة السراية في المائعات.

ولكنّ الأقرب هو عدم السراية هنا أيضاً. أمّا بناءً على تخريج السيّد

---

(١) راجع الجزء الأوّل: ١٤٠ ـ ١٥٥.

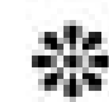
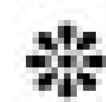
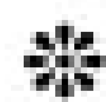
وإن كان الملاقي جامداً اختصّت النجاسة بموضعِ الملاقاة، سواءً كان يابساً كالثوب اليابس إذا لاقت النجاسة جزءاً منه، أو رطباً كما في الثوب المرطوب، أو الأرض المرطوبة، فإنّه إذا وصلت النجاسة إلى جزءٍ من الأرض أو الثوب لا يتنجّس ما يتّصل به وإن كان فيه رطوبة مسرية، بل النجاسة مختصّة بموضع الملاقاة، ومن هذا القبيل : الدهن والدبس الجامدان.

نعم، لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثمّ اتّصل تنجّس موضع الملاقاة منه، فالاتّصال قبل الملاقاة لا يؤثّر في النجاسة والسراية، بخلاف الاتّصال بعد الملاقاة. وعلى ما ذكر فالبطّيخ والخيار ونحوهما ممّا فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزءاً منها لا تتنجّس البقية، بل يكفي غسل موضع الملاقاة، إلّا إذا انفصل بعد الملاقاة ثمّ اتّصل[1].

---

الأُستاذ للسراية وعدمها بوحدة المائع الساكن وتعدّد الماء الجاري فمن الواضح أنّ تعدّده إذا سلم في نفسه يقتضي عدم السراية من الطرفين.

وأمّا بناءً على تخريجنا للسراية وعدمها بنفوذ الجزء الملاقي من المائع الساكن فيه، وعدم نفوذ السافل في العالي فلأنّ العالي أيضاً وإن كان مستعلياً ولكنّه بلحاظ هروب السافل منه باستمرارٍ لا يكون له صلاحية النفوذ فيه، كما لا يكون للسافل صلاحية النفوذ في العالي، فلا سراية في الطرفين.

(١) قد اتّضح الحال في ذلك كلّه ممّا تقدّم، وتبيّن حكم الجامد واختصاص انفعاله بالجزء الملاقي خاصّةً، ومبانيه، كما تبيّن أيضاً أنّه لا وجه للتفرقة بين اتّصالٍ واتّصالٍ لمجرّد كون أحدهما قبل الملاقاة والآخر بعدها.

مسألة (١) : إذا شكّ في رطوبة أحد المتلاقيين أو علم وجودها وشكّ في سرايتها لم يحكم بالنجاسة[١]. وأمّا إذا علم سبق وجود المسرية وشكّ في بقائها فالأحوط الاجتناب، وإن كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه[٢].

---

(١) لجريان الأُصول المؤمّنة المنقّحة للطهارة، ولايوجد ما يتوهّم كونه أصلاً مثبتاً للنجاسة ليكون حاكماً على تلك الأُصول أو معارضاً لها.

(٢) لعدم جريان استصحاب بقاء الرطوبة، فلا حاكم على الأُصول المؤمِّنة.

وتحقيق الحال في ذلك مبنيّ على الرجوع إلى التخريجات التي على أساسها قيل بدخل الرطوبة المسرية في التنجيس.

فإن بني على دخلها بدعوى: أنّ الرطوبة هي المنجِّسة دائماً دون الجسم الجامد فالاستصحاب في المقام لا يجري؛ لأنّه: إذا أُريد به استصحاب بقاء الرطوبة فهو مثبت؛ لأنّ لازم ذلك عقلاً حصول الملاقاة للرطوبة. وإذا أُريد به استصحاب القضية التعليقية القائلة: إنّه لو كان قد لاقاه سابقاً للاقىٰ الرطوبة والآن كما كان بالاستصحاب فهذا استصحاب تعليقيّ في الموضوعات. والتحقيق: عدم جريانه، ولا يصحّحه جعل الجزاء في القضية التعليقية النجاسة بأن يقال: هذا لو كان قد لاقاه سابقاً لتنجّس، فإنّ الاستصحاب التعليقيّ في الأحكام إنّما يجري إذا كان الحكم معلّقاً على نفس موضوعه الذي جعل عليه بحكم الشارع، لا على ملازمه، وإلّا لم يجرِ؛ لنفس نكتة عدم جريان الاستصحاب التعليقيّ في الموضوعات.

وإن بني على أنّ المنجِّس هو الجسم والشرط وجود الرطوبة بنحوٍ تسري فعلاً من النجس إلى الملاقي فلا يجري الاستصحاب أيضاً بكلتا صيغتيه

مسألة (٢) : الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوبٍ أو بدن شخصٍ وإن كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس، ومجرّد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله؛ لاحتمال كونها ممّا لا تقبلها، وعلى فرضه فزوال العين يكفي في طهارة الحيوانات[1].

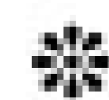
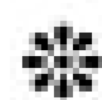
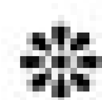
---

لمثبتية الصيغة الأُولى؛ لأنّ السراية لازم عقليّ لبقاء الرطوبة وتعليقية الصيغة الثانية.

وإن بني على أنّ المنجّس هو الجسم والشرط ذات الرطوبة الصالحة للسريان في نفسها لا بقيد السريان الفعلي جرى الاستصحاب؛ لأنّ الملاقاة محرزة وجداناً، والشرط يحرز بالاستصحاب، فيترتّب الانفعال.

ولكن مع هذا قد يشكل الأمر فيما لو أُريد بالرطوبة المذكورة خصوص المرتبة الثالثة التي يصدق عليها أنّها ماء وجرم عرفاً، إذ قد يقال حينئذٍ بأنّ الاستصحاب لا يجري؛ لأنّه : إن أُريد به إثبات تنجّس الملاقي بالملاقاة لنفس الرطوبة المستصحبة فهو مثبت، وإن أُريد به إثبات تنجّس الملاقي بالملاقاة لنفس الجسم ذي الرطوبة فهذا مقطوع العدم، سواء أكانت الرطوبة باقيةً أم لا.

أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلأنّ الملاقي يتنجّس بالرطوبة باعتبارها جرماً قبل أن يصل إلى الجسم المرطوب؛ لأنّ ملاقاته لها أسبق زماناً، والمتنجّس لا يتنجّس ثانيةً.

(١) حاصل النظر في هذه المسألة : أنّه بعد الفراغ عن عدم بقاء النجاسة في

بدن الحيوان بعد زوال العين يتكلّم في حكم الملاقي له في حالة الشكّ في زوالها، فهل يجري استصحاب بقاء النجاسة على بدن الحيوان على نحوٍ تثبت به نجاسة الملاقي أو لا ؟

والكلام في ذلك : تارةً يقع على القاعدة بلحاظ نفس دليل الاستصحاب.

وأُخرى ـ بعد افتراض اقتضاء دليل الاستصحاب لجريانه في المقام ـ في وجود المخصّص لهذا الدليل.

وقد تقدّم تحقيق الحال في جريان الاستصحاب، واتّضح أنّه غير جارٍ في نفسه، سواء قيل بأنّ بدن الحيوان لا ينجس أصلاً، أو ينجس ولكن يطهر بزوال العين، فلاحظ[1].

كما تقدّم أيضاً بعض ما يتوهّم كونه مخصِّصاً لدليل الاستصحاب لو فرض اقتضاؤه لجريان الاستصحاب في المقام، وهو معتبرة عمّار[2] الواردة في منقار الطير، والتي تُنيط الاجتناب برؤية الدم على المنقار فلا يكفي إثباته بالاستصحاب. وقد ذكرنا هناك : أنّ الصحيح عدم صلاحية الموثّقة ؛ لكونها مخصِّصةً لو تمّ إطلاق دليل الاستصحاب في نفسه.

ومثل المعتبرة معتبرتان لعليّ بن جعفر قد يستدلّ بهما لتخصيص دليل الاستصحاب :

إحداهما، قال : سألته عن الدود يقع من الكنيف على الثوب أيصلّىٰ فيه ؟

---

(١) تقدّم في الصفحة ٦٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢٨، الباب ٨٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

قال : «لا بأس ، إلّا أن ترى فيه أثراً فتغسله»[١].

فإنّها تدلّ على الطهارة مع عدم رؤية الأثر ولو كان معلوم الملاقاة للنجس قبل وقوعه في الثوب ، بل قد تكون الرواية واردةً في مورد العلم بملاقاة دودٍ للنجس سابقاً باعتباره في الكنيف ، فتعتبر من هذه الناحية أخصَّ مطلقاً من دليل الاستصحاب.

والأُخرى ، قال : سألته عن الفأرة والدجاجة والحمام وأشباهها تطأ العذرة ثمّ تطأ الثوب أيغسل ؟ قال : «إن كان استبان من أثره شيء فاغسله ، وإلّا فلا بأس»[٢].

وهذه أقوى من سابقتها ؛ لأنّ كونها واردةً في مورد وجود حالةٍ سابقةٍ هي الملاقاة للنجس واضح ، فتكون أخصَّ من دليل الاستصحاب.

ولكنّ الصحيح : أنّ هاتين الروايتين إن لم يدّعَ ظهورهما في أنّ نفي الغسل مع عدم رؤية الأثر أو استبانته من أجل عدم إحراز الرطوبة المسرية فلا أقلّ من أن يكون النفي مطلقاً شاملاً لفرض الشكّ في الرطوبة المسرية وفرض العلم بها ، وحينئذٍ يكون معارضاً لدليل الاستصحاب بالعموم من وجه ، لا بالأخصّية ؛ لوضوح أنّ الاستصحاب لا ينفع لإثبات النجاسة في مورد الشكّ في الرطوبة المسرية ، كما تقدّم في المسألة السابقة ، ومعه يقدَّم دليل الاستصحاب لكونه بالعموم ، وكون شمول النفي بالإطلاق ، وهكذا يتّضح أنّ دليل الاستصحاب لو كان مقتضياً لإجراء استصحاب بقاء عين النجس فلا مخصِّص له ، إلّا أنّ هذا الاستصحاب في نفسه لا يجري.

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢٦ ، الباب ٨٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣.

مسألة (٣) : إذا وقع بعر الفأر في الدهن أو الدبس الجامدين يكفي إلقاؤه وإلقاء ما حوله، ولا يجب الاجتناب عن البقية. وكذا إذا مشى الكلب على الطين فإنّه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله إلّا إذا كان وحلاً.

والمناط في الجمود والمَيَعَان : أنّه لو أُخذ منه شيء : فإن بقي مكانه خالياً حين الأخذ وإن امتلأ بعد ذلك فهو جامد، وإن لم يبقَ خالياً أصلاً فهو مائع(١).

---

(١) لا شكّ في أنّ المائع مفهوم مشكّك له مراتب، فلو فرض أنّ الحكم بتوسعة دائرة الانفعال وشمولها للجميع في المائع كان بتحكيم الارتكاز على دليل الانفعال، وتنزيل للدليل على المناسبات المركوزة فلابدّ من ملاحظة هذه المناسبات ومدى اقتضائها للتوسعة. نعم، لو كان ذلك حكماً تعبّدياً معلّقاً في دليله على عنوان المائع كان دائراً مدار صدق هذا العنوان.

وتفصيل الكلام : أمّا بلحاظ الارتكاز فقد اتّضح سابقاً أنّ نكتة السراية في المائع كون أجزائه ممّا ينفذ بعضها في البعض، ومن هنا يمكن أن يقال بأنّ التنجيس في الجامد والمائع يمتدّ على نحوٍ واحد، إذ يشمل الملاقي المباشر ودائرة صلاحية هذا الملاقي للانتشار والنفوذ، ولمّا كانت هذه الدائرة في الجامد لا تزيد على نفسه فلا سراية، ولمّا كانت في المائع تزيد عليه ثبتت السراية، ولمّا كان المَيَعان هو الميزان في توسعة هذه الدائرة فكلّما كان المَيَعان أكمل وأشدّ كانت دائرة السراية أوسع.

وهذا التحليل الارتكازي قد ينتهي بنا إلى ميزانٍ عمليٍّ كلّيٍّ واحد، وهو : أنّ السراية إنّما تمتدّ إلى المقدار الذي يمكن عرفاً عزله وفصله عن الباقي، بحيث

يرى عرفاً أنّ النجاسة قد طُوِّقت ضمن ذلك المقدار فلا ينجس ما زاد عليه، والضابط المذكور في المتن يجب أن يفهم حينئذٍ باعتباره تطبيقاً لهذا الميزان، فبقاء مكان المأخوذ خالياً مشير عرفاً إلى تحدّد دائرة النفوذ وإمكان تطويق النجاسة ضمن هذا المقدار.

والروايات الخاصّة الواردة في أقسام المائع وكيفية انفعالها لا تخرج في مفادها عمّا ذكرناه، وذلك لأنّها على قسمين:

أحدهما: ما لم يعلّق فيه الحكم بالسراية بعنوان المَيَعان، من قبيل معتبرة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: جرذ مات في زيتٍ أو سمنٍ أو عسل، فقال: «أمّا السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به»[١].

فقد فرّق بين الزيت وبين السمن والعسل دون أن تذكر نكتة الفرق، فينزّل على المرتكز العرفي، وهو يناسب قوله: «فيؤخذ الجرذ وما حوله»، إذ يفهم منه عرفاً جعل الميزان إمكان تطويق النجاسة عرفاً المرتبط بمدى النفوذ، لا الجمود والمَيَعان بعنوانيهما.

ومن هذا القبيل أيضاً: معتبرة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة والدابّة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه؟ فقال: «إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً فإنّه ربّما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله وكُلْه، وإن كان الصيف فارفعه حتّى تسرج به، وإن كان ثرداً فاطرح الذي كان عليه، ولا تترك طعامك من أجل دابّةٍ ماتت عليه»[٢].

ففي هذه الرواية لم يُنطِ الحكم بالسراية بعنوان المَيَعان، بل بالشتاء

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٥، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

والصيف، ومدخلية الفصلين وإن كانت بلحاظ الانجماد والميعان ولكنّه يناسب مع التنزيل على المرتكز العرفي، حيث إنّ المائع في الصيف تتّسع دائرة نفوذه، بينما تضيق في الشتاء بحيث يمكن تطويق النجاسة فيه، ولهذا ورد التعبير بقوله: «فانزع ما حوله». وقد يشعر بعدم النفوذ قوله في آخر الرواية: «ولا تترك طعامك من أجل دابّةٍ ماتت عليه»، إذ قيل بأنّها ماتت عليه، لا فيه.

بقي شيء يرتبط بفقه هذا الحديث، حيث جاء فيه قوله: «وإن كان ثرداً»، والكلمة مردّدة بين «ثرداً» و «برداً»[1]، وقد استظهر أنّه الثرد بمعنى الثريد، بتقريب: أنّه على الاحتمال الآخر يكون تكراراً لنفس الجملة السابقة التي تفترض حكم الشتاء.

ويمكن أن يناقش في ذلك: بأنّه وإن استلزم التكرار ولكنّه تكرار عرفيّ في أمثال المقام من أجل توضيح أنّ الشتاء إنّما أُخذ بنحو المعرّفية إلى البرد، لا على وجه الموضوعية، وكون ذلك مفهوماً بمناسبات الحكم والموضوع لا يمنع عن تصدّي المتكلّم لتفهيمه، وكان الأولى أن يذكر في إثبات الاحتمال الأوّل أنّه عليه يكون قوله المذكور معطوفاً على قوله في صدر الكلام: «إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً» بلا مؤونة.

وأمّا على الاحتمال الآخر فلا يمكن أن يكون معطوفاً على قوله: «فإن كان الشتاء... وإن كان الصيف»؛ لأنّ «كان» هناك تامّة لا ناقصة، فلابدّ على هذا التقدير من تقدير اسمٍ لكان في قوله: «كان برداً» ننتزعه بالعناية من مجموع الكلام، وعلى هذا يكون الاحتمال الأوّل أولىٰ بالكلام.

هذا، ولكنّ الصحيح: أنّ كلّ هذا الكلام ممّا لا مجال له؛ لأنّ ذكر المقرّبات والشواهد إنّما يفيد في مجال تحديد المراد الاستعماليّ بعد الفراغ عن تحديد

---

(١) كما في الوافي ١٩: ١٢٠، الحديث ١٩٠٥١.

الكلمة.

وأمّا إذا كان الشكّ في أصل تعيين الكلمة الصادرة فلا تفيد تلك المقرّبات في تعيينها، كما هو واضح، وإنّما المقصود ـ على أيّ حالٍ ـ الأمر بطرح ما كان النجس عليه من الطعام ـ سواء كان ثريداً أو غيره ـ في مقابل أن يطرح الطعام كلّه.

نعم، في بعض الروايات أُنيطت السراية بعنوان الذوبان، كما في رواية إسماعيل ابن عبد الخالق، عن أبي عبد الله عليه السلام[1]. ومعتبرة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام[2]، فقد جاء في الأُولىٰ قوله: «فإن كان ذائباً»، وجاء في الثانية قوله: «فإن كان جامداً فألقِها وما يليها وكُلْ ما بقي، وإن كان ذائباً فلا تأكله».

فقد يدّعىٰ ـ جموداً على العبارة فيهما ـ أنّ مجرّد صدق الذوبان عرفاً يكفي في الحكم في السراية بدون فرقٍ بين مراتبه، ولكن لو تمّ هذا الإطلاق ولم يحكم عليه ارتكاز عرفيّ بالنحو المتقدّم لوقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق معتبرة معاوية ابن وهب السابقة، التي فصلت بين السمن والعسل وبين الزيت، ودلّت على عدم السراية إلى كلّ أجزاء السمن والعسل إذا كان بالإمكان تطويق النجاسة وفصلها مع محلّها عمّا حولها من سائر الأشياء، سواء صدق عليه عنوان الذائب ولو بلحاظ أدنى مراتب الذوبان أوْ لا.

ومادّة التعارض هي حالة الذوبان التي لا تمنع عن تطويق النجاسة ومحلّها، وبعد التساقط نرجع إلى مقتضى القاعدة فنحكم بالطهارة؛ لأنّ دليل الانفعال العامّ لا يقتضي السراية إلّا في حدود عدم إمكان التطويق عرفاً.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤ ـ ١٩٥، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

مسألة (٤) : إذا لاقت النجاسة جزءاً من البدن المتعرِّق لا يسري إلى سائر أجزائه إلّا مع جريان العَرَق[١].

مسألة (٥) : إذا وضع إبريق مملوء ماءً على الأرض النجسة، وكان في أسفله ثقب يخرج منه الماء : فإن كان لا يقف تحته بل ينفذ في الأرض أو يجري عليها فلا يتنجّس ما في الإبريق من الماء، وإن وقف الماء بحيث يصدق اتّحاده مع ما في الإبريق بسبب الثقب تنجَّس، وهكذا الكوز والكأس والحبّ ونحوها[٢].

---

(١) تقدّم تحقيق الكلام فيها[١].

(٢) تارةً يفرض بين الثقب والموضع النجس فجوة يتقاطر فيها الماء، وأُخرى يفرض التصاق الثقب بالأرض.

ففي الأوّل قد يقرّب الحكم بالطهارة : تارةً باعتبار أنّه من باب ملاقاة السافل للنجس فلا ينفعل العالي، وأُخرى باعتبار تعدّد الماء وعدم كون الاتّصال من خلال الثقب موجباً لوحدته.

ويرد على الأوّل : أنّه لا يتمّ بعد فرض امتلاء الفجوة، إذ يكون من ملاقاة الساكن، لا المتدافع من الماء الذي لا تسري النجاسة فيه إلى الأعلىٰ.

ويرد على الثاني : أنّ مجرّد عدم الوحدة لا يكفي، إذ يكفي في السراية الملاقاة، وهي حاصلة بين ماء الإبريق والماء الذي ملأ الفجوة.

نعم، إذا كان الثقب ضيّقاً على نحوٍ لا يرى هناك اتّصال، ويرى أنّ ما في فوهة الثقب مجرّد رطوبةٍ اتّجه الحكم بالطهارة.

وفي الثاني لا يجري الوجهان المتقدّمان، حتّى لو سلّمنا في الفرض

---

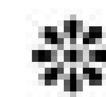
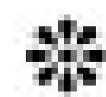
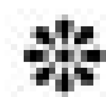
(١) راجع الصفحة ١٧٣ وما بعدها من هذا الجزء.

مسألة (٦): إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة وكان عليها نقطة من الدم لم يحكم بنجاسة ما عدا محلّه من سائر أجزائها، فاذا شكّ في ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله، وكذا الحال في البلغم الخارج من الحلق(١).

مسألة (٧): الثوب أو الفراش الملطّخ بالتراب النجس يكفيه نفضه، ولا يجب غسله، ولا يضرّ احتمال بقاء شيءٍ منه بعد العلم بزوال القدر المتيقّن(٢).

---

السابق، بل ينحصر وجه الحكم بالطهارة في المنع عن صدق الملاقاة؛ لعدم كون الفتحة في الثقب موجودةً وجوداً عرفياً يحقّق الملاقاة.

(١) هذه المسألة تطبيق للكبريات التي فرغنا عنها، فالنخاعة[١] لغلظتها لا تسري النجاسة إلى تمامها من نقطة الدم، ومع عدم سريانها لا موجب للحكم بنجاسة الأنف ما لم يعلم بملاقاة نقطة الدم.

(٢) الكلام في هذه المسألة يقع في فروع:

الأوّل: في أنّ الغبار إذا كان متنجّساً، أو من عين النجس فهل ينجّس ما يصيبه من فراشٍ أو ثوب؟

والجواب: أنّه لا ينجّسه ولو تراكم عليه، مع فرض عدم الرطوبة المسرية، كما تقدّم[٢].

---

(١) النُخاعة ـ بالضمّ ـ ما تَفَلَه الإنسان كالنُخامة، وهي البزقة التي تخرج من أصل الفم ممّا يلي أصل النُخاع. لسان العرب (مادة نَخَع).

(٢) تقدّم في الصفحة ١٧٣.

الثاني: أنّه بعد فرض عدم التنجيس هل يكون مانعاً عن الصلاة في الثوب الحامل لذلك التراب النجس مع عدم سراية النجاسة بالملاقاة أو أنّه لا مانعية له مادامت النجاسة الحكمية غير ساريةٍ إلى الثوب؟

ويمكن دعوى عدم المانعية؛ لأنّ الثابت من أدلّة مانعية النجس في الصلاة كون المانع هو نجاسة البدن، أو نجاسة اللباس، والمفروض في المقام عدم سراية النجاسة إلى الثوب، فالنجس هنا محمول لا ملبوس فلا يشمله دليل مانعية النجس.

وفي مقابل ذلك يمكن أن تقرّب المانعية في مثل هذا المحمول الذي يتلطّخ به ثوب المصلّي أو بدنه: إمّا باستفادة ذلك من نفس أدلّة عدم جواز الصلاة في الثوب الذي أصابته النجاسة، أو الثوب المتنجّس، باعتبار أنّ كون الثوب متنجّساً ومتقذّراً كما يكون بلحاظ اتّصافه بالنجاسة الحكمية كذلك يكون بلحاظ تلطّخه بعينٍ نجسةٍ أو متنجّسة، فإنّ هذه العين بالدقة وإن كانت شيئاً محمولاً لا صفةً ولكنّها بالنظر العرفيّ صفة للثوب وقذارة له.

وإمّا بلحاظ معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرة، فتهبّ الريح فتلقي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه، يصلّي قبل أن يغسله؟ قال: «نعم، ينفضه ويصلّي فلا بأس»[1].

فإنّها تضمّنت الأمر بالنفض وهو ظاهر في مانعيته.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الأمر بالنفض ليس له ظهور في المولوية والإلزام؛ لاحتمال أن يكون المقصود منه نفي وجوب الغسل؛ لأنّ أصل التخلّص من القذارة أمر مفروض عرفاً، وإنّما التردّد في أُسلوب التخلّص ودورانه بين الأُسلوب الأبسط وهو النفض أو الأشدّ وهو الغسل، فيكون الأمر بالأُسلوب الأبسط بعد

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٤٣، الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢، وفيه: «فتسفى» بدل «فتلقي».

المفروغية عن أصل التخلّص إرشاداً إلى عدم وجوب الغسل وليس في مقام الإلزام بالنفض.

ولكنّ البناء على المانعية ولزوم النفض لو لم يكن الغسل هو الأقـرب فلا شكّ في أنّه هو الأحوط؛ لأنّ مجرّد الاحتمال المذكور لا يسوّغ رفع اليد عن ظهور الأمر بالنفض في المانعية، خصوصاً مع تعقيب الأمر بـالنفض بـقوله: «ويصلّي».

الثالث: أنّه لو شكّ في زوال الغبار المتراكم على الثوب بالنفض جرى استصحاب بقائه، وترتّب على ذلك الحكم ببقاء المانعية تعبّداً. وهل يترتّب عليه الحكم بنجاسة المائع الذي يقع فيه ذلك الثوب، أو لا؟ وجهان:

فقد يقال بعدم ترتّب ذلك على الاستصحاب المذكور؛ لأنّه لا يثبت ملاقاة الغبار النجس للمائع إلّا بالملازمة، حيث إنّ بقاءه في الثوب إلى حين طرح الثوب في المائع يستلزم ملاقاته للمائع.

وقد يقال بالترتّب؛ وذلك لأنّنا نثبت بالاستصحاب المذكور نجاسة نفس الثوب، فإنّ نجاسته مترتّبة على ملاقاته للنجس وكونه رطباً، وملاقاته للتراب النجس بنفسها مورد الاستصحاب، وكون الثوب رطباً وجدانيّ حالة إلقائه في المائع، واذا ثبتت نجاسة الثوب ثبتت نجاسة المائع بملاقاته للثوب.

فإن قيل: كيف كان الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إلى إحراز ملاقاة المائع للتراب النجس ولم يكن مثبتاً بالنسبة إلى إحراز ملاقاة الثوب للتراب النجس؟

فإنّه يقال: إنّ أصل ملاقاة المائع للتراب النجس ليس مورداً للاستصحاب، بل هو لازم عقليّ لبقاء المستصحَب، وأمّا ملاقاة الثوب للتراب النجس فـهي بنفسها مورد للاستصحاب.

نعم، هنا شيء، وهو: أنّه إذا قيل بأنّ رطوبة الملاقي للنجس بمجرّدها ليست كافيةً، بل بحيثية سريان الرطوبة منها إلى النجس فمن الواضح أنّ

استصحاب ملاقاة الثوب للنجس إلى حين رطوبة الثوب لا يثبت سراية الرطوبة من الثوب إلى النجس إلّا بالملازمة. ومن هنا كنّا نقول بأنّ استصحاب رطوبة النجس لا يكفي لنجاسة ملاقيه؛ لأنّه لا يثبت سراية الرطوبة إلّا بالملازمة.

ولكن يمكن التفكيك بدعوى: أنّ الرطوبة الدخيلة في التنجيس إذا كانت في النجس فلا يكفي مجرّد وجودها، بل لابدّ أن تكون بنحوٍ تسري منه فعلاً إلى الملاقي، ومن هنا لا يجري استصحاب رطوبة النجس. وأمّا إذا كانت في الملاقي للنجس فلا يعتبر فيها السريان إلى النجس؛ لأنّ اعتبار سريان الرطوبة في التنجيس يتطابق مع المرتكزات العرفية في جانب النجس، لا في جانب الطاهر.

إذ ما معنى أنّ الطاهر المرطوب لا ينجس إلّا إذا سرى منه شيء إلى النجس؟! فإنّ مناط سراية القذارة عرفاً أن يكتسب غير القذر شيئاً من القذر، لا العكس، إلّا أن يلتزم باعتبار سراية الرطوبة من الطاهر إلى النجس بدرجةٍ توجب السراية مرّةً أخرىٰ من النجس إلى الطاهر، وهذا معناه: أنّ الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب الملاقي يجب أن تكون أشدّ من الرطوبة التي تفي بالشرط في جانب القذر، وهو بعيد عن اتّجاه المسألة فتوىً وعرفاً.

بل قد يقال: إنّ اعتبار كون الرطوبة في النجس مسريةً إنّما هو من أجل أنّ المناط في السراية حقيقةً رطوبة الملاقي؛ لأنّ الملاقي الجافّ لا يتأثّر، فالملاقي إن كان رطباً في نفسه تأثّر ـ على أيِّ حالٍ ـ ولو لم تكن رطوبته مسرية، وإن لم يكن رطباً كذلك وكان النجس رطباً فلابدّ من أن تكون رطوبته مسريةً لكي يصبح الملاقي رطباً، وبالتالي صالحاً للتأثّر، وعليه لا يكون الاستصحاب في المقام مثبتاً.

نعم، قد يُتأمّل في ترتّب نجاسة الماء على الاستصحاب المذكور بنحوٍ يشبه التأمّل في ترتّب نجاسة الملاقي لبدن الحيوان على استصحاب بقاء عين النجاسة عليه، حتّى لو قيل بأنّ بدن الحيوان ينجس ثمّ يطهر بزوال العين، فلاحظ.

مسألة (٨): لا يكفي مجرّد المَيَعان في التنجّس، بل يعتبر أن يكون ممّا يقبل التأثّر.

وبعبارةٍ أُخرى: يعتبر وجود الرطوبة في أحد المتلاقيين، فالزئبق إذا وضع في ظرفٍ نجسٍ لا رطوبة له لا ينجس وإن كان مائعاً، وكذا إذا أُذيب الذهب أو غيره من الفلزّات في بوتقةٍ نجسة، أو صُبَّ بعد الذوب في ظرفٍ نجسٍ لا ينجس إلّا مع رطوبة الظرف، أو وصول رطوبةٍ نجسةٍ إليه من الخارج(١).

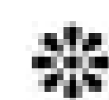
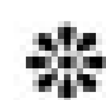
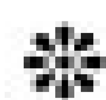
---

الرابع: أنّه إذا شُكَّ في بقاء القذر الجافّ على الثوب من ناحية الشكّ في مقداره فهل يجري استصحاب بقائه؟

والتحقيق: أنّ ما علم بارتفاعه: إن كان معلوم الانطباق على الأقلّ المتيقّن حدوثاً فلا معنى لإجراء الاستصحاب؛ لأنّ ما زاد عليه مشكوك بدويّ من أول الأمر، واستصحاب الجامع يكون من استصحاب القسم الثالث من الكلّي.

وأمّا اذا لم يكن معلوم الارتفاع ممّا يعلم بانطباقه على الأقلّ المتيقّن حدوثاً فلا بأس بجريان استصحاب واقع ذلك الجزء الذي كان قد تيقّن به حدوثاً ولا يدرى بزواله.

وليس هذا من استصحاب الفرد المردّد، بل هو من قبيل ما إذا علم بدخول زيدٍ ـ الذي هو موضوع الأثر الشرعيّ ـ إلى المسجد ثمّ علم بخروج شخصٍ منه لا يدرىٰ هل هو زيد أو غيره؟ فإنّه في مثل ذلك يجري استصحاب بقاء زيدٍ في المسجد بلا إشكال.

(١) قد يقرَّب الحكم بالنجاسة في حالة المَيَعان بدون رطوبة ـ كما في

الزئبق والذهب المذاب ـ بالتمسّك بإطلاقات أدلّة الانفعال؛ لعدم شمول المقيّد لمثل المقام؛ لأنّ المقيّد: إن كان هو الإجماع على عدم السراية مع الجفاف فلا يعلم بشموله لمحلّ الكلام، وإن كان هو الروايات الخاصّة الواردة في مثل السمن والزيت التي أناطت السراية بالذوبان والميعان فمن الواضح أنّ ذوبان ما وقع موضوعاً للكلام فيها من السمن والزيت ونحوهما إنّما هو ذوبان مائيّ مساوق للرطوبة الموجبة للتلوّث، فلا موجب للتعدّي إلى مورد الكلام.

ويمكن أن يقرَّب الحكم بعدم النجاسة:

تارةً بالتمسّك بإطلاق مقيِّدٍ من قبيل: «كلّ يابسٍ ذكيّ»[1]، بدعوى: أنّ اليبوسة في مقابل نداوة ماءٍ لا في مقابل مطلق المَيَعان.

وأُخرى بدعوى: أنّ المقيّد اللبّيّ ـ وهو الارتكاز القاضي بعدم السراية مع الجفاف ـ يشمل جزماً أو احتمالاً هذا النحو من المَيَعان غير المائي، ومع احتمال شموله لا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الانفعال؛ لأنّه من موارد المقيّد المتّصل الدائر أمره بين الأقلّ والأكثر.

وثالثةً بدعوى إنكار وجود مطلقاتٍ في أدلّة الانفعال رأساً؛ لأنّ دليل الانفعال المطلق: إمّا أن يكون متصيّداً من الروايات الواردة في الموارد المتفرّقة، أو معتبرة عمّار الآمرة بغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء[2]، والمتصيّد لا يمكن أن يعمّم لمحلّ الكلام، والموثّقة موردها ملاقاة الماء.

وبما ذكرناه ظهر: أنّ الذهب المذاب ونحوه إذا كان مرطوباً برطوبةٍ مائية، ولاقىٰ النجس سطحه ولم تسرِ النجاسة إلى تمامه شأنه شأن الجامد؛ لأنّ سراية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٥١، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

مسألة (٩) : المتنجِّس لا يتنجَّس ثانياً ولو بنجاسةٍ أُخرى، لكن إذا اختلف حكمهما يرتّب كلاهما، فلو كان لملاقي البول حكم ولملاقي العذرة حكم آخر يجب ترتيبهما معاً، ولذا لو لاقىٰ الثوب دمٌ ثمّ لاقاه البول يجب غسله مرّتين، وإن لم يتنجّس بالبول بعد تنجّسه بالدم وقلنا بكفاية المرّة في الدم.

وكذا إذا كان في إناءٍ ماءٌ نجس ثمّ ولغ فيه الكلب يجب تعفيره وإن لم يتنجّس بالولوغ.

ويحتمل أن يكون للنجاسة مراتب في الشدّة والضعف، وعليه فيكون كلّ منهما مؤثّراً، ولا إشكال(١).

---

النجاسة إلى تمام المائع بالملاقاة على خلاف القاعدة، ويحتاج إلى دليلٍ من نصٍّ خاصٍّ، أو تحكيم الارتكاز على دليل الانفعال، وكلاهما لا يفي بإثبات السراية في المقام.

وعلى هذا الأساس فإنّ الرطوبة التي توجب الانفعال بالملاقاة هي الرطوبة المسرية التي توجب التلوّث، سواء كانت مائيةً في نظر العرف كرطوبة الماء والماء المضاف، أو غير مائيةٍ كرطوبة النفط والزيت، كما أنّ المَيَعان الذي يوجب انفعال تمام المائع بالملاقاة هو المَيَعان الذي يحقّق تلك الرطوبة المسرية.

**[المتنجّس لا يتنجّس ثانياً :]**

(١) إذا لاقى الشيء مع قَذِرَين بأن لاقى ـ مثلاً ـ الدم أوّلاً ثمّ البول فهل يجري عليه في مقام التطهير أشدّ الوظيفتين، فيجب التعدّد في هذا المثال نظراً إلى ملاقاته للبول، أو يجري عليه أضعفهما فلا يجب التعدّد؛ لأنّ التعدّد حكم

ما تنجّس بالبول، والشيء المفروض تنجّسه بالدم أوّلاً لا يتنجّس بعد ذلك بالبول؛ لأنّ المتنجِّس لا يتنجّس.

وتحقيق الحال في ذلك يقع في مقامين:

أحدهما: في تحقيق الحال بناءً على أنّ المتنجّس لا يتنجّس.

والآخر: في تحقيق كبرى أنّ المتنجّس لا يتنجّس.

أمّا المقام الأوّل: فيمكن أن يقرَّب وجوب التعدّد مع البناء المذكور بأحد وجهين:

الأوّل: ما ذكره السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ من التمسّك بإطلاق الأمر في دليل أشدّ الوظيفتين، كالأمر بغسل ملاقي البول مرّتين، فإنّ موضوعه ينطبق، سواء قلنا بأنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً أو لا، فإنّه ملاقٍ للبول على أيّ حال.

ويمكن التأمّل في هذا الوجه على أساس أنّ الأمر بالغسل مرّتين من البول ـ كما هو معلوم ـ إرشاد إلى أمرين:

أحدهما: نجاسة الملاقي بسبب البول.

والآخر: أنّ المطهِّر له هو الغسل مرّتين.

وعليه فإن قيل بدلالة الأمر بالغسل على هذين الأمرين بنحوٍ طوليٍّ، بحيث يكون مرجع الثاني منهما إلى كيفية التطهير من النجاسة المقرّرة في الأمر الأوّل منهما فمع سقوط دلالة الدليل على الأمر الأوّل ـ كما هو المفروض ـ لا يمكن التمسّك به لإثبات الأمر الثاني، كما هو واضح.

وإن قيل بدلالة الدليل على كلا الأمرين في عرضٍ واحدٍ فهذا يعني أنّ مرجع الثاني منهما إلى بيان أنّ الغسل مرّتين يطهِّر الشيء بدون نظرٍ إلى كونه

---

(١) التنقيح ٢: ٢١٩.

مطهِّراً من النجاسة البولية بالخصوص ؛ لئلّا تلزم الطولية بين الأمرين .

ولا شكّ في أنّ ذلك خلاف المتفاهم العرفيّ من الدليل ، ولكن بناءً عليه يلزم التعارض بالعموم من وجهٍ بين إطلاق الأمر بالغسل مرّتين من البول وإطلاق الأمر بالغسل مرّةً من الدم ، فإنّ ما لاقىٰ الدم ثمّ البول مشمول لكلا الإطلاقين ، ومقتضى شمول إطلاق الأمر بالتعدّد له أنّه لا يطهر بالمرّة الواحدة ، ومقتضى شمول إطلاق الأمر الآخر أنّه يطهر بالمرّة ، ولكلٍّ من الإطلاقين مادّة افتراقٍ عن الآخر ، وبعد التساقط يرجع إلى المطلقات الفوقية ، أو إلى استصحاب النجاسة .

فإن قيل : إنّ إطلاق الأمر بالغسل مرّة من الدم إنّما يدلّ على الاكتفاء بالمرّة في مقام التطهير من الدم ، فلا ينافي الاحتياج إلى التعدّد من ناحية البول .

قلنا : إنّ هذا يعني الطولية بين الأمرين ، ونحن إنّما أوقعنا المعارضة بين الإطلاقين على فرض عدم الطولية ، وأمّا مع الطولية المفروضة فلا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الأمر بالغسل مرّتين من البول لإثبات الأمر الثاني ، مع فرض عدم الأمر الأوّل ، كما عرفت .

الثاني : أن يقال بأنّ إطلاق الأمر بالغسل مرّتين من البول وإن كان لا يشمل بلفظه محلّ الكلام إلّا أنّه يستفاد منه الحكم بالأولوية العرفية ؛ لأنّ ملاقي البول المسبوق بملاقاة الدم ليس أقلّ قذارةً عرفاً من ملاقي البول غير المسبوق بملاقاة الدم .

ويرد عليه : أنّا افترضنا أنّ العرف يعترف بالمبنىٰ ، وهو : أنّ المتنجّس بالدم لا ينفعل ثانيةً بالبول ، بخلاف الطاهر الملاقي للبول ابتداءً ، فمن المعقول لديه عندئذٍ عدم لزوم تعدّد الغسل إلّا في الملاقي مع البول ابتداءً ؛ لأنّه المنفعل به دون الملاقي مع الدم ، وإنّما يحكم وجداننا بغرابة هذه النتيجة باعتبار غرابة المبنىٰ نفسه ! وهكذا يتّضح أنّه على مبنىٰ عدم تنجّس المتنجّس لا يوجد طريق فنّيّ

لإثبات وجوب التعدّد.

المقام الثاني: في تحقيق كبرى تنجّس المتنجّس، وحاصل ذلك: أنّ مقتضىٰ إطلاق أدلّة الانفعال هو: أنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً بالملاقاة، فلابدّ لإبطال هذا الإطلاق من إثبات؛ وذلك بأحد الوجوه التالية:

الأوّل: أنّ تنجّس المتنجّس ثانياً يلزم منه اجتماع المثلين.

ويرد عليه: أنّ محذور اجتماع المثلين إنّما يتمّ في الصفات الحقيقية والعرفية، لا في الاعتباريات، فقد ينطبق المحذور على القذارة الحقيقية العرفية فيمتنع اجتماع فردين منها، ولكن لا استحالةَ في وقوع مثل ذلك في القذارات الاعتبارية.

ولو قيل: بأنّ دليل اعتبار القذارة لسانه لسان التنزيل منزلة القذارة العرفية، فما لا يمكن افتراضه في القذارة العرفية لا يفي دليل التنزيل بإثباته.

قلنا: إنّ القذارة العرفية بنفسها قابلة للاشتداد، فليكن الأمر بالغسل عند الملاقاة إرشاداً إلى حدوث نجاسةٍ بالنحو المناسب مرتبةً أو ذاتاً، والاشتداد في الاعتبار وإن كان مستحيلاً ولكنّ تعلّق الاعتبار الشديد ممكن، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أنّ تنجّس المتنجّس ثانياً لغو ثبوتاً بعد الفراغ عن عدم تعدّد الغسل، وهذا لا يتمّ فيما إذا اختلفت الوظيفة، كما في المتنجّس بالدم إذا لاقىٰ البول.

الثالث: أنّ تنجّس المتنجّس ثانياً لا موجب له إثباتاً، ولو أمكن ثبوتاً؛ لأنّ الدليل دلّ على النجاسة بلسان الأمر بالغسل، ومن المعلوم عدم تعدّد الأمر بالغسل، وإلّا لاقتضىٰ تعدّد الغسل بتعدّد الملاقاة، ومعه لا كاشف عن النجاسات المتعدّدة.

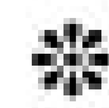
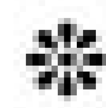
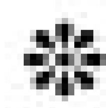
والتحقيق: أنّ الأمر بالغسل باعتباره إرشادياً إلى النجاسة والتطهير، فمقتضى القاعدة فيه عدم التداخل في الأسباب مع التداخل في المسبّبات؛ لأنّ

مسألة (١٠) : إذا تنجّس الثوب ـ مثلاً ـ بالدم ممّا يكفي فيه غسله مرّةً، وشكّ في ملاقاته للبول أيضاً ممّا يحتاج إلى التعدّد يكتفىٰ فيه بالمرّة، ويبنىٰ على عدم ملاقاته للبول(١).

---

نكتة عدم التداخل في الأسباب محفوظة فيما لو كان الجزاء أمراً إرشادياً أيضاً، وهي ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث.

وأمّا عدم التداخل في المسبّبات فباعتبار استحالة تعلّق طلبين بموضوع واحد، واقتضاء محلٍّ واحدٍ منهما انبعاثاً مستقلّاً، وهذا إنّما يكون في الطلب المولوي، لا في الإرشاد، إذ لا مانع من الإرشاد بأمرين بالغسل إلى نجاستين، وإلى أنّ طبيعيّ الغسل مطهّر منهما معاً، من دون أن يلزم تعدّد الغسل أصلاً. وعليه فما هو المعلوم في المقام الالتزام بالتداخل في المسبّبات، وهذا لا يستلزم التداخل في الأسباب.

(١) وتقريب ذلك : أنّ استصحاب بقاء النجاسة في الثوب بعد الغسل مرّةً وإن كان جارياً في نفسه ولكنّه محكوم لاستصحاب عدم الملاقاة للبول، فيحكم بالطهارة بعد الغسلة الأُولىٰ.

وتحقيق ذلك يكون بالكلام عن جريان استصحاب النجاسة في نفسه أوّلاً، وعن كونه محكوماً لاستصحاب آخر ثانياً.

أمّا الأوّل فإن بني على أنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانياً فاستصحاب النجاسة شخصيّ، ولا إشكال في جريانه في نفسه، وكذلك إن بني على اشتداد النجاسة بالملاقاة الثانية.

وإن بني على تعدّد النجاسة واجتماع النجاستين معاً فيكون المقام من

استصحاب القسم الثالث من الكلّي، وإن فرض تضادّهما كان من القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وأمّا الثاني فقد ذكر السيّد الأُستاذ[1] في تقريب ذلك: أنّ استصحاب النجاسة من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي، وكلّما كان للكلّيّ المردّد حالة سابقة بحيث يعلم بوجوده في ضمن القصير سابقاً وحصل التردّد فيه بقاءً كان استصحاب بقاء ذلك الفرد القصير بحدّه حاكماً، والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ النجاسة الدَمية القصيرة معلومة سابقاً فتستصحب بحدّها، ويحكم ذلك على استصحاب كلّيّ النجاسة، ويثبت انتهاء أمدها بالغسل مرّة.

ويرد عليه: أنّ التردّد بين الفردين وإن كان قد حصل في المقام بقاءً لا حدوثاً إلّا أنّ هذا بمجرّده لا يكفي ملاكاً للتفصيل في استصحاب الكلّيّ من القسم الثاني، ولا يجدي في حكومة استصحاب بقاء الفرد القصير على استصحاب الكلّي؛ وذلك باعتبار أنّ انتفاء الكلّيّ ليس أثراً شرعياً لثبوت الفرد القصير بحدّه كي يترتّب على استصحابه، وإنّما هو لازم عقليّ لايثبت بالأصل.

والتحقيق: أنّه إذا بني على أنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانيةً فاستصحاب النجاسة شخصيّ لا كلّي، إذ هناك نجاسة واحدة معيّنة، وهي على تقديرٍ ترتفع بالغسل مرّةً، وعلى تقديرٍ لا ترتفع إلّا بالتعدّد، وفي مثل ذلك يجري استصحاب عدم الملاقاة للبول، ويكون حاكماً على ذلك الاستصحاب الشخصي؛ لأنّه ينقّح ذلك التقدير الذي يترتّب عليه شرعاً التطهير بالغسل مرّةً، فإنّ التطهير بذلك موضوعه مركّب من ملاقاة الدم وعدم طروّ ملاقاة البول، والأوّل وجداني، والثاني استصحابي.

---

(١) التنقيح ٢: ٢٢٠.

وإذا بني على أنّ المتنجّس يتنجّس وتجتمع النجاستان فلا يجري استصحاب النجاسة في نفسه، كما عرفت. وإذا بني على ذلك وعلى أنّهما لا تجتمعان كان من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وفي حالات هذا الاستصحاب يكون استصحاب عدم الفرد الطويل، أو عدم سببه الشرعيّ حاكماً علىٰ استصحاب الكلّي، فيما إذا رتّب في دليلٍ عدم الكلّي على عدم الفرد الطويل ذاتاً أو سبباً، ولا تتمّ الحكومة بغير ذلك.

ففي المقام إذا استظهر من دليل الأمر بالغسل للدم أنّ مفاده حصول الطهارة وارتفاع كلّيّ النجاسة بالغسل المذكور ـ غاية الأمر يلتزم بأنّ عدم طروّ الملاقاة للبول مأخوذ في موضوع هذا الارتفاع ـ كان استصحاب عدم ملاقاة البول منقّحاً لموضوع حكم الشارع بارتفاع كلّي النجاسة بالغسل مرّةً، فيحكم على استصحاب النجاسة.

وأمّا إذا قيل بأنّ مفاد الأمر بالغسل مرّةً للدم هو الحكم بارتفاع النجاسة الدَمِية بذلك ـ وهو أمر ثابت على أيّ حالٍ، سواء لاقى البول أو لا ـ فلا يجدي استصحاب عدم الملاقاة للبول في نفي كلّيّ النجاسة، إذ لم يقع هذا النفي مفاداً لدليل ومترتّباً على موضوعٍ ليحرز تعبّداً بإحراز ذلك الموضوع.

كما لا يجدي حينئذٍ أيضاً الاستصحاب التعليقي، أي استصحاب أنّه كان يطهر لو غسل مرّةً؛ لأنّ مفاد هذه القضية ليس مجعولاً شرعيّاً على هذا التقدير، وعليه فلا حاكم ـ على هذا التقدير ـ على استصحاب كلّيّ النجاسة.

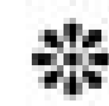
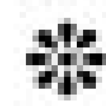
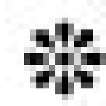
لكن قد يستشكل في أصل جريان هذا الاستصحاب؛ لأنّ الأثر الشرعيّ كالمانعية ليس مترتّباً على صرف وجود النجاسة، بل هو انحلاليّ بتعدّد أفرادها، ولهذا يجب تقليل النجاسة مهما أمكن في حالات الاضطرار، فصرف الوجود ليس موضوعاً للحكم، واستصحاب القسم الثاني من الكلّيّ إنّما يجري فيما إذا

وكذا إذا علم نجاسة إناءٍ وشُكَّ في أنّه ولغ فيه الكلب أيضاً أمْ لا لا يجب فيه التعفير، ويبنىٰ على عدم تحقّق الولوغ.

نعم، لو علم تنجّسه إمّا بالبول أو الدم، أو إمّا بالولوغ أو بغيره يجب إجراء حكم الأشدّ من التعدّد في البول، والتعفير في الولوغ[1].

---

كان الأثر الشرعيّ مترتّباً على صرف الوجود، لا على الحصص، وإلّا لكان استصحاب ما هو موضوع للأثر من استصحاب الفرد المردّد، وكان استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كافياً لإحراز نفي الحكم بعد ضمّه إلى وجدانية عدم الفرد القصير بقاءً؛ لأنّ الحكم مترتّب على الحصص وقد أُحرز عدمها، بخلاف ما لو كان الحكم مترتّباً على صرف الوجود، فإنّ نفي صرف الوجود باستصحاب عدم الفرد الطويل لا يكون إلّا بالملازمة.

(١) ويمكن تفسير الفرق بين الفرعين بالبناء على حكومة الاستصحاب الموضوعيّ على استصحاب النجاسة هناك، وعدمها هنا: بأنّ جريان الاستصحاب الحاكم في هذا الفرع يتوقّف على مؤونتين إضافيّتين، فمن تمّت عنده مبادئ هذا الاستصحاب المتقدّمة ولم تتمّ عنده إحدى هاتين المؤونتين اتّجه لديه الفرق بين الفرعين.

المؤونة الأُولى: وهي فقهية، وحاصلها: إمكان الحصول على عموم فوقيٍّ يدلّ بإطلاقه على طهارة الملاقي مع كلّ قذرٍ بالغسل مرّةً واحدة؛ لأنّ دليل الغسل مرّةً واحدةً من الدم لا يمكن التمسّك به في المقام؛ لأنّ موضوعه ـ وهو الملاقاة للدم ـ مشكوك ولا يمكن إحرازه بالأصل. أمّا لو حصل مطلق فوقيّ كذلك فموضوعه محرز، غاية الأمر أنّه قد خرج منه بالتخصيص البول مثلاً.

مسألة (١١) : الأقوى أنّ المتنجّس منجِّس كالنجس(١).

---

وهنا يأتي دور المؤونة الثانية : وهي البناء على إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية ، فيجري استصحاب عدم بولية القذر المردّد ، فينقّح بذلك موضوع الحكم بكفاية الغسل مرّةً واحدة ؛ لأنّ هذا الموضوع ـ بعد تخصيص العامّ الفوقيّ بدليل التعدّد في البول ـ يكون مركّباً من ملاقاة قذرٍ وعدم كون القذر بولاً ، والأوّل وجداني ، والثاني استصحابي ، ولا يعارض استصحاب عدم البولية باستصحاب عدم الدَمِية لعدم الأثر ، إذ لو اُريد به نفي أصل الغسل فهو غير معقول ؛ للعلم بلزومه . وإن اُريد به إثبات البولية فهو غير ممكن ؛ لأنّه من الأصل المثبت .

[ تنجيس المتنجّس : ]

(١) بعد الفراغ عن سريان النجاسة من عين النجس ـ بقرينة كلّ ما يدلّ على عدم كفاية زوال العين في حصول الطهارة ـ يتكلّم في أنّ المتنجّس الذي لم يكن عليه عين النجس هل يكون منجّساً ، أم لا ؟ ويخرج عن محلّ الكلام موضوعاً ما إذا كان على المتنجّس الملاقي شيء من عين النجس ، ويخرج عنه حكماً ما إذا كان المتنجّس بعين النجس هو الماء ونحوه من المائعات ، فإنّ تنجيسه حينئذٍ ليس محلّ خلاف ، ولا ينبغي أن يقع موضعاً للإشكال ، ويشمل محلّ الكلام فرض وجود الرطوبة في المتنجّس أو في الطاهر ، ولا وجه لإخراج الفرض الأوّل عنه كما قيل ؛ لأنّ مساق الفرضين واحد بلحاظ أدلّة الباب ، كما سنرى .

وعلى أيّ حالٍ فالكلام في تنجيس المتنجّس يقع في جهات :

الاُولى : في تنجيس المتنجّس إذا كان مائعاً .

والروايات التي يمكن أن يستدلّ بها في هذه الجهة عديدة :

منها: الروايات الواردة في تنجّس ملاقي الماء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير، من قبيل رواية محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: «اغسل الإناء...»[١].

ودلالة الرواية واضحة، باعتبار أنّ الأمر بالغسل في أمثال المقام إرشاد إلى النجاسة على ما تقدّم مراراً، غير أنّه لا إطلاق فيها للمائع المتنجّس بغير عين النجس لو تمّ دليل على تنجّس المائع بغير عين النجس؛ لأنّ مفادها تنجيس المائع المتنجّس بعين النجس، والتعدّي إلى المراتب الطولية لا يقتضيه الارتكاز العرفي، بخلاف التعدّي إلى المراتب العَرْضية؛ لأنّ الارتكاز لا يأبىٰ عن تنازل النجاسة وضعفها بتعدّد المراتب الطولية، كما هي الحالة في القذارات العرفية.

اللهمّ إلّا أن يضمّ إلى ذلك دعوى: أنّ الأمر بغسل الإناء يدلّ على أنّ الإناء ينجس أيضاً لو لم يغسل، مع أنّه متنجّس بالمتنجّس، ويكون التعدّي حينئذٍ إلى المائع المتنجّس بالمتنجّس بلحاظ المراتب العَرْضية لا الطولية. وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى[٢].

ومن روايات هذه الجهة: موثّقة عمّار، الواردة في ماء الإناء الذي توضّأ منه وصلّىٰ ثمّ وجد فيه فأرةً متسلّخة، فأمر الإمام عليه‌السلام بإعادة الوضوء والصلاة، وغسل ثيابه وكلّ ما أصابه ذلك الماء[٣].

وفقرة الاستدلال قوله: «واغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»، والكلام فيها ـ كما سبق ـ من حيث الدلالة على تنجيس الماء، ومن حيث الاستشكال في

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٥، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٢) ولكن على أيّ حالٍ الرواية ضعيفة بالحسين بن الحسن بن أبان.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

التعدّي إلى المراتب الطولية من المائع المتنجّس.

ومنها: رواية العيص بن القاسم، قال: سألته عن رجلٍ أصابته قطرة من طشتٍ فيه وضوء، فقال: «إن كان من بولٍ أو قذرٍ فيغسل ما أصابه»(١).

وهي في دلالتها على نجاسة الملاقي كما سبق، وفي إطلاقها للمائع المتنجّس بغير عين النجس كلام مبنيّ على أنّ القذر هل هو بالمعنىٰ المصدري فيختصّ بعين النجس، أو بالمعنى الوصفي فيشمل المتنجّس؟ واللفظ إن لم يكن ظاهراً في عين النجس كفى الإجمال في عدم الجزم بالإطلاق.

هذا، مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً، إذ رواها المحقّق في المعتبر(٢)، والشهيد في الذكرى(٣) مرسلةً عن العيص.

ومنها: رواية معلّىٰ بن خنيس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمرّ على الطريق فيسيل منه الماء، أمرّ عليه حافياً؟ فقال: «أليس وراءه شيء جافّ؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس، إنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً»(٤).

وهي تدلّ على تنجّس قدم الرجل بقرينة احتياجها إلى المطهّر، والضمير في «أمرّ عليه» إن رجع إلى الماء دلّ على تنجيس الماء للقدم، وإن رجع إلى الطريق المرطوب فمع فرض امتصاص الأرض للماء يدلّ على تنجيس الماء للأرض وتنجيسها للقدم، ومع فرض عدم الامتصاص وإصابة القدم للماء نفسه

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٤.

(٢) المعتبر ١: ٩٠.

(٣) ذكرىٰ الشيعة ١: ٨٤.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

يدلّ على تنجيس الماء نفسه.

وعلى أيٍّ حالٍ فتنجيس الماء المتنجّس بعين النجس هو القدر المتيقّن على كلّ حال، غير أنّها كسابقتها في عدم الإطلاق لإثبات أنّ المائع المتنجّس منجِّس مطلقاً ولو كان قد تنجّس بالمتنجّس، على كلامٍ أشرنا إليه سابقاً[1].

ومنها: ما ورد في بَلِّ القصب بالماء القذر، كمعتبرة عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: «إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها»[2]. ونظيرها معتبرة علي بن جعفر، عن أخيه[3].

فإنّ إناطة الجواز بالجفاف يدلّ على تنجيس الماء القذر للبارية، وإلّا لجازت الصلاة عليها مطلقاً، من دون فرقٍ بين أن يكون الملحوظ في عدم الجواز مع عدم الجفاف تعرّض المصلّي للنجاسة، أو اشتراط طهارة المكان ولو بلحاظ موضع السجود، غايته أنّه على الثاني لابدّ من تقييد الجفاف بالجفاف بالشمس، بناءً على مطهّريتها، كما هو واضح.

وتمتاز هاتان الروايتان بالإطلاق؛ لشمولهما لكلّ ماءٍ قذرٍ حتّى ولو كان قد تقذّر بالمتنجّس.

اللهمّ إلّا أن يقال بانصراف القذارة إلى القذارة العينية وانصرافها عن النجاسة الحكمية، وعليه فالقذر ما كان مبتلىً بقذارةٍ عينيةٍ، لا مطلق ما حكم بنجاسته.

---

(١) مضافاً إلى ضعفها بالمعلّى بن خنيس، الذي لم يثبت توثيقه.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الحديث ٢.

ثمّ على فرض الإطلاق فإن تمّ دليل من الخارج على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس شمله الإطلاق المذكور، فيثبت أنّه منجّس، وإن لم تقل بانفعال الماء القليل بالمتنجّس فقد يستشكل في فائدة الإطلاق المذكور في الروايتين، إذ موردهما الماء، ولا مصداق للماء القذر سوى الماء الملاقي لعين النجس، وما يمكن أن يتنجّس بملاقاة المتنجّس ـ وهو المضاف مثلاً ـ ليس مورداً للروايتين.

ويندفع: بأنّ ظاهر الروايتين إعطاء الضابط الكلّيّ في التنجيس، وهو: أن يكون الماء قذراً، وانحصار هذا العنوان في خصوص الماء بالملاقي لعين النجس لا ينافي تعدّد مصاديقه بلحاظ مطلق المائعات، وشمول الإطلاق لها بعد إلغاء خصوصية الماء في مقابل أقسام المائع الأُخرى.

الجهة الثانية: في تنجّس المائع بالملاقاة للمتنجّس، وهذه عكس الجهة السابقة، إذ كنّا نتكلّم عن منجّسية المائع المتنجّس، وهنا نتكلّم عن تنجّس المائع بالمتنجّس.

وقد تقدّم الكلام عن ذلك تفصيلاً في أبحاث المياه من هذا الشرح[1]، واتّضح أنّ الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس، وأنّ غيره من المائعات إن قيل بانفعالها فإنّما تنفعل بملاقاة المتنجّس الأوّل، أي المتنجّس بعين النجس، ولا دليل على انفعاله بملاقاة المتنجّس الثاني؛ لأنّ مدرك الانفعال بالمتنجّس الأوّل رواية عمّار الواردة في دَنّ الخمر، والدالّة على المنع عن وضع الخلّ فيه قبل أن يغسل، وهذا المنع يدلّ على أنّ الدَنّ منجّس، وهو متنجّس أوّل،

---

(١) راجع الجزء الأوّل: ٤٢٨ ـ ٤٤٥.

فلا تقتضي الرواية أكثر من تنجيس المتنجّس الأوّل للمائع.

الجهة الثالثة: في أنّ المتنجّس غير المائع هل ينجّس الجامد؟ ونخصّص الكلام هنا بالمتنجّس الأوّل، وهو المتنجّس بعين النجس، وأمّا منجّسية المتنجّس الثاني ـ أي المتنجّس بالمتنجّس ـ فيأتي الكلام عنها في الجهة الرابعة.

ولكن قبل الدخول في بحث هاتين الجهتين بلحاظ روايتهما لابدّ من الالتفات إلى نكتة، وهي: أنّه يمكن أن يقال ـ بناءً على مباني جماعةٍ من الفقهاء كالسيد الأُستاذ وغيره ـ بعدم الحاجة إلى استئناف بحثٍ في هاتين الجهتين؛ لكفاية النتائج التي خرجوا بها من الجهتين السابقتين للحكم بالتنجيس في هاتين الجهتين، وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هؤلاء الأعلام افترضوا في الجهة الأُولى: أنّ المائع المتنجّس ينجّس على كلّ حال، وفي الجهة الثانية: أنّ الماء القليل ـ فضلاً عن غيره من المائعات ـ ينفعل بملاقاة المتنجّس مطلقاً، فاذا جمعنا بين هذين المبنيَين نتج: أنّا لو جعلنا ماءً قليلاً يلاقي ثوباً متنجّساً ـ سواء كان متنجّساً أوّلاً أو متنجّساً ثانياً ـ لتنجّس الماء القليل بحكم ما بنوا عليه في الجهة الثانية من انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً.

ثمّ إنّ هذا الماء القليل لو لاقىٰ جسماً طاهراً جامداً ـ كالقلم ـ لنجّسه بحكم ما بنوا عليه في الجهة الأُولى من تنجيس الماء المتنجّس، مع أنّ هذا الماء لم يكتسب نجاسته إلّا من الثوب المتنجّس بحسب الفرض، فنضمّ إلى ذلك دعوى أولويةٍ عرفيةٍ واضحة، وهي: أنّ القلم إذا كان يتنجّس بملاقاة ذلك الماء فهو أولىٰ بالتنجّس بملاقاة ما تنجّس به ذلك الماء ابتداءً، أي بملاقاة الثوب، إذ لا يزيد الفرع على الأصل، وهذا معناه كفاية نفس تلك النتائج التي انتهى إليها هؤلاء الأعلام في الجهتين السابقتين لإثبات التنجيس في هاتين الجهتين.

وهذا البيان لا يرد على مبانينا في الجهتين السابقتين إلّا في خصوص غير الماء من المائعات، وبالنسبة إلى المتنجّس الأوّل فقط، حيث يقال بأنّ متنجّساً أوّلاً لو لاقىٰ مائعاً مضافاً لنجّسه ـ لِمَا اختير في الجهة الثانية ـ وكان المائع منجِّساً للقلم بالملاقاة ـ لِمَا ذكر في الجهة الاُولى ـ فالقلم أولى بأن يتنجّس إذا لاقىٰ ذلك المتنجّس الأوّل مباشرةً.

والتحقيق: أنّ هذا البيان غير تامٍّ؛ لأنّنا ننكر الأولويّة المدّعاة عرفاً بين تنجّس القلم بالماء المتنجّس وتنجّسه بما نجّس ذلك الماء؛ لأنّ الماء ـ والمائع عموماً ـ يتعقّل فيه عرفاً نحو أسرعيةٍ للتأثير وإسراء النجاسة من الجامد، كما هو أسرع في التأثّر بالنجس، فلا مانع على هذا الأساس من الالتزام بتنجّس القلم بالملاقاة للمائع المتنجّس؛ باعتبار شدّة تأثير المائع وما فيه من قوّة الإسراء والسريان، بينما لا يتنجّس القلم لو لاقىٰ ما تنجّس به ذلك المائع مباشرة؛ لكونه جامداً فاقداً لتلك الخصوصية من النفوذ والسريان.

ونظير ذلك: أنّ الجسم الجامد اليابس لا يتنجّس بملاقاة العذرة اليابسة، ولكنّه يتنجّس بملاقاة الماء الذي أصابته تلك العذرة.

الوجه الثاني: أنّ المتنجّس الذي نبحث عن كونه منجّساً لملاقيه: إن لم نفترض في حالة الملاقاة رطوبةً في أحد المتلاقيين فلا معنى للبحث عن ذلك، إذ لا سراية بدون رطوبةٍ حتّى من عين النجس. وإذا افترضنا الرطوبة وأخذنا بعين الاعتبار ما بنىٰ عليه السيّد الأُستاذ[1] وغيره من الأعلام[2] من أنّ الرطوبة المسرية الدخيلة في التنجيس لابدّ أن يصدق عليها عنوان الماء ـ أي تكون

---

(١) التنقيح ٢: ١٩٨.

(٢) منهم السيّد الحكيم ﷺ في مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦٧.

جوهراً عرفاً، لا عرضاً ومجرّد صفةٍ كالرطوبة غير المسرية ـ وأخذنا بعين الاعتبار أيضاً ما بنوا عليه من انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس مطلقاً فينتج: أنّ الرطوبة المفترضة في المقام في أحد المتلاقيين تكون ماءً، وبالتالي تتنجّس بملاقاة المتنجّس، وإذا تنجّست نجّست الجامد الطاهر من المتلاقيين؛ لما بنوا عليه من كون الماء القذر منجّساً للجامد مطلقاً.

وهكذا يثبت أنّ الجامد الطاهر متى ما لاقى الجامد المتنجّس مع الرطوبة المسرية يحكم بنجاسته، بدون حاجةٍ إلى استئناف بحثٍ في ذلك، وإذا لم نبْنِ على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس أجرينا هذا الكلام فيما إذا كانت الرطوبة من غير الماء.

وأمّا إذا لم نشترط في الرطوبة المسرية أن تكون على نحوٍ يصدق عليها عنوان الماء ونحوه فلا يتّجه هذا البيان رأساً؛ لأنّنا نفترض البحث في الجهة الثالثة والرابعة فيما إذا كانت هناك رطوبة مسرية غير واصلةٍ إلى تلك المرتبة فلا معنى لتنجّسها بما هي رطوبة، وإنّما القابل لأن يتنجّس حينئذٍ الجسم الجامد الملاقي، فيقع الكلام عن تنجيس المتنجّس له.

وعلى أيّ حالٍ فالكلام الآن يقع في الجهتين الثالثة والرابعة، أي في تنجيس المتنجّس الأوّل الجامد للجامد، وتنجيس المتنجّس الثاني الجامد وما بعده من الرتب للجامد، ونلحق بالبحث في الجهة الثالثة المتنجّس الأوّل بالماء المتنجّس، حيث تقدّم في الجهة الأُولى أنّ الماء المتنجّس ينجّس ملاقيه[1]، فاذا حصلنا على دليلٍ على تنجيس الجامد المتنجّس بملاقاة المائع المتنجّس كان بنفسه دليلاً على تنجيس الجامد المتنجّس الأوّل بعين النجس أيضاً، إذ لا يحتمل

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢١٥.

فقهياً وعرفاً أن يكون المتنجّس بالمائع المتنجّس أشدّ تنجيساً وحالاً من المتنجّس بعين النجس. نعم، يحتمل الفرق بينه وبين المتنجّس الثاني وما بعده من الرتب، بأن يكون تنجّسه بالمائع سبباً لمزيد قذارته، ويشمل البحث فرض وجود الرطوبة في المتنجّس، كما يشمل فرضها في الملاقي له، خلافاً للسيّد الاُستاذ الذي حصر الكلام بالفرض الثاني ونفى الإشكال في التنجيس في الفرض الأوّل.

والروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على التنجيس في كلٍّ من هاتين الجهتين عديدة، نستعرضها فيما يلي مع الإشارة إلى الحدود التي يمكن أن تثبت بكلٍّ منها:

فمنها: روايات غسل الأواني، التي ورد فيها الأمر بغسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير، أو وقعت فيه الميتة[1]، أو غير ذلك[2]، وهي تختلف في درجة اهتمامها وتأكيدها على الغسل مرّةً واحدة، أو مرّتين، أو ثلاثاً، أو سبعاً، مع التعفير أو بدونه، حسب اختلاف مراتب القذارات الملاقية للإناء. وقد اعتبر البعض[3] هذه الطائفة العمدة في إثبات تنجيس المتنجّس الأوّل.

وتقريب هذه الدلالة: أنّا لو نظرنا إلى حاقّ المدلول اللفظيّ المستفاد من هذه الطائفة فغاية ما يثبت بها كون عين النجس منجّسةً للإناء أو للمائع، وهو بدوره ينجّس الإناء؛ لأنّ هذه هي مرتبة الأواني التي ورد الأمر بغسلها إرشاداً إلى نجاستها وكيفية تطهيرها، وليس في ذلك ما يقتضي تنجيس المتنجّس الأوّل

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١. و ٥١٦، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٦، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) التنقيح ٢: ٢٢٧.

الجامد.

ولكنّ هناك دلالةً عرفيةً اقتضائيةً يستفاد منها تنجّس الجامد بـالجامد المتنجّس، وتلك هي: أنّ الآنية المتنجّسة لو لم تكن منجّسةً لِمَا يلاقيها لم يكن وجه لاهتمام الشارع بغسلها وأمره بتطهيرها، وبيان مراتب هذا التطهير شـدّةً وضعفاً؛ لأنّها لا تقع بنفسها مورداً للاستعمال المشروط بالطهارة، وإنّما الذي يقع كذلك ما يلاقيها وما يوضع فيها من طعام، فلو لم تكن منجّسةً لكانت تلك الألسنة المختلفة الواردة في تطهيرها لغواً عرفاً، فصوناً لكلام الشارع عن اللغوية العرفية وبدلالة الاقتضاء ينعقد ظهور في أنّها منجّسة، وبذلك يثبت أنّ المتنجّس الأوّل الجامد منجّس.

وهذه هي ميزة روايات غسل الأواني على روايات غسل الثياب والبدن، حيث إنّ الغسل هناك واضح الحكمة، باعتبار وقوع نفس البدن والثوب مورد الاستعمال المشروط بالطهارة حتّى لو لم يكن منجّساً.

وقد نوقش في هذا الاستدلال بمناقشاتٍ لا ترجع إلى محصّل، نقتصر على ذكر اثنتين منها:

الأُولى: دعوى احتمال كون النكتة في الأمر بغسل الأواني هو الرجحان النفسيّ للأكل والشرب من الأواني الطاهرة، وهذه المناقشة واضحة الفساد، إذ كيف يمكن أن تكون مثل هذه الأوامر ـ المشدّدة والمؤكّدة والمركوز عرفاً كونها بملاك التخلّص عن المحاذير اللزومية ـ مجرّد استطراقٍ إلى أدبٍ شرعيٍّ في نفسه ليس واضحاً ولا مركوزاً في الأذهان بعنوانه؟ فهذا احتمال عقليّ ثبوتيّ لا عرفيّ إثباتي.

الثانية: دعوى أنّ الأمر بالغسل لعلّه من أجل تحصيل الاطمئنان بزوال ما تبقىٰ من أجزاء عين النجاسة في الآنية، وهذا الاحتمال أيضاً غير عرفي.

أمّا أوّلاً: فلأنّ بعض القذارات المفروضة في مورد هـذه الأوامـر ليس ممّا تبقىٰ منه أجزاءٌ في الإناء عادةً، من قبيل الميتة الملاقية للإناء مثلاً.

وثانياً: لأنّ بعض هذه الروايات قد أمرت بالغسل مراراً، مع أنّه لو كان النظر إلى مجرّد إزالة عين النجس وأجزائه، لا زوال النجاسة الحكمية، كفىٰ في ذلك الغسل مرّةً واحدة، حيث لا تبقى الأجزاء العينية العرفية عادةً بعد الغسلة الأُولى.

وثالثاً: أنّ هذا على خلاف موضوعية عنوان الغسل، الذي هو الميزان دائماً لاستفادة النجاسة الحكمية، فإنّ حمل هذا العنوان على أنّه مجرّد طريقٍ إلى إزالة الأجزاء العينية خلاف المتفاهم العرفيّ والفقهي.

هذا، ولكنّ التحقيق مع ذلك عدم تمامية الاستدلال بهذه الطـائفة مـن الأخبار على منجّسية المتنجّس الأوّل الجامد؛ وذلك لوجهين، يتمّ أحدهما مطلقاً وعلى جميع المباني، ويتمّ الآخر على مباني بعض الفقهاء كالسيّد الأُستاذ[1]، على الرغم من استدلاله بتلك الطائفة.

أمّا الوجه الأوّل فحاصله: أنّ إثبات تنجيس الآنية بهذه الطائفة لم يكن بدلالةٍ لفظيةٍ كإطلاقٍ أو عمومٍ حتّى يتمسّك به، وإنّما كان بلحاظ قرينة الاقتضاء وصون كلام الشارع عن اللغوية العرفية.

ومن الواضح أنّ قرينة اللغوية ودلالة الاقتضاء لا تثبت المنجّسية المطلقة، بل مطلق المنجّسية، أي القضية المهملة التي هي في قوّة الجزئية، إذ يكفي ثبوت القضية الجزئية لإشباع هذه الدلالة.

وعندئذٍ نقول: إنّ ثبوت منجّسية الآنية في المقام بنحو القضية الجزئية

---

(١) التنقيح ٢: ٢٢٧.

مفروغ عنه، حيث فرغنا في الجهة السابقة عن أنّ المائع مطلقاً، أو خصوص غير الماء المطلق منه يتنجّس بالمتنجّس، وإنّما البحث الآن في منجّسية المتنجّس الجامد للجامد، فيكفي فائدةً لأوامر غسل الآنية التخلّص عن محذور السراية في المائعات التي توضع في الإناء ويلاقيها، والذي هو أمر شائع في استعمالات الأواني في الأمراق ونحوها.

الوجه الثاني: لو قطعنا النظر عمّا تقدّم وافترضنا أنّ الآنية في معرض الملاقاة مع الجوامد لا المائعات فيمكن القول أيضاً بأنّ هذه الروايات لا تدلّ على أنّ الآنية تنجّس الجامد مطلقاً، بل تدلّ على أنّ التنجيس بمقدارٍ مصحّح للفائدة من الأمر بالغسل عرفاً، ويكفي لذلك افتراض التنجيس في حالة كون الرطوبة في نفس الآنية، بناءً على ما نقلناه عن السيّد الأُستاذ[1] من: أنّ التنجيس في هذا الفرض مفروغ عنه، فاذا كان مفروغاً عنه حقّاً فليكن هذا المقدار كافياً لإخراج الأمر بغسل الآنية عن اللغوية، فلا موجب لإثبات التنجيس في فرض كون الرطوبة في الملاقي، الذي ادّعي أنّه هو محلّ الكلام. نعم، إذا بني على عدم احتمال الفرق بين الصورتين عرفاً لم يتمّ هذا البيان.

ومن جملة الروايات التي قد يستدلّ بها لإثبات تنجيس المتنجّس الجامد: ما ورد من الأخبار في بيان كيفية غسل الفراش، من قبيل معتبرة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: الطنفسة[2] والفراش يصيبهما البول كيف

---

(١) التنقيح ٢: ٢٢٧، وراجع الصفحة ٢٢٣ من هذا الجزء.

(٢) الطِنْفِسة ـ بكسرتين في اللغة العالية، واقتصر عليها جماعة منهم ابن السكّيت، وفي لغةٍ بفتحتين ـ، وهي بساط له خمل رقيق، وقيل: هو ما يجعل تحت الرحل على كتفي البعير، والجمع طنافس. المصباح المنير (مادة الطنفسة).

يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو ؟ قال : «يغسل ما ظهر منه في وجهه»[١].

وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الطائفة السابقة، حيث إنّ الفراش المتنجّس لو لم يكن موجباً للتنجيس لم يكن هناك موجب للاهتمام بتطهيره.

ويمكن أن يناقش : بأنّ الحيثية الموجبة للاهتمام لم تذكر في هذه الروايات، وإنّما فرغ عن وجود داعٍ للتطهير، وبيّنت كيفيته، فلعلّه لأجل التحفّظ على طهارة مكان المصلّي، وهي إن لم تكن شرطاً في مكان المصلّي بعنوانها ـ كما ذهب إلى ذلك فقهاء العامّة في الجملة ـ فلا شكّ في كونها أدباً من الآداب المركوزة في أذهان المتشرّعة، إذ يهتمّون بالصلاة في مكانٍ نظيفٍ بقطع النظر عن محذور السراية.

ومن جملة ما يستدلّ به في المقام أيضاً : رواية معلّى بن خنيس المتقدّمة[٢] في الجهة الأُولى إذا حمل الضمير في قوله : «أمرّ عليه حافياً»، أي على الطريق، لا على الماء، إذ على الثاني تدلّ على تنجيس المائع المتنجّس كما تقدّم. وأمّا على الأوّل فتدلّ على تنجيس الجامد : إمّا لاستظهار كون المنجّس نفس العنوان المأخوذ في السؤال وهو الطريق، أو لإطلاقه لفرض امتصاص الطريق للماء وعدم بقاء عينه مع وجود النداوة.

وقد يعيّن الأوّل بقرينة قوله عليه‌السلام : «إنّ الأرض يطهّر بعضها بعضاً»، فإنّ هذا التعليل وإن كان لا يخلو من إجمالٍ ولكن بعد حمله على أنّ الأرض يطهّر بعضها ما يتنجّس بالبعض الآخر يناسب الاحتمال الأوّل حينئذٍ.

ولكن إذا احتمل الفرق في تنجيس المتنجّس بين فرض الرطوبة فيه أو في

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠٠، الباب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

ملاقيه، وأولوية الفرض الأوّل بالتنجيس كما عليه السيّد الأُستاذ، بل المفروغية عنه فلا يمكن الاستدلال بالرواية على التنجيس في فرض جفاف المتنجّس ورطوبة الملاقي، وعلى أيّ حالٍ فالرواية ساقطة سنداً ولا يمكن التعويل عليها.

ومن جملة الروايات: معتبرة الأحول، عن أبي عبد الله عليه‌السلام في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف، ثمّ يطأ بعده مكاناً نظيفاً، قال: «لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك»[1]. ومثلها روايات أُخرى في نفس الباب.

وتقريب الاستدلال بها: أنّها دلّت على تنجّس الرِجل بالأرض المتنجّسة التي عبّر عنها بالموضع الذي ليس بنظيف، وهو عنوان يشمل المتنجّس الخالي من عين النجس، بل طبيعيّ المتنجّس، ولو بالمتنجّس لصدق عنوان «ليس بنظيف» على ذلك جميعاً.

ويرد عليه ـ بعد تسليم أنّ النظافة هنا في مقابل القذارة الحكمية لا العينية ـ: أنّ الرواية سؤالاً وجواباً ليست ناظرةً إلى أصل سراية النجاسة من المتنجّس الجامد إلى ملاقيه إثباتاً ونفياً ليتمسّك بإطلاقها لفرض المتنجّس الخالي من عين النجس، بل قد فرض فيها الفراغ عن سراية النجاسة من الأرض المتنجّسة إلى الرِجل، وتمام النظر متّجه إلى مسألة مطهّرية الأرض النظيفة وحدودها، ولهذا تصدّى الإمام عليه‌السلام إلى بيان الحدّ الذي يحصل به التطهير.

ومن جملة الروايات: روايات بلّ القصب التي تقدّم الاستدلال بها في الجهة الأُولى، كمعتبرة عليّ بن جعفر: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ أيصلّىٰ عليه قال: «إذا يبست فلا بأس»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٧، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ولا إشكال في دلالتها ـ كما تقدّم[١] ـ على منجّسية المائع القذر، وأمّا دلالتها على منجّسية الجامد المتنجّس فقد تدّعىٰ بتقريب: أنّ الجواب يدلّ بمفهومه على البأس في الصلاة على البارية المذكورة مع عدم الجفاف، ولا وجه لذلك إلّا السراية والتنجيس؛ لأنّ الصلاة على البارية أعمّ من السجود عليها، فحمل البأس على محذور نجاسة موضع الجبهة خلاف إطلاق العنوان، فتدلّ الرواية على منجّسية البارية.

والتحقيق: أنّ عنوان «أيصلّى عليه»: تارةً يقال بأنّه ظاهر في إيقاع الصلاة بتمامها عليه بما فيها السجود. وأُخرى يقال بأنّه ظاهر في اتّخاذه مكاناً للمصلّي، ومطلق من حيث إنّه يسجد عليه أوْ لا.

فعلى الأوّل يتعيّن تقييد اليبوسة في جواب الإمام عليه‌السلام بالجفاف الناشئ من الشمس؛ لئلّا يلزم الترخيص في السجود على النجس الجافّ، ومعه يسقط الاستدلال بالمفهوم؛ لأنّ البأس في المفهوم يكون بلحاظ وقوع السجود على النجس.

وعلى الثاني قد يقال بأنّ الأمر دائر بين تقييد العنوان المذكور في السؤال بفرض عدم السجود على البارية، أو تقييد اليبوسة في الجواب باليبوسة بالشمس، إذ مع عدم التقييدين يلزم جواز السجود على النجس، والاستدلال إنّما يتمّ لو قدّم التقييد الأوّل على الثاني، مع أنّه بلا موجب، فيسقط الاستدلال بالرواية.

فإن قيل: إنّ الرواية لو خلّيت ونفسها تدلّ منطوقاً على نفي البأس في الصلاة على البارية اليابسة، سواء مع السجود عليها أو بدونه، وسواء كانت اليبوسة بالشمس أو بغيرها، فهذه صور أربع منفيّ عنها البأس بالمنطوق. وتدلّ

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢١٨.

مفهوماً على البأس في الصلاة على البارية غير اليابسة، سواء السجود عليها أو بدونه، وما هو لازم بلحاظ دليل بطلان السجود على النجس تقييد إطلاق المنطوق بإخراج صورةٍ واحدةٍ من الصور الأربع، وهي صورة السجود على البارية مع كون اليبوسة بغير الشمس، وما هو محطّ الاستدلال إطلاق المفهوم لصورة الصلاة على البارية غير اليابسة من دون سجودٍ عليها، فلا موجب لسقوط دلالة الرواية.

قلنا: إنّ عنوان الصلاة على البارية ظاهر في الصلاة المشتملة على السجود عليها أيضاً، لا في مجرّد اتّخاذها موقفاً، ولو سلّم الإطلاق فليس ما ذكر من لزوم الاقتصار في التصرّف على إخراج صورةٍ واحدةٍ من الصور الأربع للمنطوق صحيحاً؛ لأنّ هذا معناه: أنّ الصور الثلاث الباقية تحت إطلاق الرواية لا يكون الحكم بنفي البأس فيها ثابتاً بلحاظ عنوانٍ كلّيٍّ واحد، بل نفي البأس في صورة الصلاة بلا سجودٍ بلحاظ مطلق الجفاف، ونفيه في صورة الصلاة مع السجود بلحاظ الجفاف بالشمس، وليس هذا من التقييد العرفيّ بشيء، وهذا بخلاف ما إذا قيّدت اليبوسة باليبوسة بالشمس بلحاظ تمام مورد السؤال، ومعه يسقط الاستدلال.

ومن جملة روايات التنجيس: معتبرة عمّار، وقد جاء فيها: «إذا كان الموضع قذراً من البول أوغير ذلك فأصابته الشمس ثمّ يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتّى ييبس، وإن كانت رجلك رطبةً وجبهتك رطبةً أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلِّ على ذلك الموضع حتّى ييبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

ولعلّ هذه الرواية من أقوى روايات الباب، مع أنّني لم أرَ من استدلّ بها في المقام، وفقرة الاستدلال فيها الجزء الأخير منها، حيث حكم الإمام عليه السلام بعدم الصلاة على الموضع القذر مع رطوبة الرِجل أو غير ذلك، حتّى لو كان الموضع قد يبس، ولكن بغير الشمس، ويتعيّن محذور ذلك في السراية، وحيث إنّ المفروض جفاف البول المساوق لزوال عين النجاسة فالسراية حينئذٍ تعني تنجيس المتنجّس الخالي من عين النجس إذا كان ملاقيه مرطوباً، وهو المقصود في المقام، وهذا الاستدلال تامّ، بل يمكن أن يقال بدلالة الرواية على تنجيس المتنجّس مطلقاً ولو كان متنجّساً بالواسطة، تمسّكاً بإطلاق قوله: «أو غير ذلك».

وبعبارةٍ أخرى: أنّ المراد بـ«غير ذلك» ما كان منجّساً بالملاقاة، وحيث إنّ الرواية تثبت بالبيان السابق أنّ المتنجّس الأوّل ينجّس فيكون لقوله: «أو غير ذلك» إطلاق للمتنجّس الأوّل، فيثبت بالإطلاق أنّ الموضع القذر بملاقاة المتنجّس الأوّل منجّس أيضاً، وهو معنى أنّ المتنجّس الثاني منجّس أيضاً، وهكذا...

ولكن يندفع ذلك: بأنّ «غير ذلك» لا إطلاق فيه للمتنجّس الجامد الخالي من عين النجاسة؛ لأنّ الجامع المأخوذ هو القذر، حيث قال: «قذراً من البول أو غير ذلك»، وكون الموضع قذراً لا يشمل صورة ملاقاة الموضع لليد المتنجّسة الخالية من عين النجاسة حتّى لو قيل بالسراية؛ لأنّ السراية الحكمية لا تحقّق عنوان القذارة عرفاً، وحمل القذارة في قوله: «قذراً» على القذارة الحكمية عناية محتاجة إلى القرينة، خصوصاً أنّ مناسبات العاطف والمعطوف حين يذكر البول ويقال: «أو غير ذلك» تناسب أن يراد ما هو من قبيل البول من القذارات العينية، ولا أقلّ من احتمال ذلك بنحوٍ يوجب الإجمال، وعدم تعيّن إرادة مطلق النجس من كلمة «الغير» بعد وضوح عدم إرادة الغير على إطلاقه.

ومن جملة الروايات: ما ورد فيها [النهي] عن مصافحة الكتابيّ والأمر بغسل اليد منها[١].

وتقريب الاستدلال بها: أنّها إذا حملت على النجاسة الذاتية للكافر ـ كما عليه المشهور ـ فهي أجنبية عن محلّ الكلام، ولكن لو فرض تقديم مادلّ على الطهارة الذاتية تعيَّن حمل هذه الروايات: إمّا على أصالة النجاسة العَرَضية في الكافر، أو على التنزّه الاستحبابي؛ لاحتمال النجاسة، وعلى كلا التقديرين يتمّ الاستدلال في المقام.

أمّا على الأوّل فلأنّ المتنجّس الأوّل لو لم يكن منجّساً لم يكن فرض النجاسة العَرَضية للكافر يستتبع نجاسة الملاقي.

وأمّا على الثاني فلأنّ التنزّه المذكور معناه عرفاً رعاية احتمال السراية من باب الاحتياط؛ للشكّ في تنجّس الكافر دائماً، فلو لم يكن المتنجّس منجّساً لم يكن معنىً لهذا التنزّه.

ويمكن الجواب على ذلك: بأنّ هذا فرع أن نستظهر كون المحذور الملحوظ لزومياً أو تنزيهياً هو النجاسة بالمعنى المقصود في المقام، وأمّا إذا احتملنا عرفاً أنّ الأمر بالاجتناب وغسل اليد تنزيه بلحاظ حزازةٍ معنويةٍ فلا ينعقد للأمر بالغسل ظهور في الإرشاد إلى النجاسة كي يدلّ على المقصود في المقام.

وهناك طائفة من روايات مساورة الكتابيّ لا يتطرّق إليها هذا الإيراد، وهي التي أُمر فيها الكتابيّ نفسه بأن يغسل يده، كمعتبرة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنّها نصرانية

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٠، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

لا تتوضّأ ولا تغتسل من جنابة، قال: «لا بأس، تغسل يديها»[١].

ومعتبرة العيص، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مؤاكلة اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسي؟ فقال: «إذا كان من طعامك وتوضّأ فلا بأس»[٢].

فإنّ الظاهر منها ـ خصوصاً الأُولى ـ التسليم بالسراية والانفعال، مع أنّ يد الكتابيّ ليست عين النجاسة، وإلّا لم يجب غسلها، ولا يحتمل أن يكون الأمر بغسلها بلحاظ الحزازة المعنوية؛ لأنّها لا ترتفع عن جسم الكافر بالغسل، فمثل هذه الروايات تدلّ على منجّسية المتنجّس.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يستفاد منها المفروغية عن ثبوت محذور السراية في فرض عدم غسل الكتابيّ ليده، لكن ما هو هذا المحذور؟ وهل هو منجّسيته لكلّ ما يلاقيه، أو لخصوص المائعات والأطعمة المائعة، والتي هي في معرض مساورة الجارية أو المؤاكل المشارك للإنسان في طعامه وشرابه؟

فلا يمكن إثبات الأوّل من هذين الوجهين بالتمسّك بالإطلاق؛ لعدم تصدّي الروايات المذكورة لإثبات التنجيس ليتمسّك بإطلاقها لإثبات التنجيس المطلق، وإنّما يفهم منها أنّ الجارية أو المؤاكل في معرض التنجيس، وإنّ ذلك هو نكتة أمرهما بغسل اليد، ويكفي في صدق هذه المعرضية كون المتنجّس منجِّساً للمائع والأطعمة المائعة، حيث إنّ خدمة الجارية تستدعي عادةً الإتيان بماء الوضوء ونحو ذلك، ومؤاكلة الكتابيّ تستدعي التناول من كلّ ما على المائدة المشتملة غالباً على بعض المائعات.

ومن جملة الروايات: رواية حكم بن حكيم، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٢، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٧، الباب ٥٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

حديث كيفية غسل الجنابة ـ قال : «فإن كنت في مكانٍ نظيفٍ فلا يضرّك أن لا تغسل رجليك، وإن كنت في مكانٍ ليس بنظيفٍ فاغسل رجليك...»[١].

فإنّ الأمر بالغسل يدلّ على السراية. وقد يتمسّك بإطلاق الرواية لإثبات السراية من مطلق المتنجّس؛ لأنّ كلّ متنجّسٍ ليس بنظيفٍ ولو كان بالواسطة.

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الإطلاق غير واضح؛ لأنّ «نظيف» يقابل «القذر»، والقذر ظاهر في ما كان محلاًّ للقذارة العينية نفسها[٢].

ومثلها معتبرة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعليَّ نعل سندية، فأغتسل وعليّ النعل كما هي؟ فقال: «إن كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب أسفل قدميك فلا تغسل قدميك»[٣].

فإنّ ما يدلّ عليه بالمفهوم من الأمر بغسل القدمين كاشف عن السراية، ومقتضى الإطلاق ثبوت السراية حتّى مع عدم فعلية نفس البول وملاقاته، فيدلّ على السراية من المتنجّس الأوّل.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ مثل هاتين الروايتين في مقام البيان من ناحية أنّ إصابة الماء من خلال غسل الجنابة هل يكفي في التطهير، أو يحتاج الخبث إلى غسلٍ مستقلٍّ بعد الفراغ عن السراية، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق؟

ومن جملة الروايات: معتبرة عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام أنّه سأله عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس، ويصيبهما البول، ويغتسل فيهما من الجنابة

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٢٣٣ ـ ٢٣٤، الباب ٢٧ من أبواب غسل الجنابة، الحديث ١.

(٢) مضافاً إلى ضعفها بالحسين بن الحسن بن أبان.

(٣) وسائل الشيعة ٢: ٢٣٤، الباب ٢٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

أيصلّى فيهما إذا جفّا ؟ قال : «نعم»[١].

وتقريب الاستدلال : أنّ ظاهر الرواية افتراض السائل وجود المحذور في حالة عدم الجفاف وإمضاء الإمام عليه‌السلام لذلك، وهذا المحذور هو السراية لا السجود على النجس ـ وإلّا لم يرتفع بفرض الجفاف بغير الشمس، ولناسب السؤال عن الصلاة عليه لا فيه ـ فيدلّ على أنّ الأرض المتنجّسة تنجِّس بدن المصلّي في حالة عدم الجفاف.

ولكن يمكن أن يقال : إنّ كلام الإمام عليه‌السلام لو كان قد أناط الجواز بالجفاف على نحوٍ يكون له مفهوم دالّ على عدم الجواز مع الرطوبة وفرض شمول الرطوبة للنداوة العرضية، وعدم اختصاصها بالرطوبة العينية لتمّ الاستدلال بإطلاق المفهوم على أنّ المتنجّس الخالي من عين النجس منجّس. ولكنّ الملحوظ أنّ كلام الإمام عليه‌السلام ليس له مفهوم، وإنّما حكم بالجواز في فرض سؤال السائل وهو فرض الجفاف، ولم يكن بلسان الجملة الشرطية ليكون له مفهوم، غاية الأمر أنّه يستظهر منه إمضاء الإمام لِمَا يظهر من الراوي من وجود محذورٍ في فرض عدم الجفاف، وهذا المحذور المستظهر قابل للحمل على سراية النجاسة إلى المصلّي من نفس الرطوبات البولية والمائية إذا كانت بنحوٍ لها عينية عرفاً.

ومن جملة الروايات : مرسلة محمّد بن إسماعيل، عن أبي الحسن عليه‌السلام : «في طين المطر، أنّه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيّام، إلّا أن يعلم أنّه قد نجّسه شيء بعد المطر، فإن أصابه بعد ثلاثة أيّامٍ فاغسله، وإن كان الطريق نظيفاً لم تغسله»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٥٢٢، الباب ٧٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وفقه الرواية: أنّ الطين يطهر بنزول المطر طهارةً واقعية، وكلّما أصاب الثوب بعد نزول المطر إلى ثلاثة أيّامٍ يبنىٰ على طهارته؛ إلّا أن يعلم بقذارته، وأمّا بعد ذلك فباعتبار معرضيّته الشديدة للتنجّس يعتبر الأصل هو النجاسة إلّا أن يعلم نظافته.

وكيفية الاستدلال بها في المقام واضح، فإنّه أمر بغسل ملاقي الطين بعد ثلاثة أيّام، وفرضه هو فرض عدم عين النجس عليه، وإلّا لم يكن هناك فرق بين الأيّام الثلاثة وما بعدها، وليس ذلك إلّا لأنّ المتنجّس ينجّس ملاقيه. والرواية مطلقة تشمل المتنجّس الثاني وما بعده، حيث إنّها تدلّ على تنجيس الطين؛ وهو متنجّس أوّل على أقلّ تقدير، فيكون فرض تنجّس الطين بـالمتنجّس الأوّل مشمولاً لإطلاق قوله: «إلّا أن يعلم أنّه قد نجّسه شيء»، وهذا يعني أنّ الطين المتنجّس بالمتنجّس يكون منجّساً.

ولكنّ الرواية لا يمكن التعويل عليها حتّى لو تمّت دلالتها؛ لسقوط سندها بالإرسال.

ومنها أيضاً: معتبرة عمّار بن موسى، قال: سُئِل أبو عبد الله عليه السلام عن الحائض تعرق في ثوب تلبسه؟ فقال: «ليس عليها شيء، إلّا أن يصيب شيء من مائها أو غير ذلك من القذر فتغسل ذلك الموضع الذي أصابه بعينه»[1].

والاستدلال بقوله: «من مائها ـ أي دم الحيض ـ أو غير ذلك من القذر» بناءً علىٰ إطلاق عنوان القذر للنجاسات الحكمية، وعدم اختصاصه بـالقذارة العينية، فيدلّ عندئذٍ علىٰ منجّسية كلّ متنجّسٍ يصيب البدن أو الثوب.

ولكنّ الإطلاق المذكور محلّ الإشكال؛ لظهور القذر في القذارة العينية،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٠، الباب ٢٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

خصوصاً مع ملاحظة مناسبات العاطف والمعطوف؛ لوضوح أنّ المقصود من الغير ليس مطلق الغير، بل الغير المشترك مع دم الحيض في جامعٍ ملحوظٍ يعيَّن بالمناسبات المذكورة.

ومن قبيل هذه الرواية: مرسلة حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يصلّي في الخفّ الذي قد أصابه القذر، فقال: «إذا كان ما لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس»[1] بناءً على إطلاق القذر للنجاسات الحكمية، فيدلّ على تنجّس الخفّ بالمتنجّس.

غير أنّ الإطلاق المذكور ليس واضحاً، مضافاً إلى عدم إمكان التمسّك بالإطلاق في هذه الرواية حتّى لو تمّ في نفسه؛ لعدم كونها في مقام بيان سراية النجاسة من القذر إلى الخفّ ليتمسّك بإطلاقها، وإنّما فرغ فيها عن السراية، وكان النظر ـ سؤالاً وجواباً ـ متّجهاً إلى مانعية وقوع الصلاة مع الخفّ المفروغ عن نجاسته. هذا، على أنّ الرواية ساقطة سنداً بالإرسال.

ومن جملة الروايات أيضاً: معتبرة زرارة التي يستدلّ بها على الاستصحاب في الأُصول، قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منيٍّ... إلى آخره»[2]. وذلك تمسّكاً بإطلاق كلمة «الغير» في قوله: «دم رعاف أو غيره» الشامل لمطلق النجاسات.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ كلمة «الغير» معطوف على الرعاف، لا على الدم، والمقصود: دم رعاف أو دم غير الرعاف، وليس المقصود الدم أو غير الدم، ولهذا عطف المنيّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٦، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

على ذلك، ولا أقلّ من احتمال كون الغير معطوفاً على هذا النحو، فلا يبقى إطلاق.

وثانياً: أنّ مناسبات العاطف والمعطوف تمنع عن فعلية الإطلاق المذكور، كما تقدّم.

وثالثاً: أنّ الرواية ليست مسوقةً لبيان السراية وحدودها، وإنّما فرغ عن ذلك، وكان النظر إلى حدود المانعية.

ومنها: معتبرة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمّة والمجوس، فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر»[1].

وفي هذه الرواية ثلاثة من النواهي، فقد يستدلّ بالنهي الأوّل بدعوى حمله على محذور حرمة أكل النجس، وإطلاقه لفرض كون المأكول جامداً، فإنّ ذلك يدلّ حينئذٍ على أنّ الآنية منجِّسة للجامد، ولا موجب لذلك إلّا تنجيس المتنجّس، وقد يستدلّ بالنهي الأخير بنفس التقريب.

ومثل هذه الرواية أو أحسن منها: معتبرة أُخرى لمحمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال: «لا تأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير»[2].

فإنّها واضحة في النظر إلى محذور النجاسة، وأنّ النهي قد صدر بهذا الملاك، لا بلحاظ حزازاتٍ معنوية، فإطلاق هذا النهي لفرض كون الطعام جامداً يكشف عن كون الآنية المتنجّسة تنجّس الجامد.

ولا فرق في ذلك بين أن يحمل النهي على كونه واقعياً، أو يحمل ـ كما هو

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٩، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

الظاهر ـ على النهي الظاهريّ أو التنزيهي، بلحاظ معرضية أوانيهم للخمر والدم والميتة، إذ لو لا تنجيس المتنجّس لم يكن لهذه المعرضية أثر، غير أنّ المتيقّن من الدلالة المذكورة هو تنجيس المتنجّس الأوّل، ولا إطلاق فيها للمتنجّس الثاني وما بعده؛ لأنّ قوله مثلاً: «إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير» سواء اُريد به فعلية وقوع ذلك، أو كونه في معرض الوقوع ناظر إلى تنجّس الإناء بالنجاسات العينية، ولا يشمل حالة ملاقاة الإناء للمتنجّس الجامد الخالي من عين النجاسة.

ومن جملة الروايات: معتبرة عليّ بن جعفر، إذ سأل أخاه عليه السلام عن النصرانيّ يغتسل مع المسلم في الحمّام؟ قال: «إذا علم أنّه نصرانيّ اغتسل بغير ماء الحمّام، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثمّ يغتسل»[1].

وتوضيح الحال في تقريب الاستدلال إثباتاً ونفياً: أنّا إذا بنينا على انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس فلا يصحّ الاستدلال بهذه الرواية في المقام، حيث لم يفرض فيها ملاقاة النصرانيّ للحوض نفسه، وإنّما القدر المتيقّن هو ملاقاته للماء الذي يستعمل من الحوض، فلعلّ الأمر بغسل الحوض باعتبار تنجّس الماء بملاقاة النصرانيّ النجس ـ بحسب الفرض ـ وتنجيس الماء للحوض أيضاً، ثمّ تنجّس الماء الذي يريد المسلم الاغتسال منه بالحوض المتنجّس، حيث افترضنا انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، فلا يستكشف من أمر الإمام عليه السلام بغسل الحوض أنّه لدفع محذور منجّسية نفس الحوض لبدن المسلم لكي يثبت تنجيس الجامد المتنجّس للجامد.

وإذا بنينا على نجاسة أهل الكتاب ذاتاً وأنكرنا انفعال الماء القليل بملاقاة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

المتنجّس أمكن الاستدلال بالرواية على منجّسية الجامد المتنجّس للجامد، إذ لا يبقى وجه لأمر الإمام عليه السلام بغسل الحوض الذي هو متنجّس، إلّا أنّه قد يلاقي بدن المسلم وينجّسه، فيثبت أنّ المتنجّس بعين النجس أو بالمائع المتنجّس منجّس، ولا يشمل ذلك المتنجّس الثاني.

وإذا بنينا على عدم نجاسة الكتابيّ ذاتاً وقلنا بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس ـ كما هو الصحيح ـ فيتعيّن حمل الأمر بغسل الحوض في المقام على ضربٍ من التنزّه والاستحباب؛ لأنّ الكافر حتّى لو فرضت نجاسته العرضية لا موجب لتنجّس الحوض به، إذ لم يفرض في الرواية ملاقاته لحيطان الحوض مباشرةً، وماء الحوض لا ينفعل بملاقاة الكافر بحسب الفرض، فلا موجب أيضاً لتنجيسه لنفس الحوض.

ومن جملة الروايات: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن أكسية المرعزيّ[1] والخفاف تنقع في البول أيصلّى عليها؟ قال: «إذا غسلت بالماء فلا بأس»[2].

فإنّها تدلّ على البأس في فرض عدم الغسل، ومقتضى إطلاقها ثبوت البأس في فرض الجفاف أيضاً، وليس هذا البأس بلحاظ السجود، إذ لا يجوز السجود على الكساء على كلّ حال، ولا بلحاظ اعتبار طهارة موقف المصلّي لِمَا دلّ على عدم اعتبار ذلك، فيثبت أنّ البأس بلحاظ السراية، ولو سلّم هذا فهو غير مفيد؛ لأنّ الرواية ضعيفة سنداً بعبدالله بن الحسن.

---

(١) المرعزي: الزغب الذي تحت شعر العنز، تصنع منه ثياب ليّنة ناعمة. لسان العرب (مادة رعز).

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥١٧، الباب ٧١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

هذه تمام الروايات التي يمكن الاستناد إليها في إثبات تنجيس المتنجّس، لم نترك منها إلّا ما ذكرنا أُختها التي تشترك معها في نكتة الاستدلال والدلالة.

واتّضح من مجموع ذلك: أنّ بالإمكان الحصول على دليلٍ في بعض تلك الروايات على تنجيس المتنجّس الأوّل الجامد للجامد، ولا أقلّ من موثّقة عمّار الواردة في الصلاة على الموضع القذر، ومعتبرتي محمّد بن مسلم الواردتين في النهي عن الأكل في آنية أهل الكتاب التي يأكلون فيها الميتة والدم والخمر.

ويبقى البحث عن التنجيس في حالاتٍ أُخرى على ضوء ما تقدّم من الروايات:

الحالة الأُولى: أنّ المائع المتنجّس بالمتنجّس هل ينجّس بعد الفراغ عن منجّسية المائع المتنجّس بعين النجس على ماتقدّم في صدر المسألة؟

وحاصل الكلام في ذلك: أنّ الدليل اللفظيّ على منجّسيته ينحصر في أحد طريقين:

الأوّل: الاستدلال بروايات بلِّ القصب بالماء القذر، بناءً على دعوى: أنّ عنوان الماء القذر يصدق على مطلق المائع المتنجّس. وقد عرفت الإشكال فيها، وأنّ القذارة عرفاً ظاهرة في القذارة العينية، وتعميمها للنجاسة الحكمية يحتاج إلى عناية.

الثاني: التمسّك برواية عليّ بن جعفر المتقدّمة، الواردة في الاغتسال مع النصرانيّ في الحمّام، بناءً على أحد تقديراتها السابقة، وهو: ما إذا بنينا على نجاسة النصرانيّ عَرَضاً لا ذاتاً، وعلى انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، حيث يكون الماء في الحوض متنجّساً بالمتنجّس وهو بدن الكتابي، والمفروض أنّه نجّس الحوض، وهذا الطريق غير كامل؛ لِمَا تقدّم.

فينحصر إثبات المنجّسية ـ بعد عدم تمامية هذين الطريقين ـ في الرجوع إلى الإجماعات المنقولة، والشهرات المستفيضة الواردة في أنّ المائع المتنجّس منجّس، الأمر الذي يوجب الحكم بمنجّسية المائع المتنجّس بالمتنجّس ولو على مستوى الاحتياط الوجوبي.

الحالة الثانية: أنّ المتنجّس الأوّل بالمائع المتنجّس بعين النجس هل يكون منجّساً كالمتنجّس الأوّل بعين النجس، أم لا؟

قد يستدلّ على التنجيس بروايات بلّ قصب البارية بماءٍ قذر، بناءً على أنّ المحذور الملحوظ هو السراية، وبرواية معلّىٰ بن خنيس[1] في الخنزير الذي يخرج من الماء فيسيل منه الماء على الطريق فيمرّ عليه حافياً، فإنّ الأرض المفروضة فيها متنجّسٌ أوّلٌ بالماء المتنجّس بعين النجس، فلو ثبت بالرواية كون الأرض منجّسةً كانت من أدلّة المقام، لكنّها ساقطة سنداً[2].

وقد يستدلّ بمعتبرة عمّار السابقة ـ الواردة في الموضع القذر بالبول وغيره ـ بدعوى شمول الغير لغسالة الجنب؛ لأنّ العادة كانت جاريةً على اتّخاذ مثل ذلك المكان مغتسلاً أيضاً، وقد عطفت الغسالة على البول في بعض الروايات[3]، وغسالة الجنب ماءٌ متنجّس، والأرض متنجّسة بها، وقد حكم بأنّها منجّسة.

وكذلك معتبرة عليّ بن جعفر المتقدّمة في الاغتسال مع النصرانيّ في الحمّام على بعض التقادير، كما إذا بني على نجاسة الكتابيّ ذاتاً، وعلى عدم

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٨، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) باعتبار عدم ثبوت وثاقة المعلّى بن خنيس.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٧.

انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، حيث ينحصر وجه الأمر بغسل الحوض في تنجّسه بملاقاة الماء الملاقي للكافر النجس.

الحالة الثالثة: أنّه إذا قيل بالتنجيس في الحالة الأُولى، وأنّ المائع المتنجّس بالمتنجّس ينجّس فهل أنّ المتنجّس المباشر بهذا المائع منجّس أيضاً، أم لا؟

والصحيح: أنّ إثبات منجّسيته موقوف على أحد أمرين: إمّا الإطلاق في عنوان «ماء قذر» الوارد في روايات البارية، أو التمسّك بمعتبرة عليّ بن جعفر الواردة في الاغتسال مع الكتابي في الحمّام وكلا الطريقين غير ثابتين.

الحالة الرابعة: أنّه بعد الفراغ عن أنّ المتنجّس الأوّل الجامد ينجّس نتكلّم عن الجامد الذي تنجّس به، وأنّه هل يكون منجّساً لملاقيه، أم لا؟

والصحيح: أنّه لا دليل على كونه منجّساً؛ لأنّ جميع الروايات التي أُثبت بها تنجيس المتنجّس الأوّل لا إطلاق فيها للمتنجّس الثاني، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك لدى التعرّض لها[1].

وقد يتوهّم التعامل مع قضية تنجيس المتنجّس ـ المستفادة من الروايات المذكورة ـ كما يتعامل مع قضية حجّية الخبر، فكما أنّ هذه القضية تثبت بشمولها للخبر الواصل إلينا فرداً جديداً من موضوعها ـ وهو الخبر المنقول به، فتشمله الحجّية، وهكذا... ـ كذلك قضية تنجيس المتنجّس تحقّق بتطبيقها على ملاقي

(١) لأنّ ما تمّ سنداً ودلالةً على تنجيس المتنجّس الأوّل لا إطلاق فيها للمتنجّس الثاني، وهي معتبرة عمّار، ومعتبرتا محمّد بن مسلم المتقدّمتان، وما تمّ دلالةً على تنجيس المتنجّس الأوّل والثاني لم يتمّ سنداً، كمرسلة محمّد بن إسماعيل المتقدّمة في الصفحة ٢٣٥.

المتنجّس الأوّل فرداً جديداً من موضوعها متمثلاً في هذا الملاقي، فتشمله القضية نفسها، وهكذا...

وهذا التوهّم واضح البطلان؛ لأنّ الإشكال ليس ثبوتياً ليقال بإمكان تصويره بالقضية الحقيقية التي يكون لها تطبيقات طولية، وإنّما هو إثباتي، بمعنىٰ أنّ الروايات السابقة لا يستفاد منها كون طبيعيّ المتنجّس منجّساً، بل المتيقّن من مواردها كون المتنجّس بعين النجس منجّساً، وهذا المعنى يجعل من ملاقي المتنجّس المذكور متنجّساً، لا متنجّساً بعين النجس ليدخل في نطاق القدر المتيقّن.

ولا يبقى بعد ذلك إلّا دعوى كون تنجيس طبيعيّ المتنجّس لِمَا يلاقيه مَعقداً لإجماعٍ قطعيٍّ تعبّدي، وهي مدفوعة بعدم ثبوت مثل هذا الإجماع في المتقدّمِين من علمائنا، بعد وضوح عدم تعرّض كثيرٍ من كلماتهم لتنجيس المتنجّس، وورود بعض الكلمات الدالّة ظهوراً أو صراحةً على ما ينافي كلّية تنجيس المتنجّس، من قبيل كلمات الشيخ الطوسيّ في الخلاف، وابن إدريس في السرائر.

فقد قال الشيخ في الخلاف في أحكام ماء الغسالة: «إذا أصاب الثوب نجاسة فغسل بالماء، فانفصل الماء عن المحلّ وأصاب الثوب أو البدن فإنّه: إن كانت من الغسلة الأُولى فإنّه نجس ويجب غسل الموضع الذي أصابه، وإن كانت من الغسلة الثانية لا يجب غسله... دليلنا على القسم الأوّل: أنّه ماء قليل معلومٌ حصول النجاسة فيه، فوجب أن يحكم بنجاسته...، والذي يدلّ على القسم الثاني أنّ الماء على أصل الطهارة، ونجاسته تحتاج إلى دليل...»[1].

ومراده بالغسلة الأُولى: ما لاقىٰ عين النجاسة، بقرينة قوله في مقام تعليل

---

(١) الخلاف ١: ١٧٩، المسألة ١٣٥.

نجاستها : « معلوم حصول النجاسة فيه ».

ومراده بالغسلة الثانية : ما لم يلاقِ عين النجس ، وقد علّل طهارته بعدم الدليل على النجاسة ، فلو كانت قاعدة تنجيس المتنجّس ثابتةً بنحوٍ كلّيٍّ لكانت هي الدليل .

وقال ابن إدريس في السرائر في باب غسل الأموات : « وكذلك إذا لاقىٰ جسدَ الميّت من قبل غسله إناءٌ ثمّ أفرغ في ذلك الإناء قبل غسله مائع فإنّه لا ينجس ذلك المائع وإن كان الإناء يجب غسله ؛ لأنّه لاقى جسد الميّت ، وليس كذلك المائع الذي حصل فيه ؛ لأنّه لم يلاقِ جسد الميّت ، وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الأحكام بغير دليل ، والأصل في الأشياء الطهارة إلى أن يقوم دليل قاطع للعذر ، وإن كنّا متعبّدين بغسل ما لاقى جسد الميّت ؛ لأنّ هذه نجاسات حكميّات ، وليست عينيات ... إلى آخره »[١].

وهذا الكلام واضح في أنّ النجس الحكميّ ليس منجّساً ، وبيان ابن إدريس لذلك باللحن الذي صدر منه مع عدم الإشارة إلى أيّ خلافٍ في المسألة لا يلائم إطلاقاً كون تنجيس المتنجّس أمراً مركوزاً ومَعقداً للاتّفاق من سلفه من الفقهاء .

واذا لوحظ ـ إضافةً إلى ذلك ـ أنّ جملةً من الفقهاء المتقدِّمين تعرّضوا في أحكام النجاسات لكيفية التنجيس وأنحائه ، واقتصروا علىٰ بيان التنجيس الحاصل من ملاقاة عين النجس ولم يشيروا إلى ما سوى ذلك لم يعد بالإمكان دعوى الجزم بالإجماع من قبل فقهائنا المتقدِّمين على تنجيس المتنجّس .

كيف ، وأصل السراية الحكمية وتنجّس المتنجّس ليس محلّاً للإجماع فضلاً عن تنجيسه ؟ ! حيث ذهب السيّد المرتضى إلى كفاية المسح والإزالة لعين

---

(١) السرائر ١ : ١٦٣ .

النجس[١]، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو المتنجّس الخالي من عين النجس بمسحٍ ونحوه، فهذا إذن يعتبر طاهراً في نظر السيّد المرتضى على ما توحي به طريقة استدلاله على حصول التطهير بالمضاف، فاذا لم تكن نجاسته الحكمية مَعقداً للإجماع فكيف يكون تنجيسه كذلك ؟ !

هذا كلّه في تحقيق حال أدلّة التنجيس ومقدار اقتضائها.

ويقع الكلام بعد ذلك في الروايات التي قد يدّعىٰ دلالتها على عدم التنجيس، وهي عديدة :

منها : معتبرة حكم بن حكيم : أنّه سأل أبا عبد الله عليه‌السلام فقال له : أبول فلاأصيب الماء، وقد أصاب يدي شيء من البول فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثمّ تعرق يدي فأمسحُ (فأمسّ) به وجهي أو بعض جسدي، أو يصيب ثوبي، قال : «لا بأس به»[٢].

وتقريب الاستدلال بها : أنّها قد فرضت اليد متنجّسةً بالبول، وحكمت بعد ذلك على ملاقيها بالطهارة، وهذا يقتضي عدم تنجيس المتنجّس، سواء استظهر اختصاص السؤال بفرض كون العرق في نفس محلّ إصابة البول لليد أو لا. أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فللتمسّك بإطلاق الجواب لفرض ما إذا علم بذلك.

وبهذا يظهر أنّه لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية، بأنّه لم يفرض في الرواية كون العرق والبول في محلٍّ واحدٍ من اليد، فيكون الحكم فيها بطهارة

---

(١) لم نعثر عليه في ما بأيدينا من كتبه، نعم حكاه عنه في المعتبر ١ : ٤٥٠ في الجسم الصيقل.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الملاقي من جهة القاعدة، إذ يكفي فرض وجود الإطلاق في الرواية لصورة العلم بوحدة محلّ العرق والبول.

كما لا موجب للمناقشة في دلالة الرواية بإمكان نظرها إلى مطهّرية المسح؛ لوضوح ظهور السؤال في أنّ النظر ليس إلى ذلك، بل إلى السراية، وإلّا لمَا كان هناك موجب لا فتراض ملاقاة اليد للثوب أو الوجه مثلاً، مع أنّ حكم اليد بنفسه محلّ الابتلاء، فدلالة الرواية في نفسها لا بأس بها، ولكنّها بالإطلاق أو بما يشبهه، فتكون قابلةً للتقييد بلحاظ أدلّة تنجيس المتنجّس الأوّل، فتُحمَل في مقام الجمع على صورة الشكّ في وحدة محلّ العرق والبول.

ومنها: ما رواه الشيخ ﵀ في التهذيب والاستبصار، بسنده إلى عليّ بن مهزيار، قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره أنّه بال في ظلمة الليل، وأنّه أصاب كفّه برد نقطةٍ من البول لم يشكَّ أنّه أصابه، ولم يره، وأنّه مسحه بخرقةٍ ثمّ نسي أن يغسله، وتمسّح بدهنٍ فمسح به كفّيه ووجهه ورأسه، ثم توضّأوضوء الصلاة فصلّىٰ، فأجابه بجوابٍ قرأته بخطّه: «أمّا ما توهّمت ممّا أصاب يدك فليس بشيءٍ إلّا ما تحقّق، فإن حقّقت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه، ما كان منهنّ في وقتها، وما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قِبَل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت، واذا كان جنباً أو صلّى على غير وضوءٍ فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته؛ لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله»[1].

وفقه الرواية: أنّ الإمام ﵇ أعطى حكمين كلّيّين:

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٦، الحديث ١٣٥٥. الاستبصار ١: ١٨٤، الحديث ٦٤٣. وعنهما في وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أحدهما : أنّ من صلّىٰ مع الحدث الأكبر أو الأصغر وبعد ذلك التفت يجب عليه إعادة الصلاة في الوقت وقضاؤها في خارجه.

والثاني : أنّ من صلّىٰ مع الخبث ثمّ التفت بعد ذلك فلا يقضي إذا التفت بعد خروج الوقت، ولكن يعيد إذا التفت في الوقت.

وهذا الحكم وإن كان مطلقاً يشمل صورتي الجهل والنسيان ولكن يقيَّد بإخراج صورة الجهل منه بقرينة ما دلّ على عدم وجوب الإعادة على الجاهل(١)، فيختصّ الحكم الثاني في الرواية بالنسيان كما هو مورد سؤال الراوي.

ثمّ إنّه عليه السلام حكم بأنّ سليمان داخل تحت الحكم الثاني دون الأوّل؛ لأنّه قد صلّىٰ مع الوضوء، فالعيب في صلاته ليس الحدث بل الخبث، فيشمله الحكم الثاني.

هذا فقه الرواية، وأمّا كيفية الاستدلال بها في المقام فتوضيحها : أنّه إذا بنينا على اشتراط طهارة الأعضاء في صحّة الوضوء ـ كما يشترط طهارة ماء الوضوء ـ فهذه الرواية تكون مجملةً لابدّ من ردّ علمها إلى أهلها؛ لأنّ وضوء السائل المفروض في موردها باطل على هذا التقدير، فيدخل تحت الحكم الأوّل لا الثاني.

وأمّا إذا بنينا على عدم اشتراط طهارة أعضاء الوضوء في صحّته كانت الرواية واضحةً في مدلولها، وينفتح مجال للاستدلال بها على عدم تنجيس المتنجّس، ويتحصّل من كلمات السيّد الأُستاذ في المقام تقريبان للاستدلال بالرواية(٢) :

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) التنقيح ٢ : ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

التقريب الأوّل : أنّه لو كان المتنجّس ينجّس تنجّس الماء بالملاقاة للعضو المتنجّس حال الوضوء، فيبطل الوضوء، ويندرج السائل تحت الحكم الأوّل، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن الموضع المتنجّس منجّساً ،إذ يصحّ الوضوء حينئذٍ لبقاء الماء على طهارته، غاية الأمر أنّ العضو نجس فيندرج تحت الحكم الثاني، كما هو صريح الرواية.

وهذا التقريب لا يجدي في المقام ؛ لأنّ غايته أنّ المتنجّس لا ينجّس الماء، فتكون الرواية من أدلّة عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس، وتلك مسألة غير ما نبحث عنه من تنجيس المتنجّس للجامد، ولا ملازمة بين المسألتين بحسب المدارك والمباني، فلا تكون الرواية دليلاً على عدم تنجيس المتنجّس للجامد.

التقريب الثاني : أنّ الرواية تفرّق بين ما صلّاه بذلك الوضوء وما صلّاه بوضوءٍ آخر، فيعيد في الأوّل دون الثاني، وهذا لا يمكن توجيهه إلّا على القول بعدم تنجيس المتنجّس ؛ لأنّه لو قيل بالتنجيس فأعضاء الوضوء متنجّسة بالملاقاة مع الكفّ المتنجّسة بالبول، وعليه تجب الإعادة حتّى للصلاة التي صلّاها بوضوءٍ آخر ؛ لوقوعها مع النجاسة الخبثية ؛ لأنّ الكفّ إذا افترضنا طهارتها بعد الوضوء الثاني لتعدّد الغسل بالنسبة إليها ـ مثلاً ـ فماذا نفترض بالنسبة إلى سائر الأعضاء التي تنجّست ولا تزال باقيةً على النجاسة بعد الوضوء الثاني أيضاً، فعدم وجوب إعادة ما صلّاه بوضوءٍ آخر دالّ على عدم تنجيس المتنجّس.

وهذا التقريب غير تامّ، فإنّنا نستطيع أن نجري مع هذا التصوّر، ومع ذلك نوجّه الرواية بدون الالتزام بعدم تنجيس المتنجّس، وذلك باعتبار أنّ سائر أعضاء الوضوء وإن افترضنا تنجّسها وبقاءها على النجاسة حتّى بعد الوضوء الثاني ولكن مع هذا لا تجب إعادة الصلاة على المكلّف ؛ لأنّ هذه النجاسة مجهولة وليست منسيّةً كما في نجاسة الكفّ، فإنّ ملاقي النجس المنسيّ نجس مجهول، لا منسيّ،

ولا تجب الإعادة حينئذٍ للتفصيل بين الجاهل والناسي كما تقدّمت الإشارة إليه، وعليه فالتفصيل بين ما أتىٰ به المكلّف مع الوضوء الأوّل وما أتى به مع وضوءٍ مجدّد في محلّه، فإنّ الصلاة في الحالة الأُولى تقع مع نجاسة الكفّ المنسية فتجب الإعادة، بينما الصلاة في الحالة الثانية ـ والتي تطهر فيها الكفّ بحسب الفرض ـ تقع مع نجاسة سائر الأعضاء المجهولة فلا تجب إعادتها، كما هو المقرَّر في محلّه.

وأمّا سند الرواية فقد اعترض عليه السيد الأُستاذ بالإضمار، وحيث إنّ الإضمار ليس من عليّ بن مهزيار وأمثاله من الكبار، بل من سليمان بن رشيد الذي لا يأبىٰ شأنه وحاله عن الرواية عن غير الإمام، فلا طريق إلى إثبات أنّ المكاتبة كانت مع الإمام، ومجرّد اعتقاد عليّ بن مهزيار بذلك ليس حجّة[1].

ويرد عليه أوّلاً: أنّ عليّ بن مهزيار ـ بعد الاعتراف بأنّه كان يعتقد بأنّ المكاتبة مع الإمام عليه‌السلام ـ يكون قوله: «وقد قرأته بخطّه» شهادةً بأنّه رأى خطّ الإمام عليه‌السلام، وتجري فيها أصالة الحسّ، فتكون حجّة، واحتمال أن يكون الضمير في كلمة «بخطّه» راجعاً إلى سليمان، بن رشيد خلاف الظاهر جدّاً، إذ لا أثر للتأكيد على كونه قد رآه بخطّ سليمان، مع أنّ سياق التعبير ظاهر في أنّ التأكيد المذكور لأجل نكتة. ولولا هذه الشهادة من عليّ بن مهزيار بأنّ المكاتبة بخطّ الإمام لكانت الرواية ساقطةً سنداً، بقطع النظر عن إضمارها من قبل سليمان بن رشيد؛ لأنّ سليمان هذا لم يثبت توثيقه.

وثانياً: أنّ ما ذكره من التفصيل في إضمار رواة الشيعة غير تامّ؛ لأنّ الإضمار من قبلهم عموماً غير مضرٍّ؛ لأنّ العهد النوعيّ يعيّن مرجع الضمير حينئذٍ في الإمام عليه‌السلام؛ لأنّ الإتيان بالضمير المساوق للتعيين والذي لا يستغنى عن ذكر

---

(١) التنقيح ٢: ٢٤٨.

مرجعه إثباتاً ظاهر عرفاً في رجوعه إلى مرجعٍ هناك دالٌّ عليه في مقام التخاطب، ومع الإطلاق وعدم التنصيص لا يوجد ما يصلح أن يكون دالّاً على المرجع سوى العهد النوعيّ ومعهودية كون الإمام هو المرجع في الأحكام.

والحاصل: أنّ فرض عدم المرجع رأساً في مقام الإثبات خلاف طبع الضمير عرفاً، وفرض مرجع غير الإمام متعذّر؛ لعدم وجود دالٍّ إثباتيٍّ عليه، بخلاف فرض مرجعية الإمام.

واحتمال وجود دالٍّ على مرجعية غير الإمام وقد حذفه الناقل للرواية عن الراوي مدفوع بأصالة الأمانة في الناقل الثقة، وعدم حذف ما له دخل في المقصود.

ومن جملة الروايات: معتبرة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل بال في موضعٍ ليس فيه ماء، فمسح ذكره بحجر، وقد عرق ذكره وفخذاه؟ قال: «يغسل ذكره وفخذيه». قال: وسألته عمّن مسح ذكره بيده ثمّ عرقت يده فأصابة ثوبه يغسل ثوبه، قال: «لا»[1].

والفقرة الأُولى ظاهرة في تنجيس المتنجّس؛ للأمر بغسل فخذه. والفقرة الثانية هي موضع الاستدلال؛ لظهورها في عدم سراية النجاسة إلى الثوب، ومن هنا قد يدّعى التعارض بين الفقرتين.

وتفصيل الكلام: أنّ السؤال الوارد في الفقرة الثانية يحتمل فيه بدواً ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون المقصود بمسح ذكره بيده مسحه للاستنجاء من البول

---

(١) صدر الرواية في وسائل الشيعة ١: ٣٥٠، الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ٢. وذيلها في ٣: ٤٠١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وإزالته، نظير مسحه بالحجر الوارد في الفقرة الأُولى، وعلى أساس هذا الاحتمال يترتّب أمران:

أحدهما: تمامية الاستدلال بهذه الفقرة على عدم تنجيس المتنجّس.

والآخر: وقوع التعارض بين الفقرتين.

الثاني: وهو الاحتمال الذي أبداه السيّد الأُستاذ[١] ـ دام ظلّه ـ في مقام مناقشة الاستدلال بها: أن يكون المقصود من المسح بيده مجرّد المماسّة للذكر، لا المسح الاستنجائي المزيل للبول، ويكون الداعي إلى السؤال احتمال أن تكون مماسّة اليد للذكر توجب نجاستها، نظير ما توهّمه بعض العامّة[٢] من: أنّ مسّ الذكر يوجب انتقاض الطهارة الحدثية.

ويترتّب على هذا الاحتمال أمران:

أحدهما: أنّ الفقرة الثانية لا دخل لها بمسألة تنجيس المتنجّس.

والآخر: أنّه لا تعارض بين الفقرتين.

الثالث: أن يكون السؤال في الفقرة الثانية متفرّعاً على السؤال في الفقرة الأُولى، بمعنى أنّه بعد أن مسح ذكره بحجرٍ وعرق ذكره مسحه بيده، ثمّ لاقت يده وهي مرطوبة ثوبه.

ويترتّب على هذا الاحتمال أمران:

أحدهما: أنّ الفقرة الثانية تكون دليلاً على أنّ المتنجّس الثاني لا ينجّس؛ لأنّ اليد بموجب هذا الاحتمال لاقت الذكر بعد إزالة البول عنه بالحجر، فهي من المتنجّس الثاني ولا يتنجّس بها الثوب.

---

(١) التنقيح ٢: ٢٤٣.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ١٧٠.

والآخر : أنّه لا تعارض بين الفقرتين ؛ لأنّ الأُولى تدلّ على تنجيس المتنجّس الأوّل، والثانية تدلّ على عدم تنجيس المتنجّس الثاني.

والمتعيّن من هذه الاحتمالات الأوّل ؛ لأنّ الأخيرين مخالفان للظهور.

أمّا نكتة مخالفة الاحتمال الثاني للظهور فلأنّ الملحوظ للسائل من السؤال في الفقرة الثانية لو كان هو الاستفهام عن تنجّس اليد بمماسّة الذكر تعبّداً لمَا كان هناك معنىً لافتراض ملاقاة اليد للثوب، وصياغة السؤال بلسان هل يغسل ثوبه ؟ فإنّ السؤال عن نجاسة شيءٍ بافتراض ملاقٍ له، والاستفهام عن حكم الملاقي إنّما يسوغ عرفاً فيما إذا كان ذلك الشيء المراد الاستفهام عن نجاسته ليس من البدن والثياب ونحوهما ممّا تكون طهارته ونجاسته متعلّقاً للتكليف مباشرةً، من قبيل ما إذا أُريد السؤال عن نجاسة الكلب أو الثعلب أو الهرّة فإنّه يحسن حينئذٍ أن يفرض إصابة الثوب له، وصياغة السؤال عن نجاسة تلك الحيوانات بلسان أنّه هل يغسل ثوبه أو لا ؟ لأنّ نجاستها ليست متعلقاً للتكليف مباشرة.

وأمّا إذا كان محطّ السؤال عن النجاسة نفس البدن كيد الإنسان ـ مثلاً ـ فلا معنى عرفاً لافتراض ملاقاة اليد للثوب، والسؤال عن نجاسة اليد بلسان أنّه هل يغسل الثوب الملاقي لها أوْلا ؟ بعد أن كان غسل نفس اليد وتطهيرها واجباً مباشراً على تقدير نجاستها، وعليه فحيث فرض السائل في المقام إصابة اليد للثوب وسأل عن غسل الثوب مع أنّ اليد بنفسها مطلوبة الطهارة دلّ ذلك على أنّ الملحوظ في السؤال ليس استعلام حال اليد، بل حال الثوب بعد الفراغ عن نجاسة اليد، فلا معنى لحمل السؤال على الاحتمال الثاني.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو خلاف الظاهر ؛ لظهور السؤال الثاني في كونه سؤالاً مستقلاً، لا تفريعاً على الفرضية المذكورة في السؤال الأوّل، فإنّ هذا التفريع مؤونة زائدة، ومع عدم نصب قرينةٍ عليه يكون الظاهر استقلالية السؤال

الثاني عن الأوّل، وعليه فتتمّ دلالة الفقرة الثانية على عدم التنجيس، وتكون معارضةً بالفقرة الأُولى على حدّ معارضتها بسائر روايات التنجيس؛ لأنّ كلّاً من الفقرتين تمثّل كلاماً مستقلّاً نسبته إلى الآخر نسبة المنفصل.

ومن الروايات: رواية حفص الأعور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الدَنّ يكون فيه الخمر ثم يجفّف يجعل عليه الخلّ؟ قال: «نعم»[1].

فالدَنّ متنجّس وقد حكم بأنّه لا ينجّس الخلّ.

وقد ناقش السيّد الأُستاذ[2] ـ دام ظلّه ـ في الدلالة: تارةً بإجمال الرواية لاحتمال نظرها إلى عدم نجاسة الخمر، وأُخرى بأنّها مطلقة من حيث غسل الدَنّ قبل وضع الخلّ، وعدمه، والاستدلال إنّما هو بلحاظ هذا الإطلاق لفرض عدم الغسل، مع أنّه مقيّد بالروايات الدالّة على تنجيس المتنجّس، بما فيها معتبرة عمّار الواردة في دَنّ الخمر، قال: سألته عن الدَنّ يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كامخ أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلا بأس...»[3]. ومع تقييده بالغسل لا يمكن الاستدلال برواية حفص الأعور على عدم تنجيس المتنجّس.

ويرد على المناقشة الأُولى: أنّ هذا الإجمال يرتفع بضم دليل نجاسة الخمر إلى الرواية، فالرواية تدلّ على الجامع بين طهارة الخمر وعدم تنجيس المتنجّس، ودليل نجاسة الخمر ينفي الفرد الأوّل، فيتعيّن الثاني.

ويرد على المناقشة الثانية: بأنّ ذلك ليس تقييداً، بل هو إلغاء للعنوان الذي

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٥، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) التنقيح ٢: ٢٤٥.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٤، الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أخذه الراوي، حيث سأل عن مسوّغية التجفيف لوضع الخلّ في دَنّ الخمر، وتقييده بالغسل معناه إلغاء دخل التجفيف رأساً، إذ مع الغسل لا محصّل للتجفيف، وبدونه لا يكفي التجفيف وهو معنى الإلغاء، وليس هذا من التقييد العرفيّ.

أللّهمّ إلّا أن يلتزم بأنّ التجفيف لازم في الدَنّ ولا يكفي الغسل؛ لأنّ الخمر ينفذ فيه ويتسرّب إلى أعماقه فلابدّ من التجفيف والغسل معاً.

ولكنّ التقييد حينئذٍ معناه: أنّ مراد الإمام عليه السلام كان بيان نفي البأس في صورة اجتماع التجفيف والغسل معاً، فقد يبعد ذلك بأن يقال: إنّ هذه الصورة ليست منشأً للإشكال عادةً عند السائل، وإنّما حيثية سؤاله هي أنّ التجفيف يكفي، أو لابدّ من الغسل؟ فالجواب بـ «نعم» مساوق للإفتاء بالكفاية، ولا يقبل التقييد بالغسل، وعلى أيّ حالٍ فلا تعويل على الرواية حتّى لو تمّت دلالتها؛ لضعف سندها[1].

ومنها: معتبرة حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إنّي ربّما بِلتُ فلا أقدر على الماء ويشتدّ ذلك عليَّ، فقال: «إذا بِلتَ وتمسّحت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل: هذا من ذاك»[2].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ المشكلة الملحوظة للسائل هي خروج البلل المشتبه المحكوم عليه بكونه بولاً ونجساً حيث لم يفرض الاستبراء، ومن الواضح أنّ الطريقة التي اقترحها الإمام عليه السلام لا يمكن أن تدفع المشكلة من ناحية النجاسة، إلّا إذا قيل بعدم تنجيس المتنجّس، إذ لولا ذلك لكان وضع ماء الريق على الذكر المتنجّس موجباً لاتّساع النجاسة وسرايتها، فتدلّ الرواية على عدم

---

(١) باعتبار أنّ حفص الأعور لم تثبت وثاقته.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٨٤، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

تنجيس المتنجّس.

وقد يقال: إنّ المشكلة الملحوظة للسائل ليست هي ما ذكر، بل هي مشكلة محفوظة حتّى مع فرض الاستبراء، وحاصلها: الابتلاء بخروج الحبائل، وحيث إنّ الموضع متنجّس فبخروجها تتنجّس وتوجب سراية النجاسة، وعلى هذا تكون الرواية مبنيّةً على تنجيس المتنجّس.

ويقرّب هذا الافتراض الثاني في تفسير الرواية بأمرين:

أحدهما: أنّ المشكلة لو كانت بلحاظ الرطوبة المشتبهة لكان المناسب بالإمام عليه‌السلام تعليم الاستبراء بدلاً عن تلك الطريقة الغريبة.

والآخر: أنّ ظاهر قول السائل: «فلا أقدر على الماء» دخل عدم وجدان الماء في المشكلة، ولا يتمّ ذلك إلّا على الافتراض الثاني في تفسيرها.

ويمكن دفع الأمر الأوّل: بأنّ عدول الإمام عليه‌السلام عن تعليم الاستبراء إلى الطريقة الأُخرى لعلّه باعتبار شمول فائدتها حتّى لحالة من يعلم بأنّ ما يخرج منه بول، كما فيمن هو مبتلىً بتقاطر البول أحياناً.

ويمكن دفع الأمر الثاني: بأنّ دخل عدم وجدان الماء لعلّه من أجل أنّ التطهير بالماء يؤدّي نفس المهمّة التي يتوسّل بماء الريق لأدائها، وعلى أيِّ حالٍ فإن كان في ذلك شيء من التقريب للافتراض الثاني للمشكلة ففي مقابله قوّة ظهور كلام الإمام في كون ماء الريق يوضع على نفس مخرج البول من الذكر، فإنّما يلائم الافتراض الأوّل للمشكلة. وأمّا الافتراض الثاني لها فيستدعي أن لا يوضع ماء الريق إلّا على الموضع الطاهر من الذكر، لا على مخرج البول، مع أنّ التقييد بذلك خلاف ظاهر الرواية جدّاً، ولا يؤدّي الغرض غالباً، إذ الغالب في الحبائل أن يحسّ بها في نفس الموضع المتنجّس.

ومنها: رواية سماعة، قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه‌السلام: إنّي أبول ثمّ

أتمسّح بالأحجار، فيجيء منّي البلل ما يفسد سراويلي، قال: «ليس به بأس»[١].

وتقريب الاستدلال: أنّ المتنجّس لو كان منجِّساً لكان في مجموع البلل بأس؛ لأنّ البلل المذكور يوجب حينئذٍ سراية النجاسة من الموضع المتنجّس، بخلاف ما لو قيل بعدم تنجيس المتنجّس، وحملت الرواية على ما بعد الاستبراء: إمّا بمقيّدٍ منفصلٍ إذا فرض إطلاقها، كما في الاستبصار وبعض نسخ التهذيب[٢]. أو بمقيّدٍ متّصل، كما ورد ذلك في الصيغة المنقولة في بعض نسخ التهذيب الأُخرى[٣].

وقد يعترض على ذلك بعدّة وجوه:

الأوّل: إبراز احتمال أن يكون نظر السائل إلى جهة الحدث وناقضية البلل الخارج للوضوء.

وفيه: أنّه لو كان النظر إلى ذلك لم تكن حاجة لما افترضه الراوي من التمسّح بالحجر، فإنّ ظاهره دخل ذلك في منظوره، ودخله إنّما يكون بلحاظ الخبث، لا الحدث.

الثاني: إبراز احتمال أن يكون نفي البأس بلحاظ الحكم بطهارة موضع البول بالمسح، فيكون، أجنبياً عن محلّ الكلام.

والغريب أنّ السيّد الأُستاذ[٤] ذكر هذه في الرواية هنا، فناقش بإبداء

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٨٣، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

(٢) الاستبصار ١: ١١٤، الحديث ١٦٥. تهذيب الأحكام ١: ٥١، الحديث ١٥٠ وفيه (بعد استبرائي) بين قوسين.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٥١، الحديث ١٥٠.

(٤) التنقيح ٢: ٢٤١.

احتمال كونها ناظرةً إلى مطهّرية المسح، وذكرها في مسائل الاستنجاء[١] دليلاً على مطهّرية المسح، وناقش في ذلك بإبداء احتمال كونها ناظرةً إلى عدم تنجيس المتنجّس! مع أنّه على فرض الإجمال وتساوي الاحتمالين تقع الرواية طرفاً للمعارضة مع المجموع المركّب ممّا دلّ على تنجيس المتنجّس وعدم كفاية المسح في تطهير موضع البول، ولابدّ من إدخالها في الحساب في مقام علاج التعارض.

ولكنّ التحقيق: أنّ حملها على مطهّرية المسح خلاف الظاهر؛ لأنّ السائل لو كان نظره إلى السؤال عن مطهّرية المسح لم يكن هناك وجه عرفيّ لافتراض خروج البلل بمقدارٍ يفسد سراويله، بل مجرّد افتراض أنّه بال وتمسّح بحجرٍ يكفي لإبراز ما يراد الاستعلام عنه، حيث إنّ طهارة موضع البول بالمسح وعدمها داخل في محلّ الابتلاء مباشرةً، فلا معنى للسؤال عن مطهّرية المسح لشيءٍ من بدنه بلسان أنّه لو وقعت عليه رطوبة فهل ينجس أوْ لا؟ فهذا اللسان ظاهر في أنّ الحيثية المستعلم عنها لا يتمّ افتراضها إلّا بذلك، فيتعيّن حمل الرواية بالظهور العرفيّ على النظر سؤالاً وجواباً إلى تنجيس المتنجّس بعد الفراغ عن بقاء النجاسة في الموضع الممسوح.

الثالث: المناقشة في سندها بما عن السيّد الأُستاذ: من ضعفها بالحكَم بن مسكين، والهيثم بن أبي مسروق النهدي؛ لعدم ثبوت توثيقهما[٢] مع أنّه ينبغي توثيقهما على مبناه؛ لورودهما معاً في أسانيد كامل الزيارات[٣]، غير أنّ ذلك

---

(١) التنقيح ٣: ٣٨٨.

(٢) التنقيح ٢: ٢٤٢.

(٣) فقد وقع الحكم بن مسكين في سند (الحديث ٢ من الباب ٢٨ الصفحة ١٨٠) من كامل الزيارات، وذكر ذلك نفس السيّد الخوئي ـ دام ظلّه ـ في معجم الرجال (٦: ١٧٩). ووقع الهيثم بن أبي مسروق في سند الحديث (٣ من الباب ٧٠ الصفحة ٣١٧).

لا يكفي عندنا، ولكن يمكن مع هذا توثيق الحَكَم بن مسكين بنقل أكثر الثلاثة عنه[١].

وأمّا الهيثم بن أبي مسروق فلا يوجد توثيق واضح له. نعم، ذكر الكشّيّ عن حَمْدَويه أنّه قال: «لأبي مسروق ابن يقال له: الهيثم، سمعت أصحابي يذكرونهما كلاهما فاضلان»[٢].

والفضل في نفسه وإن كان لا يستلزم التوثيق ولكن قد يستظهر ذلك في أمثال المقام، فإن تمّ هذا صحّ سند الرواية، وإلّا سقطت عن الاعتبار.

وإذا تمّ بعض ما يستدلّ به من رواياتٍ لنفي تنجيس المتنجّس وبعض ما يستدلّ به لاثبات التنجيس وقعت المعارضة بين الطائفتين، فإن كانت دلالة إحداها بالإطلاق[٣] دون الأُخرى قيّد الإطلاق بالطائفة الأُخرى، ولكن يوجد في كلٍّ من الطائفتين ما يكون دلالته على المستدلّ به عليه بالخصوصية، لا بالإطلاق[٤].

وقد يجمع بحمل الروايات الظاهرة في التنجيس على التنزّه والكراهة، ولكنّه لا يلائم بعض تلك الروايات كمعتبرة عمّار التي تصرّح بأنّ الصلاة في المكان المتنجّس مع الرطوبة غير جائزة، فإنّ حمل عدم الجواز على مجرّد التنزّه

---

(١) فقد روى عنه ابن أبي عمير في وسائل الشيعة ٨: ١٩٦، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١١. وروي عنه أحمد بن محمّد بن أبي نصر في وسائل الشيعة ٢١: ١٢٣، الباب ٣٠ من أبواب نكاح العبيد، الحديث ٨.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٣٧٢، الرقم ٦٩٦.

(٣) كما في معتبرة حكم بن حكيم المتقدّمة في الصفحة ٢٤٦.

(٤) كما في معتبرة حنان بن سدير المتقدّمة في الصفحة ٢٥٥.

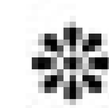
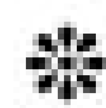
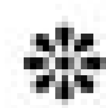
لكن لا يجري عليه جميع أحكام النجس، فاذا تنجّس الإناء بالولوغ يجب تعفيره، لكن اذا تنجّس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء أو صبّ ماء الولوغ في إناءٍ آخر لا يجب فيه التعفير وإن كان أحوط، خصوصاً في الفرض الثاني.

وكذا اذا تنجّس الثوب بالبول وجب تعدّد الغسل، لكن اذا تنجّس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب لا يجب فيه التعدّد[1]. وكذا اذا تنجّس شيء بغسالة البول بناءً على نجاسة الغسالة لا يجب فيه التعدّد.

---

ليس عرفياً.

والظاهر أنّ التعارض مستحكم، فإذا ثبت أنّ موقف العامّة على العموم مطابق لمفاد الطائفة الدالّة على عدم تنجيس المتنجّس الأوّل كان ذلك مرجّحاً لما دلّ على التنجيس، وإلّا تعارضت الطائفتان، وكان المرجع هو الأُصول المؤمِّنة.

(١) سراية النجاسة من نجسٍ إلى ملاقيه لا تستلزم سراية سائر أحكامه إليه، كوجوب التعفير، والتعدّد، ونحو ذلك، فلابدّ من ملاحظة حال تلك الأحكام الإضافية، وذلك على مراحل:

الأُولى: ملاحظتها بلحاظ دليل ثبوتها ليرى هل له إطلاق للملاقي أو لا؟

أمّا دليل وجوب التعدّد في المتنجّس بالبول فلا إشكال في عدم إطلاقه في نفسه للمتنجّس بهذا المتنجّس؛ لعدم صدق العنوان المأخوذ في موضوع رواياته[1]

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

عليه، إذ أمر بالتعدّد في غسل ما أصابه البول، ولا يصدق ذلك إلّا على المتنجّس الأوّل.

وأمّا دليل وجوب التعفير[1] فعدم شموله للمتنجّس بنفس إناء الولوغ واضح، وأمّا عدم شموله للإناء الذي صبّ فيه ماء الولوغ فهو أيضاً مقتضى الجمود على حاقّ اللفظ ومورده، حيث إنّ مورده الإناء الذي شرب منه الكلب، وهذا العنوان لا يصدق على الإناء الثاني بصبّ ماء الولوغ فيه، فلو احتمل عرفاً مدخلية هذا العنوان في الحكم لزم الاقتصار على مورده.

نعم، إذا اُلغي احتمال مدخلية هذا العنوان بمناسبات الحكم والموضوع عرفاً، وقيل بأنّ العرف يفهم من الدليل أنّ مناط الحكم في الإناء تنجّسه بماء الولوغ، لا بملاقاة الكلب مباشرةً، ولا بصدق عنوان شرب الكلب منه.

أمّا الأوّل فلأنّ ملاقاة الكلب للإناء لم تفرض في الرواية.

وأمّا الثاني فلأنّ هذا عنوان انتزاعي، وسراية النجاسة لا تكون عرفاً إلّا بالملاقاة، فالمناط المذكور محفوظ في الإناء الثاني أيضاً فيشمله الحكم.

الثانية: ملاحظتها بلحاظ دليل السراية، بأن يدّعى أنّ المستظهر منه أنّ السراية ليست من باب التأثير والعلّية، بل من باب الانتشار والتوسّع، فتكون نجاسة المتنجّس الجديد عين نجاسة المتنجّس الأوّل، فيشملها إطلاق الأدلّة الواردة في المتنجّس الأوّل.

والصحيح: أنّ الاستظهار المذكور بلا محصّل، بل وغير نافع أيضاً حتى لو تعقّلناه؛ لأنّ مجرّد كون النجاسة الجديدة انتشاراً للنجاسة الاُولى لا يكفي لإثبات أحكامها لها؛ لأنّ احتمال اختصاص تلك الأحكام بمرتبةٍ معيّنةٍ من وجود

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٦، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

تلك النجاسة موجود عقلاً وعرفاً.

الثالثة: بعد فرض عدم الإطلاق في دليل وجوب التعدّد والتعفير يلاحظ أنّه هل يوجد إطلاق يقتضي كفاية الغسل مرّةً واحدةً، أوْ لا؟ سواء تمثّل هذا الإطلاق في إطلاقاتٍ فوقانيةٍ للأوامر بالغسل[1]، أو في إطلاقٍ في خصوص دليل تطهير المتنجّس بالمتنجّس، كما في معتبرة العيص المتقدّمة[2]، حيث قال: «يغسل ذكره وفخذيه»، فإنّ مقتضى إطلاقه كفاية المرّة في الذكر والفخذ، والتقييد بالتعدّد في الأوّل لا يمنع عن التمسّك بالإطلاق بلحاظ الفخذ الذي هو متنجّس بالمتنجّس، وتتمّة الكلام في ذلك تأتي في بحث المطهّرات إن شاء الله تعالىٰ.

الرابعة: ملاحظة نفس دليل السراية؛ ليرى أنّه هل له إطلاق أزمانيّ يقتضي في نفسه بقاء النجاسة بحيث يرجع إليه عند الشكّ في ارتفاعها بالغسلة الواحدة، أو لا؟ ولا شكّ في عدم الإطلاق المذكور إذا كان الدليل هو الإجماع، بل قد يقال بعدمه في الأدلّة اللفظية أيضاً إذا تمّت؛ لأنّ ارتكازية وجود المطهّر في الجملة تكون قرينةً على أنّ النظر في أدلّة السراية إلى بيان حدوث النجاسة على نحوٍ تحتاج إلى مطهِّر، وليس لها نظر إلى بقائها في موارد الشكّ في المطهّرية.

---

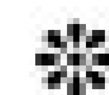
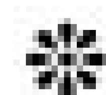
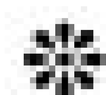
(١) من قبيل معتبرة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو؟ قال: «يغسل ما ظهر منه في وجهه». وسائل الشيعة ٣: ٤٠٠، الباب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١، ورواية محمّد ابن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: «اغسل الإناء...». المصدر السابق: ٤١٥، الباب ١٢ من الأبواب، الحديث ٣.

(٢) تقدّمت في الصفحة ٢٥١.

مسألة (١٢) : قد مرّ أنّه يشترط في تنجيس الشيء بالملاقاة تأثّره، فعلى هذا لو فرض جسم لايتأثّر بالرطوبة أصلاً، كما إذا دهن على نحوٍ إذا غمس في الماء لا يتبلّل أصلاً يمكن أن يقال : إنّه لا يتنجّس بالملاقاة ولو مع الرطوبة المسرية، ويحتمل أن تكون رجل الزنبور والذُباب والبَقّ من هذا القبيل(١).

---

الخامسة : بعد فرض عدم الإطلاق في دليل السراية أيضاً تنتهي النوبة إلى الأُصول العمليّة، فيرجع إلى استصحاب النجاسة إذا قلنا به في الشبهة الحكميّة، كما هو الصحيح، وإلّا جرت قاعدة الطهارة لو قيل بشمول دليلها في نفسه لموارد الشكّ في بقاء النجاسة، وقد تكرّر منّا منعُ ذلك[١]، وأنّ قاعدة الطهارة لا تشمل موارد الشكّ في بقاء النجاسة، بقطع النظر عن حكومة الاستصحاب عليها.

(١) أمّا الكبرى ـ وهي اشتراط السراية بالرطوبة المسرية المؤثّرة ـ فقد تقدّم[٢] تحقيقها. وأمّا الصغريات التي ادُّعي أنّها غير واجدةٍ للشرط فهذه الدعوى فيها محلّ إشكال، بل منع.

نعم، الدهن إذا كان جامداً ومحيطاً بالجسم فهو مانع عن أصل الملاقاة، كما هو واضح.

---

(١) راجع الجزء الثاني : ٢٣٤.

(٢) راجع الصفحة ١٥٥ وما بعدها.

مسألة (١٣) : الملاقاة في الباطن لا توجب التنجّس، فالنجاسة الخارجة من الأنف طاهرة وإن لاقت الدم في باطن الأنف. نعم، لو أُدخل فيه شيء من الخارج ولاقى الدم في الباطن فالأحوط فيه الاجتناب(١).

---

(١) وقد تقدّم تحقيق الكلام في أنحاء الملاقاة من حيث كون المتلاقيين داخليّين معاً، أو كان النجس منهما داخلياً، أو كان الملاقي الطاهر منهما داخلياً، أو كانا معاً خارجيّين وحصلت الملاقاة في الداخل، فراجع أحكام هذه الأنحاء مفصّلاً في الجزء السابق من هذا الشرح[1].

---

(١) تقدّم في الجزء الثالث : ٥٣ وما بعدها.

# أحكام النجاسات

- شرطيّة الطهارة في الصلاة.
- وجوب تطهير المساجد.
- وجوب تطهير المصحف.
- فروع وتطبيقات.

# فصل

يشترط في صحّة الصلاة ـ واجبةً كانت أو مندوبةً ـ إزالةُ النجاسة عن البدن، حتّى الظفر والشعر واللباس(١).

---

**[ شرطيّة الطهارة في الصلاة : ]**

(١) لا إشكال في اعتبار الطهارة من الخبث في الصلاة على وجه الإجمال نصّاً وإجماعاً، بل ضرورة، والروايات الدالّة على ذلك بشكلٍ وآخر متواترة، وإنّما الكلام في تحقيق جهات :

الجهة الأُولى : في أنّه هل يعتبر الطهارة من كلّ أنـواع النـجاسات، أو يختصّ هذا الحكم ببعضها دون بعض ؟

قد يقال : بأنّ الروايات الواردة في مقام بيان اعتبار الطهارة قد جاءت في موارد متفرّقة، ولا يستفاد منها التعميم المذكور إلّا بضمّ الإجماع.

وقد تصدّى السيّد الأُستاذ(١) ـ دام ظلّه ـ إلى إثبات التعميم بالدليل اللفظي ؛

---

(١) التنقيح ٢ : ٢٥٥.

وذلك بلحاظ عدّة روايات :

منها : معتبرة زرارة المعروفة في بحث الاستصحاب ، والتي جاء فيها : قال : « قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره ، أو شيء من المنيّ فعلمت أثره ... إلى آخره »[١].

والاستدلال بإطلاق قوله : « أو غيره » بناءً على رجوع الضمير إلى دم الرعاف ، لا إلى كلمة « رعاف » ، فإنّ غير دم الرعاف يشمل سائر النجاسات .

والصحيح : أنّه لا يمكن الاستدلال بهذا الإطلاق على كلّ حال ؛ لأنّ الكلمة واردة في كلام الراوي في مقام السؤال ، والسؤال لم يكن متّجهاً إلى أصل اعتبار الطهارة وحدوده ليكون للسؤال إطلاق لسائر أنواع النجاسات ، بل السائل ـ بعد افتراض الاعتبار ـ متّجه للاستعلام عن حال الصلاة التي وقعت مع ما لا يجوز من النجاسة ، فلا إطلاق في الكلام من الجهة المبحوث عنها في المقام .

وقد كان الأفضل الاستشهاد من تلك الرواية بفقرةٍ أُخرى ، وهي قوله : « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه أصابها حتى تكون على يقينٍ من طهارتك » .

وذلك بدعوى أنّ قوله : « حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك » يدلّ على أنّ اللازم في الصلاة تحصيل الطهارة بعنوانها ، لا التخلّص من هذا النجس بالخصوص أو ذاك .

ومنها : معتبرة زرارة ، عن أبي جعفر عليه‌السلام قال : « لا صلاة إلّا بطهور ، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار ، بذلك جرت السنّة عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله ، وأمّا البول فإنّه لابدّ من غسله »[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٠٢ ، الباب ٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ، الحديث ١ .

وتقريب الاستدلال بها: أنّ المراد بالطهور في صدرها ما يعمّ الطهارة الخبثية بقرينة الذيل، فتدلّ على أنّ الطهارة على الإطلاق معتبرة.

ويرد عليه: أنّ كلمة «طهور» إذا كانت بمعنى المصدر ـ أي الطهارة ـ تمّ ما أُفيد، ولكن إذا كانت بمعنى آلة التطهير ـ أي أنّه لا صلاة إلّا بمطهّر، كما جاءت بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾[1] عند من استدلّ بها على المطهّرية ـ فلا يستفاد من الرواية اعتبار الطهارة من كلّ أنواع النجاسات في الصلاة، وإنّما تفيد أنّ كلّ مصلٍّ لابدّ له من استعمال الماء المطهّر، ويكفي في هذه اللابدّية لزوم التخلّص من قذر البول والغائط عند الاستنجاء.

وممّا يشهد على أنّ كلمة «طهور» في الرواية بهذا المعنى ما ورد في ذيل الحديث من قوله: «ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار»، فإنّ المجزي لابدّ من مجزٍ عنه، وليس هو الطهارة؛ لأنّ الأحجار لا تجزي عنها، وإنّما تحقّقها، بل هو الماء المطهّر فإنّ الأحجار تجزي عنه، وهذا يعني أنّ قوله في صدر الحديث: «لا صلاة إلّا بطهورٍ» بمعنى لا صلاة إلا باستعمال ماء مطهّرٍ.

ومنها: ما دلّ من الروايات على العفو عن النجاسة في اللباس إذا كان ممّا لا تتمّ به الصلاة وحده، حيث تدلّ بالمفهوم على عدم جواز النجاسة مطلقاً في غير ذلك.

وهذا أيضاً لا يخلو من إشكال؛ لأنّ بعض روايات تلك المسألة ساقطة سنداً، كمرسلة حمّاد بن عثمان[2]، وبعضها وإن تمّ سنده إلّا أنّ لسانه لسان الاستثناء من دليل المانعية، ومتمحّض في بيان المستثنى، وليس متعرضاً

---

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٦، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

للمستثنى منه مباشرةً ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية، كما في معتبرة زرارة، عن أحدهما عليهما السلام[١] فلاحظ. وتتمّة الكلام في روايات تلك المسألة وتحقيقها تأتي في محلّه.

ومنها: حديث: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»[٢]، حيث ذكر الطهور في الخمسة، وهو يشمل الطهارة الخبثية بإطلاقه، ثمّ استشكل في هذا الإطلاق؛ لأنّ ظاهر ذيل الحديث أنّ الخمسة ممّا فرض في الكتاب، والطهارة الخبثية لم تفرض في الكتاب.

ويرد على التمسّك بإطلاق الطهور: أنّ حديث «لا تعاد» ليس بنفسه من أدلّة الجزئية أو الشرطية ليتمسّك بإطلاقه من هذه الناحية، وإنّما هو ناظر إليها ووارد بعد افتراضها في مقام التمييز بين ما يكون الإخلال به نسياناً أو جهلاً موجباً للبطلان، وما لايكون كذلك، ولهذا كانت له الحكومة على تلك الأدلّة.

فكلّ هذه الوجوه لإثبات التعميم غير تامّة، فلابدّ من الرجوع إلى وجوهٍ أُخرى، وبالإمكان أن نذكر الوجوه التالية في المقام لإثبات التعميم، فإن لم تتمّ جميعاً فبعضها تامّ.

فمنها: معتبرة عمّار السابقة التي جاء فيها: «إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك ـ إلى أن يقول: ـ وإن كان غير الشمس أصابه حتّى ييبس فإنّه لا يجوز ذلك»[٣]، أي الصلاة عليه مع رطوبةٍ في البدن توجب السراية.

وتقريب الاستدلال بها واضح، حيث يستفاد منها أنّ الموضع القذر بالبول

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

أو غيره من القذارات لا يجوز الصلاة عليه مع وجود الرطوبة المسرية؛ تحفّظاً على الطهارة المعتبرة في الصلاة، وهذا يدلّ بإطلاقه على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن مهما كان سببها، ويشمل النجاسة السارية من المتنجّس أيضاً؛ لأنّها مورد الرواية، فهذه الرواية أحسن وجهٍ لإثبات التعميم المطلوب.

ومنها: رواية خَيْرَانَ الخادم التي جاء فيها: كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّىٰ فيه أم لا؟ فإنّ أصحابنا قد اختلفوا فيه... ـ إلى أن يقول فيها الإمام عليه السلام: ـ «لا تصلِّ فيه فإنّه رجس»[(١)].

والاستدلال بالفقرة الأخيرة منها، حيث إنّه علّل الحكم بالمنع بأنّه رجس، ومقتضى قانون التعليل استفادة كبرى مانعية كلّ نجسٍ في الصلاة.

ولكن يشكل ـ مضافاً إلى ضعف السند بسهل ـ أنّ الرجس مرتبة شديدة من الخباثة لا تطلق على كل متنجّس، فلا يستفاد المطلوب من كبرى التعليل.

ومنها: معتبرة عليّ بن جعفر السابقة، قال: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ أيصلّىٰ عليه؟ قال: «إذا يبست فلا بأس»[(٢)].

بناءً على أنّ النظر في البأس إلى محذور السراية، لا السجود على النجس، فيدلّ على أنّ سراية النجاسة إلى البدن أو الثوب محذور في الصلاة، ولمّا كان عنوان القذر يشمل ما تقذّر بأيّ عينٍ من الأعيان النجسة ثبت التعميم المطلوب.

ومنها: معتبرة العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجّسه فينسىٰ أن يغسله... إلى آخره[(٣)].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

والاستدلال بها مبنيّ على دعوى: أنّ الظاهر من عبارة السائل أنّ المركوز في ذهنه أنّ النجاسة بعنوانها، لا بما هي نجاسة من هذا بالخصوص أو من ذاك مانعة عن الصلاة، وسكوت الإمام عليه‌السلام عن ذلك يدلّ على إمضاء هذا الارتكاز فيدلّ على التعميم.

وفيه: أنّ استفادة كون المركوز لدى السائل مانعية النجاسة بنحو الموجبة الكلّية من إطلاق كلامه محلّ إشكال؛ لأنّه لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية، وإنّما كان السائل والمسؤول قد فرغا عن مانعية النجاسة واتّجها إلى حال نسيان تلك النجاسة المانعة.

ومنها: معتبرة عبد الله بن سنان، قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه‌السلام وأنا حاضر: إنّي أُعير الذمّيّ ثوبي... ـ إلى أن يقول الإمام عليه‌السلام: ـ «حتّى تستيقن أنّه نَجَّسه»[1].

فإنّه يدلّ بمفهوم الغاية أنّه إذا استيقنت بالنجاسة فلا تصلِّ فيه، وإطلاقه شامل لكلّ أنواع النجاسة، ولا إشكال في صحّة هذا الإشعار، ولكنّ الدلالة قد يتأمّل فيها بدعوى: أنّ الرواية مسوقة لبيان حكم الشكّ ومدى أمارية حيازة الكتابيّ للثوب على النجاسة، وليست في مقام البيان من ناحية أصل الحكم الواقعيّ في المانعية ليتمسّك بإطلاقها من هذه الناحية.

ومنها: معتبرة عمّار في الرجل إذا قصّ أظفاره بالحديد، أو جزّ شعره، أو حلق قفاه، فإنّ عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلّي، سُئِل: فإن صلّى ولم يمسح من ذلك بالماء، قال: «يعيد الصلاة؛ لأنّ الحديد نجس...»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٨٨، الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٥.

والاستدلال بالكبرى المقدّرة في التعليل، حيث صرّح فيه بـالصغرى، وقدِّرت الكبرى، وهي: أنّ كل نجس يجب الاجتناب عنه في الصلاة، وهذه الرواية أحسن حالاً من رواية خَـيْرَان، إذ المـوضوع فـي الكـبرى النـجس لاالرجس. وأمّا تطبيق الكبرى على الحديد فهو: إمّا جِدّي، وإمّا عِنائي، وإمّا صوري، وعلى كلّ حالٍ فلا موجب لرفع اليد عن دلالة الكبرى على المطلوب، أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الأخيرين فلأنّ تطبيق كبرى لزوميةٍ جِدّيةٍ على فرد عنائيٍّ أو صوريٍّ لا يضرّ بظهورها في اللزوم والجدِّية.

ومثل هذه الرواية رواية موسى بن أكيل النميري أيضاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «...لا تجوز الصلاة في شيءٍ من الحديد فإنّه نجس ممسوخ»[١].

لكن هناك فارقان:

أحدهما: أنّ رواية عمّار تامّة سنداً، وهذه ضعيفة بالإرسال.

والآخر: أنّ التعليل في هذه الرواية ورد فيه قيد زائد، وهو أنّه ممسوخ، فلابدّ: إمّا من القول بأنّ عطف الممسوخ على النجس من باب عطف ملاكٍ على ملاك، أو الالتزام بالتعميم في حدود اجتماع الصفتين، فلا يفيد المطلوب.

ومنها: التمسّك بنفس الروايات المتفرّقة الواردة في المواضع الخاصّة[٢]،

---

(١) وسائل الشيعة ٤: ٤١٩، الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٢) وهي ثلاث طوائف:

الأولى تدلّ على عدم جواز الصلاة في الثوب المتنجّس، ووردت في البول والعذرة والمنيّ والدم والخنزير والخمر، والكافر على القول بنجاسته.

فمثلاً في البول والمنيّ: معتبرة محمّد بن مسلم. (وسائل الشيعة ٣: ٤٢٤، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢).

←

..............................................

---

← وفي العذرة : معتبرة عبد الرحمن ابن أبي عبد الله . (وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٥ الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥).

وفي الدم : معتبرة سماعة . (وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٥).

وفي الخنزير : معتبرة علي بن جعفر . (وسائل الشيعة ٣ : ٤١٧، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١).

وفي الخمر : معتبرة عليّ بن مهزيار . (وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٨، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢).

وفي الكافر : معتبرة عليّ بن جعفر . (وسائل الشيعة ٣ : ٤٢١، الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠).

والثانية تأمر بغسل ما يصيبه النجس من دون ذكر الصلاة، فلتتميم الاستدلال بها على شرطية الطهارة في الصلاة لابدّ من إضافة المطلب الذي ذكره السيّد الأُستاذ دام ظلّه، ووردت في الميتة والكلب وعرق الجلّال.

فمثلاً في الميتة : معتبرة الحلبي . (وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢).

وفي الكلب : معتبرة الفضل أبي العباس . (وسائل الشيعة ٣ : ٤١٤، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١).

وفي عرق الجلّال : معتبرة هشام بن سالم . (وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٣، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١).

وقد يتوهّم ورود رواياتٍ في الميتة والكلب تدرّجها في الطائفة الأُولى، وهي رواية أبي القاسم الصيقل وولده . (وسائل الشيعة ١٧ : ١٧٣، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، ←

فإنّها بعد جمعها وضمّ بعضها إلى بعضٍ نلاحظ أنّها تستوعب كلّ النجاسات العشر المعروفة، وكذلك المتنجّس بحيث لايبقى بعد ذلك ما هو خالٍ من الدليل.

غير أنّ هذا موقوف على التسليم بمطلب، وهو: أنّ الأمر بغسل الثياب واللباس ظاهر عرفاً في اعتبار تطهيرها في الصلاة؛ لأنّ مجرّد نجاستها بما هي حكم وضعيّ لا معنى لها عرفاً، ولا موجب للاهتمام بإزالتها وغسل الثوب منها، فالأمر بالغسل وإن كان إرشاداً إلى النجاسة ولكنّه ظاهر عرفاً في أنّ النجاسة محذور يهتمّ بإزالته بالغسل، والمحذور المتبادر في باب الطعام هو الأكل، والمحذور المتبادر في مثل الثياب هو الاستعمال في ما هو مشروط بالطهارة، فبإعمال هذه النكتة العرفية في روايات الباب نستطيع الحصول على إطلاق اعتبار الطهارة من كلّ أنواع النجاسات: إمّا بلسان النهي عن الصلاة في النجس،

---

← الحديث ٤).

ورواية قاسم الصيقل. (وسائل الشيعة ٣: ٤٦٢، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤).

ومعتبرة عليّ بن جعفر. (وسائل الشيعة ٣: ٤٦٠، الباب ٣٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣)، ولكنّ الأولَيَين ضعيفتان بأبي القاسم الصيقل وولده القاسم وغيره، والثالثة غير تامّة دلالة؛ لأنّها اعتبرت الكلب مثل الفأرة التي يعلم بعدم وجوب غسل الثوب الذي تصيبه.

والطائفة الثالثة تدلّ على عدم جواز الصلاة عند تنجّس البدن، ووردت في المتنجّس، وتمثّلها معتبرة عمّار. (وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤).

وبضمّ دعوى الملازمة بين اشتراط الطهارة في الثوب والبدن ـ لعدم التفكيك بينهما فقهياً ـ يتمّ العموم في كليهما.

أو بلسان الأمر بغسل الثوب المتنجّس.

ومنها: التمسّك بما دلّ على عدم جواز الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقاة المتنجّس ببعض الأعيان النجسة، بدعوى: أنّ ذلك يدلّ بالأولوية العرفية على مانعية نجاسة البدن أو الثوب الناشئة من ملاقاة أيّ عينٍ من الأعيان النجسة، إذ لا يحتمل عرفاً كون المتنجّس بعينٍ نجسةٍ أشدّ من عينٍ اُخرى من الأعيان النجسة؛ لارتكازية كون النجس العينيّ أشدّ من النجس العرضيّ، ومثال ذلك: معتبرة عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه‌السلام عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلّى فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم»[1].

بناءً على دلالتها بالمفهوم على عدم جواز الصلاة في مكانٍ يغتسل فيه من الجنابة مع عدم الجفاف من أجل محذور السراية، فإنّ النجاسة التي يترقّب سرايتها مسبَّبة عن ماء الغسالة المتنجّس، فاذا كانت هذه مانعةً عن الصلاة فُهِمَ بالأولويّة العرفية ـ بضمّ الارتكاز المشار اليه ـ أنّ النجاسة الناشئة من ملاقاة عين النجس مانعة أيضاً مطلقاً.

هذا إذا لم نقل بأنّ خصوصية كون النجاسة في الثوب ناشئةً من ملاقاة هذه العين أو تلك ملغيّة من أول الأمر بالارتكاز العرفي، القاضي بمناسبات الحكم والموضوع بأنّ تمام الموضوع للحكم ذات النجاسة بلا دخلٍ للخصوصيات المذكورة، وأنّها مجرّد مورد.

الجهة الثانية: في أنّ الطهارة هل هي معتبرة في مطلق البدن بنحوٍ يشمل حتّى مثل الشعر، وفي مطلق اللباس إلّا ما خرج بدليل؟

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومن المعلوم أنّ أصل اعتبارها في البدن واللباس معلوم من النصوص؛ لأنّهما القدر المتيقّن في الجملة، وإنّما الكلام في تحصيل إطلاقٍ في البدن بنحوٍ يثبت به اعتبارها في الشعر أيضاً المعدود من توابع البدن، وتحصيل إطلاقٍ مماثلٍ في اللباس، وبهذا الصدد يمكن ذكر الوجوه التالية:

منها: معتبرة زرارة، قال: «... تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك....»[1].

وقد أُضيفت الطهارة هنا إلى نفس المصلّي، وظاهر ذلك اعتبار طهارة المصلّي، وطبّق ذلك على طهارة الثوب.

فمن هنا يعلم أنّ إضافة الطهارة إلى المصلّي بعنايةٍ تشمل توابعه أيضاً وما كان من قبيل الثوب، ومقتضى ذلك إطلاقها لطهارة الشعر والظفر أيضاً؛ لأنّها طهارة للمصلّي بهذه العناية بلا إشكال، فيتمّ الاستدلال بالرواية لو لم نقل بأنّ التمسّك بإطلاقها من ناحية سعة دائرة الاعتبار الواقعيّ للطهارة متعذّر؛ لأنّها ليست في مقام البيان من هذه الناحية، بل في مقام بيان مقدار ما يتنجّز من التكليف في مورد الشكّ والتردّد.

ومنها: رواية خيران الخادم المتقدّمة، حيث ورد فيها النهي عن الصلاة في الثوب الذي أصابه لحم الخنزير، قائلاً: «لا تصلِّ فيه فإنّه رجس»[2].

ومقتضى قانون التعليل اقتناص كبرىٰ عدم جواز الصلاة في الرجس، وبإلغاء خصوصية الثوب يتعدّىٰ إلى كلّ ما يكون من اللباس ظرفاً للمصلّي

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢، و ٤٦٩، الباب ٣٨، الحديث ٤.

وملبوساً له ولو بلحاظ جزءٍ من بدنه، ولا فرق في ذلك بين أن نحمل قوله: «لا تصلِّ فيه» على ملاحظة الثوب ظرفاً للمصلّي، أو ظرفاً للفعل، بإسراء ظرف الفاعل إلى الفعل نفسه، غير أنّ الرواية ضعيفة السند.

ومنها: رواية النميريّ المتقدّمة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تجوز الصلاة في شيءٍ من الحديد فإنّه نجس ممسوخ».

والكلام فيها كما في الرواية السابقة مع مزيةٍ هنا، وهي: أنّ الحديد لا تُتَّخذ منه الثياب عادةً، بل السيف والخاتم ونحو ذلك، فالكبرى المقتنصة بقانون التعليل يكون لها إطلاق يشمل مثل ذلك أيضاً، غير أنّ الرواية ضعيفة سنداً، كما تقدّم.

ومنها: معتبرة عمّار المتقدّمة الواردة في الأرض القذرة، فقد جاء فيها: «وإن كانت رجلك رطبةً وجبهتك رطبةً أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصلِّ على ذلك الموضع»[١].

وذلك بالتمسّك بإطلاق قوله: «أو غير ذلك منك»، فإنّ «من» هنا: إن كان يراد بها البعض والجزء الحقيقيّ ففي العبارة إطلاق يشمل حتّى الشعر والظفر فإنّه من الإنسان حقيقةً وإن لم يشمل الثياب، وإن أُريد بها ما يكون من الإنسان ولو بلحاظ شؤونه المعتبرة عرفاً بمثابة الجزء منه فالإطلاق يشمل اللباس أيضاً.

وبما ذكرناه يظهر: أنّ استفادة الإطلاق للشعر لا تتوقّف على دعوى كونه جزءاً من الجسد كما قيل، بل يكفي صدق كونه من الإنسان على ما عرفت.

ومنها: معتبرة ابن الحجّاج، إذ جاء فيها قوله: «يغسل ما استبان أنّه قد أصابه، وينضح ما يشكّ فيه من جسده وثيابه، وينشّف قبل أن يتوضّأ»[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

فإنّ الأمر بالنضح وإن كان تنزيهياً ولكنّه يكشف بالدلالة الالتزامية العرفية عن أنّ الجسد والثياب مصبٌّ لاعتبار الطهارة، ولهذا أمر بالنضح تنزّهاً في حالة الشكّ.

وقد استدلّ بإطلاق كلمة «الجسد» للشمول للشعر ونحوه، وهو غريب! فإنّ الشعر ليس من الجسد، ولهذا لا يشمل جسد الميّت أو غسل جسد الجنب على مسّ شعر الميّت أو غسل شعر الجنب، والأولى الاستدلال بكلمة «ثياب» حيث جاءت بصيغة الجمع، على أنّ المقصود مطلق الألبسة، لا خصوص الثوب الكامل الذي يحيط بكامل الجسد؛ لعدم تعارف استعمال ثيابٍ عديدةٍ منه، وإذا ثبت الإطلاق لمطلق اللباس ثبت في مثل الشعر بالأولوية العرفية.

ومنها: رواية وهب بن وهب، عن جعفر بن محمّد: أنّ علياً عليه السلام قال: «السيف بمنزلة الرداء تصلّي فيه ما لم ترَ فيه دماً»[1].

فإنّها تعتبر الطهارة في السيف مع أنّه لباس من المرتبة الثانية، فيدلّ ذلك على اعتبار الطهارة في مطلق اللباس ولو لم يكن من قبيل الرداء.

وهذا يتوقّف على إلغاء خصوصية السيف بأن يقال: إنّ التنزيل ليس تعبّدياً ليقال بعدم التعدّي عن مورده، بل هو في مقام توسعة دائرة موضوع الاعتبار وتحديده، فالعرف يفهم منه أنّ الموضوع لاعتبار الطهارة هو العنوان الجامع بين السيف والرداء، وهو مطلق اللباس، ولكنّ الرواية ضعيفة سنداً بوهب بن وهب.

وقد تحصّل ممّا تقدّم: أنّه يوجد إطلاق لفظيّ يدلّ على اعتبار الطهارة في البدن حتّى لمثل الشعر والظفر منه، وأمّا بالنسبة إلى اللباس فالقدر المتيقّن من إطلاقات الباب ما يتلبّس به المكلّف ولو بجزءٍ من بدنه على حدّ تلبّس البدن

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢٩، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

بالثوب، فيعتبر الطهارة فيه، إلّا ما يخرج بدليل.

الجهة الثالثة: بعد فرض اعتبار الطهارة في الصلاة يبحث عن كيفيّته، وهل هو بنحو شرطية الطهارة، أو بنحو مانعية النجاسة؟ والكلام في ذلك يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في تعقّل الفرق ثبوتاً بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة.

وتحقيق ذلك: أنّ الطهارة: إمّا أن تكون أمراً وجودياً مقابلاً للنجاسة تقابل التضادّ، أو أمراً ثبوتياً منتزعاً بلحاظ عدم النجاسة، أو أمراً عدمياً محضاً هو نفس عدم النجاسة، فيكون التقابل بين الطهارة والنجاسة من قبيل السلب والإيجاب.

فاذا بني على الأوّل أو الثاني كان الفرق بين مانعية النجاسة وشرطية الطهارة واضحاً؛ لأنّ الأُولىٰ مردّها إلى أخذ عدمها قيداً، والثانية مردّها إلى أخذ ثبوتها شرطاً.

وأمّا على الثالث فقد يقال بعدم تعقّل الفرق بين المانعية والشرطية، إذ كلاهما يرجع إلى تقييد المأمور به بعدم النجاسة، ولكن مع هذا يمكن افتراض بعض الوجوه للشرطية في مقابل المانعية، من قبيل أن يكون الشرط هو استعمال الطهور، لا الطهارة المسبّبة، من قبيل ما يقال في الوضوء: إنّ الشرط نفس أفعال الوضوء، لا أمر مسبّب عنه، أو أن تكون الشرطية بمعنى اعتبار العدم النعتيّ للنجاسة، والمانعية بمعنى اعتبار العدم المحموليّ لها.

المقام الثاني: في تعيين ما هو المستظهر من الأدلّة من الشرطية أو المانعية.

والتحقيق: أنّ هناك عدداً من الروايات يمكن أن تستفاد منها مانعية النجاسة، وهناك عدد آخر منها يمكن أن تستفاد منها شرطية الطهارة.

أمّا ما قد يدلّ على مانعية النجاسة فبالإمكان تقسيمه إلى طوائف من الروايات:

الطائفة الأُولىٰ : ما أُنيط فيه البطلان بالنجاسة ، وقد يمثّل لذلك برواية الحسن بن زياد ، قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول فيصيب بعض جسده (فخذه) قدر نكتةٍ من بوله فيصلّي ، ثمّ يذكر بعد أنّه لم يغسله ؟ قال : « يغسله ويعيد صلاته »[(١)].

وهناك روايات أُخرى في هذا السياق ، غير أنّ هذه الروايات لم يُنَط فيها البطلان بالنجاسة في كلام الإمام عليه السلام ، وإنّما هي المورد المفروض في كلام السائل ، فالأولى التمثيل لذلك بمثل معتبرة محمّد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ذكر المنيّ وشدّده وجعله أشدّ من البول » ، ثمّ قال : «إن رأيت المنيّ قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة ... »[(٢)].

وتحقيق الحال في هذه الطائفة : أنّ هذه الروايات قد أُنيط فيها البطلان بوجدان عين النجس في الثوب أو البدن ، وبعد الفراغ عن أنّ وجدانه بعنوانه ليس هو المحذور المنظور ـ ولهذا قد يقال بجواز حمل النجس مع الجفاف وعدم السراية ـ يعلم أنّ المحذور هو ما يترتّب على ذلك ، ومن الواضح أنّه يترتّب عليه النجاسة الحكمية وارتفاع الطهارة الحكمية ، فكما قد يكون بلحاظ الأوّل فيناسب المانعية كذلك قد يكون بلحاظ الثاني فيناسب الشرطية.

الطائفة الثانية : ما دلّ على إناطة البطلان والإعادة بوجود النجاسة الحكمية لا العينية ، وظاهره حينئذٍ المانعية ، من قبيل معتبرة عليّ بن مهزيار المتقدّمة ، وفيها: «من قِبَل أنّ الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت»[(٣)].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٩ ، الباب ١٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٢٤ ، الباب ١٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٩ ، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ١. وتقدّمت في الصفحة ٢٤٧.

ولا يرد هنا ما تقدّم من الإيراد في الطائفة الأُولى ؛ لأنّ الإناطة هنا بالنجاسة الحكمية .

الطائفة الثالثة : ما دلّ على استثناء بعض النجاسات العينية ، كدم الجروح[١] ، والدم القليل[٢] ، بعد استظهار أنّ العفو المجعول يختصّ بفرض عدم تنجّس الموضع بسببٍ آخر ، وإلّا فلا عفو ، فإنّ جعل العضو حيثياً وبلحاظ النجاسة الدَّمِية فقط أمر عرفيّ مفهوم ، بناءً على المانعية لانحلالها وإن كان سلبها عن بعض النجاسات دون بعض . وأمّا بناءً على الشرطية فالتبعيض المذكور غير عرفي ، إذ ليس هناك إلّا طهارة واحدة والمفروض عدم اعتبارها ؛ لجواز الصلاة في الدم النجس ، ومعه لا يبقىٰ وجه للمنع عن فرض النجاسة في الموضع بملاكٍ آخر .

اللهمّ إلّا أن يتصوّر تعدّد الطهارات بعدد النجاسات ، ففي مقابل كلّ نجاسةٍ طهارة مقابلة لها ، ويكون الشرط مجموع الطهارات عدا ما استثني .

الطائفة الرابعة : ما ورد بلسان النهي عن الصلاة في الثوب المتنجّس فإنّه لا إشكال في كونه أنسب بالمانعية منه بالشرطية ، من قبيل رواية خيران الخادم المتقدّمة[٣] ، والتي ورد فيها النهي عن الصلاة في ثوبٍ أصابه الخمر ؛ لأنّه رجس ، غير أنّها ضعيفة السند .

ومعتبرة عمّار : «... ولا تصلِّ في ثوبٍ قد أصابه خمر أو مسكر حتّى يغسل»[٤] .

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣٤ ، الباب ٢٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٣ : ٤٣١ ، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

(٣) تقدّمت في الصفحة ٢٧١ و ٢٧٧ .

(٤) وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٠ ، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ .

فإنّ ظاهر النهي فيها أنّ النجاسة الناتجة من المسكر هي المانعة في الصلاة. ولا يرد هنا ما أوردناه على الطائفة الثانية؛ لأنّه لم يفرض فيها وجود المسكر بالفعل.

ومثلها أيضاً معتبرة عبد الله بن سنان[1] المستدلّ بها على الاستصحاب، حيث تدلّ بمفهوم الغاية على أنّه لا تجوز الصلاة فيه اذا استيقنت أنّه نجّسه، وهذا ظاهر في مانعية النجاسة الحكمية.

ويلحق بهذه الطائفة معتبرة بكير، قال: سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقيل لهما: إنّا نشتري ثياباً يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها أنصلّي فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: «نعم، لا بأس، إنّ الله إنّما حرّم أكله وشربه ولم يحرّم لبسه ومسّه والصلاة فيه»[2].

وهي ممّا يستدلّ بها على طهارة الخمر، والمقصود الآن الاستدلال بها على أنّ الاعتبار في المقام على نحو المانعية؛ لأنّ النفي فيها جاء بلسان أنّه ليس بحرام، وهو يعني أنّ ما كان يترقّب هو حرمة الصلاة فيه باعتبار نجاسته، ومردّ هذه الحرمة إلى المانعية.

وأمّا ما قد يستدلّ به لشرطية الطهارة فعدّة روايات:

منها: ما دلّ على انّه «لا صلاة إلّا بطهور»[3].

ويشكل أوّلاً: باحتمال إرادة أداة التطهير من الطهور بمعنى الماء، فيدلّ على لزوم استعمال الماء وهو يلائم استعماله لتوفير الشرط أو لإزالة المانع.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٢، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

وثانياً: باحتمال إرادة الطهارة الحدثية، ولا معنى للتمسّك بالإطلاق لشمول كلتا الطهارتين؛ لأنّ الإطلاق الشموليّ إنّما يجري في موضوع القضية، ولهذا لو قيل: «لا صلاة إلّا بذكرٍ» لا يتمسّك بإطلاق الذكر لإثبات وجوب كلّ أنواع الذكر.

ومنها: معتبرة زرارة المتقدّمة، التي جاء فيها نفس التعبير مع زيادة قوله: «ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار..»[1].

بدعوى: أنّ ذيلها قرينة على أنّ الملحوظ الطهور فيها الطهارة الخبثية، فتكون أوضح دلالةً من غير المذيّل بهذا الذيل.

ويرد عليه: أنّ الذيل قرينة على أنّ المراد بالطهور الماء؛ لأنّ الأحجار إنّما تجزي عنه، لا عن الطهارة، فيكون مفادها لزوم استعمال الماء، وهو لا يعيّن الشرطية كما تقدّم.

فإن قيل: لتكن الشرطية بمعنىٰ اشتراط استعمال الماء كما يقال ذلك في باب الطهارة الحدثية.

كان الجواب: أنّ الطهارة من الخبث لمّا كانت مسبّباً عرفياً للغسل بخلاف الطهارة الحدثية، وكان استعمال الماء في نظر العرف مقدّمة لتحصيل ذلك المسبّب كان حمل الأمر باستعمال الماء في مورد الخبث على شرطية نفس الاستعمال بعنوانه على خلاف الارتكاز العرفي، بخلافه في مورد الحدث.

ومنها: معتبرة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه‌السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّىٰ فيه، فقال: «إذا جفّفته الشمس فصلِّ عليه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب الخلوة، الحديث ١. وتقدّمت في الصفحة ٢٦٨.

فهو طاهر»[١].

حيث أُنيط جواز الصلاة بالطهارة بعنوانها، وهذا إنّما يتمّ لو سلّم تكفّل هذه الرواية شرطية مكان المصلّي بالطهارة وقيل بعدم إمكان التفكيك بين المكان واللباس والبدن في كيفية الاعتبار. وأمّا إذا لم يُبْنَ على لزوم الطهارة في مكان المصلّي فلابدّ من حمل الرواية على النظر إلى محذور السراية، ولا يتمّ الاستدلال.

ومنها: معتبرة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «... فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيءٍ منه جائز إذا علمت أنّه ذكيّ وقد ذكّاه الذبح...»[٢].

بتقريب ظهور الجملتين المتعاطفتين في وجود شرطين، فلابدّ من حمل قوله: «إذا علمت أنّه ذكيّ» على الطِيب والطهارة ليكون مغايراً لمفاد الجملة الثانية، فيدلّ على اعتبار الطهارة بعنوانها.

ويرد عليه: أنّ هذا مبنيّ على اشتمال الرواية على أداة العطف بين الجملتين ـ كما في الوسائل ـ بخلاف ما إذا بني على عدم وجود هذه الأداة ـ كما هو الظاهر؛ لخلوّ الرواية منها في الكافي، والتهذيب، والاستبصار[٣]، جميعاً ـ فإنّ الظاهر حينئذٍ أو من المحتمل عرفاً أن تكون الجملة الثانية تفسيراً للجملة الأُولىٰ.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥١، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٢٥٠، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٧، الحديث ١. وتهذيب الأحكام ٢: ٢٠٩، الحديث ٨١٨. والاستبصار ١: ٣٨٣، الحديث ١٤٥٤.

ومنها : معتبرة زرارة التي جاء فيها : «تغسل ولا تعيد الصلاة»، قلت : لم ذلك ؟ قال : «لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[1].

فإنّ قوله : «لأنّك كنت على يقينٍ من طهارتك» ـ تعليلاً لصحة الصلاة ـ ظاهرٌ في إناطة الصحة بالطهارة بعنوانها، وهو معنى الشرطية، ولعلّ هذا أوضح مايستدلّ به على الشرطية.

وعلى الرغم من وجود دلالاتٍ من هذا القبيل على الشرطية أو المانعية يشكل التعويل عليها؛ لشدّة التصاق عدم النجاسة بالطهارة، وكون إبراز كلٍّ واحدٍ منها في مقام التعبير عن الشرطية أو المانعية أمراً عرفياً.

وإذا لم تتمّ في الروايات دلالة على أحد الوجهين تعيّن الرجوع إلى الأُصول العملية، فيقال : يوجد علم إجماليّ بالشرطية أو المانعية، فإن كان لأحدهما أثر زائد على الآخر ـ بخلاف العكس ـ أمكن إجراء البراءة عن موضع الأثر الزائد، ولا يعارض بالبراءة عن الطرف الآخر للعلم الإجمالي، إذ لا أثر زائد له، والأثر المشترك معلوم وجداناً، وهذا ما سيتّضح عند بيان الثمرة.

المقام الثالث : في الثمرة بين الشرطية والمانعية مع وضوح وجود أثرٍ مشترك، وهو بطلان الصلاة في النجاسة. فقد يقال : بأنّ للشرطية كلفة زائدة تظهر في حالتين :

إحداهما : ما إذا شكّ في النجاسة الذاتية لشيءٍ من أول الأمر، بناءً على عدم جريان قاعدة الطهارة في أمثال ذلك ـ كما تقدّم مراراً ـ فإنّه بناءً على شرطية الطهارة يتعذّر إحراز الشرط، وبناءً على مانعية النجاسة يمكن استصحاب عدمها

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الأزلي، وتصحّ الصلاة حينئذٍ.

والحالة الأُخرى: ما إذا علم إجمالاً بنجاسة ثوبٍ أو ترابٍ بنحوٍ سقطت أصالة الطهارة في الطرفين، فإنّه بناءً على الشرطية لا مصحِّح للصلاة في ذلك الثوب؛ لعدم إحراز الشرط. وأمّا بناءً على المانعية وكون موضوعها انحلالياً، بمعنى أنّ كل ثوب نجس ـ مثلاً ـ فرد من موضوع المانعية فتجري البراءة عن مانعية هذا الثوب المشكوك، ولا توجد براءة معارضة في الطرف الآخر.

الجهة الرابعة: أنّه بعد الفراغ عن اعتبار الطهارة في الصلاة ـ واجبةً كانت أو مندوبةً ـ بمقتضى الإطلاق في أدلّة الاعتبار الشامل للصلاة المستحبّة أيضاً يقع الكلام في اعتبار الطهارة في ملحقات الصلاة، ونريد بها صلاة الاحتياط، وسجود السهو، والأجزاء المنسية من الصلاة التي تقضىٰ بعدها.

أمّا صلاة الاحتياط فاعتبار الطهارة فيها واضح، سواء قيل بأنّها مكمِّلة لأصل الصلاة على فرض النقصان، أو قيل بأنّها صلاة مستقلّة ـ على كلّ حالٍ ـ مردّدة بين الوجوب والاستحباب، إذ على الأوّل ـ كما هو ظاهر ـ يكفي دليل اشتراط الطهارة في الصلاة المراد تكميلها للإلزام بذلك، وعلى الثاني يتمسّك بإطلاق أدلّة اعتبار الطهارة في الصلاة، الشامل لصلاة الاحتياط باعتبارها نوعاً من الصلاة.

وأمّا سجود السهو فبعد البناء علىٰ كون موضعه بعد التسليم لا دليل علىٰ اعتبار الطهارة فيه، إلّا إذا استُفيد من دليله[1] كونه جزءاً من الصلاة، أو استُفيد من منع التكلّم قبل الفراغ منه[2] المنع عن مطلق ما يبطل الصلاة بحمل التكلّم علىٰ

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٠٦، الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٤٠٦، الباب ٩ من أبواب التشهّد، الحديث ٣.

المثالية، وكلتا الاستفادتين غير تامّة.

أمّا الأُولىٰ فلأنّ إناطة سجود السهو بالنسيان تناسب أن يكون الأمر به أمراً مولوياً مستقلّاً، لا من قبيل الأوامر الإرشادية إلىٰ الجزئية والشرطية في باب المركّبات، علىٰ أنّ مثل قوله: يُتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين للسهو ظاهر في عدم الجزئية.

وأمّا الثانية فلأنّ التكلّم لو حمل علىٰ المثالية فهو لا يقتضي التعدّي إلىٰ كلّ ما يوجب البطلان، بل لعلّه مثال لِمَا يكون قاطعاً للهيئة الاتّصالية للصلاة بحيث يراد إبقاء هذه الهيئة، ولا دخل للطهارة الخبثية في إبقائها وإن كانت بنفسها شرطاً في صحّة الصلاة.

وأمّا الأجزاء المنسيّة التي يؤتىٰ بها بعد الصلاة فقد احتمل فيها بدواً ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون واجبةً أداءً بأن يكون الشارع قد رفع اليد عن خصوصية محلّها لا أصلها.

ثانيها: أن تكون واجبةً بعنوان القضاء للجزء المنسيّ.

ثالثها: أن تكون واجبةً بوجوبٍ مستقلٍّ كسجود السهو.

فعلى الأوّل لا إشكال في اعتبار الطهارة.

وعلى الأخير لا دليل على اعتبارها، بل إطلاق دليل الأمر بتلك الأجزاء المنسيّة[1] ينفي ذلك.

وأمّا على الثاني فقد قيل بأنّه يقتضي اعتبار الطهارة؛ لأنّ القضاء هو الإتيان بما يماثل المقضيّ في سائر ما يعتبر فيه.

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٧.

والتحقيق : أنّ الاحتمال الثاني في نفسه معقول ؛ لأنّ جزئية الجزء المنسيّ : إمّا أن تكون باقيةً بحدّها، أي بقيد وقوع الجزء في محلّه المخصوص. وإمّا أن تكون باقيةً لا بحدّها كذلك. وإمّا أن تكون ساقطة.

فعلى الأوّل يتعيّن بطلان الصلاة.

وعلى الثاني يكون الإتيان بالجزء المنسيّ بعد التسليم أداءً لا قضاءً.

وعلى الثالث تتعيّن صحّة الصلاة بلا حاجةٍ إلى تداركٍ بحيث لو ثبت وجوب لإيقاع السجدة بعد الصلاة لكان وجوباً مستقلاًّ، لا قضاءً لما فات.

وهذا برهان على أنّ القضاء للواجب الضمنيّ بصورةٍ مستقلّةٍ عن الواجب النفسيّ الاستقلاليّ أمر غير معقول، فالأمر دائر بين الاحتمالين : الأوّل والثالث، والمستظهر من الدليل كون الإتيان بالسجدة أو التشهّد لتكميل الصلاة، فيتعيّن الأوّل ويثبت اعتبار الطهارة.

هذا، على أنّه لو تعقّلنا الأمر القضائيّ بالواجب الضمنيّ فهذا لا يكفي لاعتبار الطهارة في الجزء المقضي، إلّا إذا ثبت أنّ الطهارة شرط فيه بما هو سجود مثلاً، لا أنّها معتبرة في الصلاة رأساً في عرض اعتبار السجود، فإنّ قضاء السجود إنّما يقتضي التحفّظ على ما اعتبر فيه من خصوصيّات، كوضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، لا ما اعتبر في أصل الصلاة.

الجهة الخامسة : في اشتراط الطهارة في مقدّمات الصلاة من الأذان والإقامة، ولمّا كانا خارجين عن الصلاة فلا يبقىٰ مجال للاشتراط باعتبار نفس دليل الشرطية في الصلاة، إلّا بضمّ دعوى وجود دليلٍ حاكمٍ على دليل الشرطية ينزّل المؤذّن أو المقيم منزلة المصلّي في الأحكام. كما يمكن أن يدّعىٰ ذلك في الإقامة، تمسّكاً برواية سليمان بن صالح التي جاء فيها :

«وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في الصلاة»[١].

ورواية يونس الشيباني: «... إذا أقمت الصلاة فأقم مترسّلاً فإنّك في الصلاة...»[٢].

ورواية أبي هارون المكفوف: «يا أبا هارون، الإقامة من الصلاة...»[٣].

وبما ذكرناه يندفع ما عن السيّد الأُستاذ[٤] ـ دام ظلّه ـ من أنّ هذه الروايات معارضة بما دلّ على أنّ الصلاة افتتاحها تكبيرة الإحرام، ولابدّ من حملها حينئذٍ على الحثّ والترغيب.

ووجه الاندفاع: أنّ المستظهر من لسانها التنزيل، لا كون المقيم مصلّياً حقيقةً، فلا تنافي بين الطائفتين أصلاً، ألا تلاحظ أنّه قيل في الرواية الأُولى: «وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة»، ثمّ قيل: «إذا أخذ في الإقامة فهو في الصلاة»؟

وهذا يعني فرض المغايرة بين الإقامة والصلاة أوّلاً، وهذا يناسب حمل الفقرة الثانية على التنزيل بلحاظ الأحكام، غير أنّ الروايات الثلاث ضعيفة، لضعف صالح ابن عقبة الموجود في سندها جميعاً، ولغير ذلك في بعضها[٥]. فلا دليل على الاعتبار.

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٤٠٤، الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق: ٤٠٤، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٩٦، الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

(٤) التنقيح ٢: ٢٥٨.

(٥) فإنّ الرواية الثانية ضعيفة أيضاً بيونس الشيباني.

ساتراً كان أو غير ساتر(١)، عدا ما سيجيء من مثل الجورب ونحوه ممّا لا تتمّ الصلاة فيه.

وكذا يشترط في توابعها: من صلاة الاحتياط، وقضاء التشهّد والسجدة المنسيّين، وكذا في سجدتي السهو على الأحوط(٢)، ولا يشترط في ما يتقدّمها من الأذان والإقامة(٣) والأدعية التي قبل تكبيرة الإحرام، ولا في ما يتأخّرها من التعقيب.

ويلحق باللباس على الأحوط اللحاف الذي يتغطّىٰ به المصلّي مضطجعاً إيماءً، سواء كان متستراً به أوْ لا، وإن كان الأقوىٰ في صورة عدم التستّر به ـ بأن كان ساتره غيره ـ عدم الاشتراط(٤).

---

(١) وذلك للإطلاق المتقدّم في الجهة الثانية من الجهات الخمس المتقدّمة في هذا الفصل[1].

(٢) تقدّم الكلام عن اعتبار الطهارة في ملحقات الصلاة في الجهة الرابعة[2].

(٣) تقدّم تحقيق ذلك في الجهة الخامسة[3].

(٤) قد يقال بعدم الاشتراط مطلقاً، وتقريبه: عدم وجود إطلاقٍ في أدلّة اعتبار الطهارة؛ لأنّ المأخوذ فيها عنوان الثوب أو الثياب، وهو مختصّ بما يعدّ لِلُّبس عادةً فلا يشمل محلّ الكلام.

وقد يقال بالتفصيل على النحو المذكور في المتن، وتوجيهه: أن يعترف

---

(١) المتقدّمة في الصفحة ٢٧٦.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٨٧.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٨٩.

بوجود إطلاقٍ في دليل الاعتبار يشمل كلّ ما يصدق عليه اللباس والملابس، ويقال بإناطة صدق اللباس على اللحاف بأن يكون هو الساتر، وأمّا إذا تلحّف به فوق ملابسه الاعتيادية فلا يصدق عليه ذلك، وبهذا يندفع ما أُورد على المتن، بأنّ دليل الاعتبار لم يرد في الساتر بعنوانه ليفصّل بين صورة التستّر به وغيرها، ووجه الاندفاع حمل التستّر به على اتخاذه بدلاً عن الملابس الاعتيادية، الأمر الذي يجعله لباساً بالنسبة إليه، بخلاف ما لو اتّخذه فوق الملابس.

وقد يقال بإناطة هذه المسألة بتشخيص أنّ الستر المعتبر في الصلاة هل هو بمعنى مطلق التغطية، أو التغطية بالملابس؟

فعلىٰ الأوّل يكون اللحاف محقّقاً للستر المعتبر، وتجب فيه الطهارة مطلقاً.

وعلى الثاني لا يفي بالستر الواجب، ولا تعتبر فيه الطهارة، إلّا إذا تلحّف به المصلّي كالمئزر فيكون لباساً حينئذٍ.

وفيه: أنّه لا ملازمة بين المسألتين، فقد يقال بكفاية مطلق التغطية في الستر الواجب تمسّكاً بإطلاق دليله، ويقال بعدم اعتبار الطهارة إلّا في ما صدق عليه عنوان اللباس؛ لعدم الإطلاق في دليل الاعتبار لما عدا ذلك، فالميزان إذن هو ملاحظة روايات الباب ليرى مقدار دلالتها ومحطّ الاعتبار فيها.

والتحقيق: أنّ دليل الاعتبار إن كان ما دلّ على الاعتبار في عنوان الثوب أو الثياب[1] فالمتعيّن عدم الاشتراط في اللحاف مطلقاً؛ لعدم كونه ثوباً.

---

(١) من قبيل رواية خَيْران الخادم المرويّة في وسائل الشيعة ٣: ٤١٨، الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

وإن كان ما دلّ على النهي عن الصلاة في النجس ـ كرواية النميريّ[1] التي نهت عن الصلاة في شيءٍ من الحديد لأنّه نجس ـ فالظاهر اعتبار الطهارة مطلقاً ؛ لصدق الصلاة فيه على أيّ حال.

وإن كان مثل معتبرة زرارة التي اعتبرت طهارة المصلّي وطبّقتها على طهارة ثوبه بنحوٍ من العناية فالقدر المتيقّن من هذا الفرد العنائيّ ما كان لباساً وثوباً، لا مثل اللحاف.

وإن كان المدرك مفهوم مثل مرسلة عبد الله بن سنان والتي جاء فيها : «كلّ ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّي فيه وإن كان فيه قذر، مثل القلنسوة والتكّة والكمرة[2] والنعل والخفّين وما أشبه ذلك»[3].

فهو مطلق للّحاف ؛ لأنّه على المصلّي أو معه، وممّا تجوز الصلاة فيه وحده، إذ المراد من جواز الصلاة فيه وحده كونه ممّا يصلح لذلك باعتباراته أو وسعته.

وبهذا اتّضح مدرك القول بالاعتبار مطلقاً، وهو الاستناد إلى الوجه الثاني أو الرابع من وجوه أدلّة الاعتبار.

كما اتّضح أنّ الأقرب هو عدم الاعتبار مطلقاً ؛ لعدم تمامية الوجهين المذكورين على ما تقدّم في بحث أصل الاعتبار وأدلّته.

---

(١) وسائل الشيعة ٤ : ٤١٩، الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٢) الكَمَرَة : وهي الحفّاظ، وفي بعض كلام اللغويين : «الكَمَرة» كيس يأخذها صاحب السَلَس. مجمع البحرين : ( مادّة كَمَرَ ).

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٧، الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

ويشترط في صحّة الصلاة أيضاً إزالتها عن موضع السجود دون المواضع الأُخر، فلا بأس بنجاستها، إلّا إذا كانت مسريةً إلى بدنه أو لباسه[1].

---

(١) البحث عن طهارة مكان المصلّي يقع في ثلاث مسائل:

الأُولى: في اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة، وقد استدلّ لذلك بعدّة روايات:

منها: معتبرة الحسن بن محبوب، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجصّ يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثمّ يجصّص به المسجد أيسجد عليه؟ فكتب إليَّ بخطه: «إنّ الماء والنار قد طهّراه»[1].

وتقريب الاستدلال بالرواية: أنّ قوله: «أيسجد عليه؟» إن كان سؤالاً عن الحكم الفعليّ للسجود فهو ظاهر في الاستفهام عن جوازه، فيدلّ الجواب بالمفهوم على عدم جوازه في حالة عدم وجود المطهّر، وبذلك يثبت المطلوب.

وإن كان سؤالاً عن طهارة الجصّ في الحالة المذكورة بهذا اللسان فهو ظاهر في الفراغ عن كبرى عدم جواز السجود على النجس، وسكوت الإمام عليه السلام عن ذلك ظاهر في إمضاء هذه الكبرى المفروغ عنها، وحمل الكبرى المفروغ عنها على مطلق الحزازة في السجود على النجس خلاف الظاهر.

وقد يستشكل باعتبار سقوط المدلول المطابقيّ منطوقاً، فيسقط المدلول الضمنيّ أو المفهومي، حيث إنّ الجصّ ليس من التراب أو الأرض.

ويندفع: بأنّ مجرّد الطبخ لا يخرجه عن عنوان الأرض، ولو سلّم كانت

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢٧، الباب ٨١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الرواية بنفسها دليلاً على التوسعة من هذه الناحية، فلا موجب لسقوط المدلول المطابقي.

ولكنّ المهمّ الاستشكال في المدلول المطابقيّ من ناحيةٍ أُخرى، وهي: أنّه كيف يتصوّر التطهير بالماء والنار في مفروض المسألة؟

وقد يوجّه بأنّ النار توجب استحالة العظام والعذرة إلى رماد، والماء يطهّر الجصّ بناءً على عدم الاحتياج إلى التعدّد في الغسل.

ويندفع: أمّا بناءً على ما يلتزم به هذا الموجِّه وغيره من اشتراط انفصال ماء الغسالة في حصول التطهير فواضح؛ لأنّ الماء الملقىٰ على الجصّ في مقام البناء به لا ينفصل عنه.

وأمّا بناءً على عدم اشتراط ذلك فالأمر أيضاً كذلك؛ لأنّ الماء يلقىٰ عليه الجصّ عادةً بالتدريج، فيخرج في الأثناء عن الإطلاق بسبب اختلاطه مع مقدارٍ من الجصّ الملقىٰ، ولا يصدق عليه في أواخر عملية إلقاء الجصّ فيه، إلّا أنّه مجرّد رطوبات، فكيف يفرض كفايتها في صدق عنوان الغسل بالماء؟

ومنها: النبوي: «جنِّبوا مساجدَكم النجاسة»[1].

ويرد عليه أوّلاً: ضعف السند بالإرسال.

وثانياً: أنّ المساجد غير ظاهرةٍ في مسجد الجبهة، إذ لا أقلّ من احتمال أن تكون بمعنى الأماكن المعدّة للسجود والصلاة التي هي بيوت الله، ومع الإجمال لا يمكن الاستدلال، إذ غاية ما يفيده الحديث حينئذٍ تشكيل العلم الإجماليّ بوجوب تطهير المسجد بأحد المعنيين، وهو منحلّ بالعلم التفصيليّ بوجوب تطهير المسجد بالمعنى الثاني.

بل لا يبعد القول بأنّ الحديث ظاهر في المساجد بالمعنى الثاني؛ لظهوره

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٢٩، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

في كون المسجد معنىً ثابتاً محفوظاً في حالتي الطهارة والنجاسة، ويؤمر بإبعاد النجاسة عنه، نظير ما ورد من: «جنّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم»[١].

وهذا لا يلائم مسجد الجبهة الذي هو غير متعيّن في مكانٍ خاصٍّ، فالأنسب ـ لو كان النظر إليه ـ أن يعبَّر بالنهي عن السجود على الموضع النجس.

وثالثاً: أنّ الحديث لمّا كان نبويّاً ومنقولاً عن غير طريق الأئمة :، ولا يعلم تأريخ صدوره فالاستدلال به يتوقّف علىٰ إثبات تأخّره عن انعقاد الحقيقة الشرعية للنجاسة، ولا سبيل إليه.

ومنها: الروايات الواردة في سياق النهي عن الصلاة علىٰ النجس، كمعتبرة زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه‌السلام عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يصلّىٰ فيه؟ فقال: «إذا جفّفته الشمس فصلِّ عليه فهو طاهر»[٢].

ونحوها معتبرة عمّار، التي جاء فيها ـ بعد فرض الموضع القذر اليابس ـ قوله: «لا يصلّى عليه»[٣].

وهذه الروايات معارضة بما دلّ على الجواز، كرواية عليّ بن جعفر المتقدّمة[٤] في البارية التي تبلّ بماءٍ قذر، والتعارض بنحو التساوي، غير أنّ ما دلّ على جواز الصلاة على الشاذكونة[٥] التي أصابتها الجنابة[٦] يكون موجباً لانقلاب

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٣٤، الباب ٢٧ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥١، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٢، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٥) الشَاذَكُونة: هي ـ بالفتح ـ ثياب غلاظ مضرَّبة تعمل باليمن، وقيل: إنّها حصير يتّخذ للافتراش. مجمع البحرين (مادة شذك).

(٦) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

النسبة؛ لأنّه ناظر إلى غير حيثية السجود، بقرينة أنّ الشاذكونة لا يجوز السجود عليها على أيّ حال، فتكون مقيّدةً لمطلقات المنع، وبذلك تكون هذه المطلقات أخصَّ من مطلقات الجواز، ويثبت بها عدم جواز الصلاة على النجس من ناحية السجود.

وهذا البيان مبنيّ على انقلاب النسبة، ومع عدم قبول ذلك فلا موجب للأخصّية المذكورة، بل يعامل مع المتعارضين معاملة التساوي، فيحمل ما دلّ على المنع على الكراهة في مقام الجمع العرفي، ولا يتمّ الاستدلال به في المقام. وسيأتي مزيد تحقيقٍ لعلاج هذين المتعارضين عند الكلام حول اعتبار الطهارة في مكان المصلّي بعنوانه.

وعلى هذا فالمهمّ في إثبات اعتبار الطهارة في مسجد الجبهة هو التسالم والارتكاز.

المسألة الثانية: في اعتبار الطهارة في المساجد الستّة الأُخرى بعد الفراغ عن اعتبارها في مسجد الجبهة، وحاصل الكلام في ذلك: أنّ مدرك الاعتبار في الجبهة: إن كان هو الإجماع فمن الواضح عدم شموله لها، وإن كان هو النبويّ، أو ما دلّ على عدم جواز الصلاة على النجس فقد يتوهّم اقتضاؤه اعتبار الطهارة في سائر المساجد.

غير أنّك عرفت الحال في ذلك، بل لا يصحّ في المقام التمسّك بإطلاق المساجد في النبويّ؛ لأنّ مسجديّة الستّة أمر عنائيّ فلا يشمله الإطلاق عرفاً.

كما لا يصحّ التمسّك بإطلاق ما دلّ على المنع من الصلاة على النجس بعد فرض المعارض، ونكتة رفع المعارضة في مسجد الجبهة إنّما كان بلحاظ مخصِّص لدليل المنع أوجب انقلاب النسبة، وهذا المخصِّص بنفسه يقتضي إطلاقه جواز

وضع المساجد الستّة على الشاذكونة النجسة، فلا يبقى تحت دليل المنع بعد التخصيص إلّا مسجد الجبهة.

المسألة الثالثة: في اعتبار الطهارة في مكان المصلّي بعنوانه، أي بما هو مصلًّى، لا بما هو مسجد.

ويمكن الاستدلال لذلك بعدّة روايات، أحسنها معتبرة عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله عليه‌السلام عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام أيصلّى عليها؟ فقال: «لا»[1].

وهي في نفسها ظاهرة في الاعتبار، ولكنّها معارضة بما دلّ على الترخيص في موردها، كمعتبرة زرارة، عن أبي جعفر عليه‌السلام قال: سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة، أيصلّى عليها في المحمل؟ قال: «لا بأس»[2].

فلابدّ من علاج هذا التعارض بأحد الوجوه التالية:

الأوّل: حمل الرواية المانعة على الكراهة بقرينة الرخصة، وهذا فرع عدم إمكان الجمع بالتخصيص.

الثاني: حمل الرواية المانعة على فرض الصلاة بنحوٍ يسجد على الشاذكونة، وحمل الرواية المرخّصة على ما إذا لم يكن السجود عليها، كما في المستمسك[3].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ حمل المنع على فرض السجود على الشاذكونة لا يصحّ؛ لأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٥، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٤، الحديث ٣.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٩١.

السجود عليها لا يصحّ حتّى مع طهارتها، مع كون المنع واضحاً في كونه بلحاظ النجاسة، ومن هنا قلنا: إنّ معتبرة عبد الله بن بكير أحسن ما يستدلّ به لاعتبار الطهارة في مكان المصلّي، فهي تتميّز على رواياتٍ أُخرىٰ يمكن الاستدلال بها في المقام، كمعتبرة عمّار، قال: سُئِل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنّه قد ييبس الموضع القذر، قال: «لا يصلّى عليه...»[١].

ومثلها معتبرة زرارة الواردة في مطهّرية الشمس[٢]، ومعتبرة زرارة وحديد[٣] المقاربة لها، فإنّ هذه الروايات دلّت منطوقاً أو مفهوماً على النهي عن الصلاة على الأرض النجسة، لكن لمّا كانت الأرض ممّا يصحّ السجود عليها ـ بخلاف الشاذكونة ـ لم تكن في هذه الروايات تلك القرينة الخاصّة على أنّ النظر إلى اعتبار الطهارة في مكان المصلّي من غير ناحية مسجد الجبهة، بينما معتبرة عبد الله بن بكير تشتمل على تلك القرينة.

وثانياً: أنّه لو فرض جواز السجود على الشاذكونة فالجمع بما ذكر جمع تبرّعيّ ولا يمكن الأخذ به بلا قرينة.

الثالث: أن تحمل رواية المنع على فرض النجاسة مع الرطوبة، ورواية الترخيص على صورة النجاسة مع الجفاف، بقرينة ما دلّ على التفصيل المذكور، كمعتبرة عمّار الآتية: في البارية يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: «إذا جفّت فلا بأس بالصلاة عليها»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٢، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٥١، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

ومعتبرة أُخرى لعليّ بن جعفر[١] بنفس المضمون.

وهذا الجمع إنّما يتّجه فيما لو كان قصر دليل المنع على فرض الرطوبة والسراية تخصيصاً.

وأمّا إذا قيل: إنّه ليس تخصيصاً بل هو إلغاء لعنوان الدليل رأساً، بحيث يكون النهي عن الصلاة على النجس، لا من أجل هذا العنوان، بل من أجل محذور السراية إلى الثوب والبدن ـ وهذا تأويل ـ فلا موجب لتقديمه على الوجه الأوّل في مقام الجمع العرفي.

وقد يقال: إنّ هذا المحذور إنّما يلزم لو فرض أنّ قصر دليل المنع على فرض الرطوبة كان يعني أنّ المحذور هو تنجّس المصلّي بدناً أو ثوباً، وأمّا إذا قيل بأنّ مرجع ذلك إلى مانعيةٍ أُخرىٰ وراء مانعية نجاسة البدن والثوب ـ وهي مانعية نجاسة المكان، غير أنَّ موضوع هذه المانعية حصّة خاصّة من نجاسة المكان، وهي النجاسة المقترنة بالرطوبة المسرية ـ فلا يلزم المحذور المذكور، حيث يتحفّظ على العنوان فيكون القصر المذكور تخصيصاً لا إلغاءً.

وقد يشكل على ذلك بإشكالٍ ثبوتيٍّ حاصله: لَغْوية جعل هذه المانعية؛ لأنّها مساوقة لبطلان الصلاة من ناحيةٍ أُخرىٰ بسبب سراية النجاسة إلى البدن والثياب.

ويمكن دفع هذا الإشكال بتصوير ثمراتٍ لها:

منها: فيما إذا كانت السراية إلى ما لا تتمّ فيه الصلاة من لباس المصلي.

ومنها: فيما إذا كانت السراية إلى موضعٍ نجسٍ بالفعل والمكلّف مضطرّ إلى الصلاة فيه، ولكنّه غير مضطرٍّ إلى الصلاة في ذلك المكان.

---

(١) المصدر السابق: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الحديث ٢.

ومنها : فيما إذا بني على عدم تنجيس المتنجّس ، وكان المكان المرطوب متنجّساً خالياً من عين النجس ، أو متنجّساً ثانياً .

ومنها : في مجال الإحراز الظاهريّ لو كانت الرطوبة مشكوكة البـقاء ، إذ يجري استصحاب بقائها إذا كان موضوع المانعية نجاسة المكان مع الرطوبة ، ولا يجري إذا كان المانع نجاسة الثوب ، إذ لا تثبت السراية بالاستصحاب المذكور على ما تقدّم في محلّه[١] .

فالصحيح : توجيه الإشكال إثباتاً ؛ وذلك بأن يقال : إنّ المانعية لنجاسة المكان المقارنة مع الرطوبة : إن أُريد استفادتها من نفس ما دلّ على التفصيل بين حالتي الرطوبة والجفاف ـ كمعتبرة عمّار وغيرها[٢] ـ فمن الواضح أنّ ارتكاز إناطة السراية بالرطوبة واعتبار الطهارة في الثوب والبدن يوجب انصراف الذهن عرفاً عند تلقّي مثل هذا الدليل إلى كون الملحوظ ذلك الأمر المركوز ، لا جعل مانعيةٍ جديدة .

وإن أُريد استفادة هذه المانعية من نفس مطلقات المنع بعد رفع اليد عن إطلاقها لفرض جفاف المكان بمقيّدٍ منفصلٍ ـ وهو معتبرة عمّار وغيرها ـ فقد يوجّه ذلك : بأنّ المطلقات في نفسها ظاهرة في مانعية نجاسة مكان المصلّي بعنوانه ؛ لعدم إناطة المانعية فيها بالرطوبة المسرية ، وتقييدها بذلك بمقيّدٍ منفصل ، غاية ما يوجبه رفع اليد عن إطلاقها ، لا قلب ظهورها ، فينتج المطلوب . إلّا أنّ هذا إنّما يتّجه فيما لو لم نقل بأنّ قرينية المخصِّص والمقيِّد المنفصل على التخصيص

---

(١) تقدّم في الصفحة ١٩٢ .

(٢) وهي معتبرة عليّ بن جعفر الآتية .

والتقييد منوطة بصلاحيّته لذلك على فرض الاتّصال، وقد عرفت أنّه على فرض الاتّصال ينقلب الظهور، فلا يتمّ الوجه المذكور.

الرابع: أن يقال بأخصّية معتبرة زرارة من معتبرة عبد الله بن بكير؛ لأنّها وردت في الصلاة على الشاذكونة في المحمل، والصلاة التي تصلّى في المحمل عادةً في حالة الاختيار إنّما هي صلاة النافلة، فتجعل هذه العبارة قرينةً على النظر إلى النافلة، فتكون أخصّ موضوعاً من رواية المنع، فيلتزم بالتفصيل بين الفريضة والمندوبة.

ولكن لو سلّم ذلك فقد يعوّض عن معتبرة زرارة المرخّصة بغيرها ممّا لا تختصّ بالمحمل، كرواية ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أُصلّي على الشاذكونة وقد أصابتها الجنابة؟ فقال: «لا بأس»[1].

ومعتبرة عليّ بن جعفر المشار إليها مراراً، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن البواري يبلّ قصبها بماءٍ قذرٍ أيصلّىٰ عليه؟ قال: «إذا يبست فلا بأس»[2].

ومثلها معتبرة عمّار الساباطي[3] بنفس المضمون. فهذه الروايات مطلقة للفريضة والنافلة، بل لا يصحّ عرفاً تخصيصها بالنافلة خاصّة، فتعارض معتبرة عبد الله بن بكير.

ولكن رواية محمّد بن أبي عمير ضعيفة السند بصالح النيلي؛ لأنّه وإن روىٰ عنه صفوان غير أنّه مضعّف من النجاشي[4]، وبمحمد بن أبي عمير؛ لأنّه غير

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٤، الحديث ٥.

(٤) رجال النجاشي: ٢٠٠، الرقم ٥٣٣.

ابن أبي عمير الثقة جزماً أو احتمالاً، ولم تثبت وثاقته، فإنّ ابن أبي عمير الثقة من أصحاب الكاظم عليه السلام، وممّن يروي عن عددٍ كبيرٍ من أصحاب الصادق عليه السلام، وهذا ممّن يروي عن الإمام الصادق مباشرةً.

وهناك قرائن تؤيّد تعدّد محمّد بن أبي عمير، من جملتها: أنّ النجاشي قد أرّخ وفاة محمّد بن أبي عمير الثقة بسنة مائتين وسبعة عشر[1]، أي في أواخر حياة الإمام الجواد عليه السلام، مع أنّ الكلينيّ ذكر في الكافي ـ في باب الرجل يموت ولا يترك إلّا امرأته، بسنده إلى محمّد بن نعيم الصحّاف ـ روايةً تدلّ على موت محمّد بن أبي عمير بيّاع السابري، ومراجعة العبد الصالح بشأن تركته[2]، والعبد الصالح ظاهر في الإمام الكاظم عليه السلام، فإن تمّ سند هذه الرواية وثبت توثيق محمّد ابن نعيم على أحد الاحتمالين في كلامٍ للنجاشيّ في ترجمة الحسين بن نعيم[3] فهو دليل شرعيّ واضح على التعدّد، وإلّا أمكن أيضاً الاعتماد عليها بتقريب: أنّ محمّد بن أبي عمير كان شخصاً مشهوراً ومرجعاً في الطائفة، ولا يخفى أمره عادةً، ومن الواضح عموماً حياته بعد الإمام الكاظم، فغير الثقة لا يقدَّم أيضاً على الإخبار عن وفاة شخصٍ من هذا القبيل في وسط الرواة الذين يعرفون حال محمّد ابن أبي عمير، فلو لم يكن التعدّد أمراً مفترضاً أو ممكناً لَمَا صدرت مثل هذه الرواية.

وممّا يوضّح التعدّد أيضاً: ما نقله الكشّي، عن محمّد بن إبراهيم الورّاق،

---

(١) رجال النجاشي: ٣٢٧، الرقم ٨٨٧.

(٢) الكافي ٧: ١٢٦، الحديث ١. وعنه في وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٢، الباب ٤ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.

(٣) رجال النجاشي: ٥٣، الرقم ١٢٠.

عن عليّ بن محمّد بن يزيد القمّي، عن بنان بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمّد بن أبي عمير، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه‌السلام ... الحديث[١]، فقد جاء ابن أبي عمير مرّتين في السند، وهو دليل التعدّد، وكون الواسطة غير ثقةٍ[٢] لا يضرّ؛ لجريان التقريب السابق.

وأمّا معتبرتا عليّ بن جعفر وعمّار فالاستدلال بهما لا يصحّ ممّن يقول بمطهّرية الشمس للبواري، إذ بناءً على ذلك تكونان معارضتين لمعتبرة عبد الله بن بكير بإطلاقها لصورة استناد اليبوسة إلى غير الشمس، فتقيَّدان بها.

ولعلّ أحسن ما يمكن جعله معارضاً مع رواية المنع مع خلوّه من شبهة الاختصاص بالنافلة معتبرة عليّ بن جعفر: أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه‌السلام عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلّىٰ فيهما إذا جفّا؟ قال: «نعم»[٣].

فإنّها ترخّص في فرض اليبوسة بغير الشمس، ولا يمكن تخصيصها بالنافلة، وعليه فإمّا أن يجمع بينها وبين ما دلّ على المنع بحمل المنع على الكراهة، أو بتخصيص دليل الترخيص بغير مسجد الجبهة، فيكون أخصّ مطلقاً من دليل المنع، بناءً على انقلاب النسبة.

وعلى أيٍّ حالٍ فقد اتّضح أنّه لا موجب للقول باعتبار الطهارة في مكان المصلّي بعنوانه.

---

(١) رجال الكشّي: ١٤٣، الرقم ٢٢٤. وعنه في وسائل الشيعة ٤: ١٥٥، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ١٤.

(٢) باعتبار عدم ثبوت وثاقة محمّد بن إبراهيم الورّاق، وعليّ بن محمّد القمي، وبنان بن محمّد بن عيسىٰ.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مسألة (١) : اذا وضع جبهته على محلٍّ بعضه طاهر وبعضه نجس صحّ إذا كان الطاهر بمقدار الواجب، فلا يضرّ كون البعض الآخر نجساً، وإن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه(١).

ويكفي كون السطح الظاهر من المسجد طاهراً، وإن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجساً، فلو وضع التربة على محلٍّ نجسٍ وكانت طاهرةً ولو سطحها الظاهر صحّت صلاته.

---

(١) تحقيق الكلام في ذلك : أنّ مدرك الاعتبار إن كان هو الإجماع فالمتيقّن منه اعتبار الطهارة في المقدار الواجب.

وإن كان رواية الحسن بن محبوب الواردة في الجصّ النجس فالمتيقن من المنع فيها ما إذا كان المسجد بتمامه نجساً، فلا يثبت بها لزوم الطهارة إلّا بمقدار الواجب أيضاً.

وإن كان المدرك النبويّ فلا بأس بالتمسّك به لاعتبار الطهارة في تمام ما يسجد عليه؛ لأنّ ظاهره النظر إلى ما هو مسجد بالفعل، لا ما جعل شرعاً مجزياً في السجود؛ لأنّه على خلاف الإطلاق.

وإن كان المدرك ما دلّ على النهي عن الصلاة على الموضع القذر ـ بعد تقييده بما دلّ على جواز اتّخاذ الشاذكونة النجسة مكاناً للمصلّي، الموجب لاختصاص النهي المذكور بحيثية السجود على النجس ـ فيمكن التمسّك بإطلاقه أيضاً لاعتبار الطهارة في تمام ما يسجد عليه، فإنّه صلاة عليه، ولا صلاة على النجس إلّا في حدود ما خرج بدليل.

وقد اتّضح بما ذكرناه أنّ ما في المتن هو الصحيح.

مسألة (٢): تجب إزالة النجاسة عن المساجد(١) داخلها وسقفها، وسطحها والطرف الداخل من جدرانها.

---

## [وجوب تطهير المساجد:]

(١) الحكم بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد وحرمة تنجيسه هو المشهور بين العلماء، بل لم ينقل عن أحدٍ الذهاب إلى الخلاف، بل نقل عدم الخلاف، كما في خلاف الشيخ الطوسيّ ﴿رحمه الله﴾، إذ ذكر: أنّه لا خلاف في أنّه يجب أن تجنَّب المساجد من النجاسات[١]. وفي سرائر ابن ادريس، إذ ذكر أيضاً: أنّه لا خلاف في ذلك بين الأُمّة كافّة[٢].

وقد استدلّ على ذلك بعدّة روايات:

منها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه [موسى بن جعفر ﴿عليه السلام﴾] قال: سألته عن الدابّة تبول فيصيب بولها المسجد أو حائطه، أيصلّى فيه قبل أن يغسل؟ قال: «إذا جفَّ فلا بأس»[٣].

وقد نقلها الشيخ الحرّ عن كتاب عليّ بن جعفر، فهي صحيحة السند[٤].

---

(١) الخلاف ١: ٥١٨، المسألة ٢٦٠.

(٢) السرائر ١: ١٦٣.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

(٤) لأنّ كتاب المسائل لعليّ بن جعفر وصل إلى الشيخ بطريقٍ معتبرٍ ذكره في ترجمة عليّ بن جعفر في الفهرست (١٥١، الرقم ٣٧٧)، ثمّ وصل إلى الشيخ الحرّ بطرقه المعتبرة إلى الشيخ، كما ذكر ذلك في خاتمة وسائل الشيعة ٣٠: ١٤١، الرقم ٤٣ و ١٦٢، الرقم ٢٦ و ١٧٩.

وتقريب الاستدلال بها بوجوه:

الأوّل: أنّ الرواية تدلّ بالمفهوم على وجوب التطهير من النجاسة غير الجافّة، وباعتبار عدم القول بالفصل بين حالة الجفاف وعدمها يقيَّد المنطوق بالجفاف بالشمس، المساوق للطهارة بناءً على مطهّريتها.

ويرد عليه: أنّ دعوى الإجماع على عدم الفصل غير واضحة، وقد تكون دعوى الإجماع البسيط على أصل المطلوب أوضح.

الثاني: أنّ ظاهر السؤال عن الصلاة قبل الغسل أنّ أصل لزوم الغسل مفروغ عنه، وإنّما الكلام عن تأخيره، وقد أُمضي ذلك في مقام الجواب.

وفيه: أنّ ظاهره افتراض وقوع الغسل، لا الفراغ عن لزومه، ويكفي في الافتراض المذكور جريان العادة على ذلك واقتضاء السنّة له.

الثالث: أنّ صيغة السؤال «أيصلّى فيه؟» ظاهرة في السؤال عن جواز الصلاة، كما هو الحال في أشباه هذا التركيب، ولمّا كان المسؤول عنه هو جواز الصلاة قبل الغسل لا جواز الصلاة بلا غسلٍ رأساً دلّ بظاهره على أنّ إهمال الغسل رأساً ممّا قد فرغ عن عدم جوازه عند السائل، فيدلّ الجواب على وجوب الغسل بالإمضاء.

ولكنّ هذا يتوقّف على أن يكون المفروغ عنه عدم جواز إهمال الغسل بلحاظ النجاسة، فيثبت حينئذٍ وجوب التطهير من النجاسة، ولا يضرّ بذلك عدم كون بول الدابّة نجساً؛ لأنّ رفع اليد عن أصالة الجدّ بلحاظ التطبيق لا يلزم منه رفع اليد عنها بلحاظ الكبرى المستفادة.

وأمّا إذا كان المفروغ عنه عدم جواز إهمال الغسل لا بلحاظ النجاسة، بل تنزيهاً للمسجد عن كلّ ما يشين فلا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ مثل هذه الكبرى أوسع من المدّعىٰ، فإذا كان من المعلوم عدم وجوب التنزيه بهذا العَرض العريض

فلا يبقى ما يدلّ على المطلوب.

وقد يقرَّب أنّ الملحوظ في الغسل ليس هو النجاسة: تارةً باستبعاد عدم معرفة عليّ بن جعفر لطهارة بول الدابّة. وأُخرى بأنّ الملحوظ لو كان هو النجاسة فأيّ فرقٍ بين فرضَي الجفاف وعدمه؟

ويمكن دفع المقرّب الأوّل بعدم التسليم: بأنّ طهارة بول الدوابّ كان واضحاً في ذلك الزمان مع كثرة ما صدر منهم من الأمر بالغسل منه، وشيوع السؤال عنه من كبار الرواة من أمثال محمّد بن مسلم، وزرارة، بل من عليّ بن جعفر في روايتين[1] أيضاً.

ويمكن دفع المقرّب الثاني: بأنّ احتمال كون الجفاف مؤثّراً في عدم وجوب الإسراع بالغسل وجواز تأخيره الى ما بعد الصلاة ليس على خلاف الارتكاز العرفيّ، ولو سلّم كونه كذلك فليكن هذا الارتكاز مقيّداً بما إذا جفّ بالشمس، بناءً على مطهّرية الشمس.

ولكن يبقى ـ على أيّ حالٍ ـ احتمال أن تكون الكبرى المفروغ عنها هي كبرى التنزيه عن كلّ ما يشين، التي لا يمكن الالتزام بالوجوب فيها.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه لا مانع من الالتزام بالوجوب في حدود هذه الكبرى أيضاً، إلّا ما خرج بدليل، والتطهير من النجس الشرعيّ هو المتيقّن منها.

وممّا استدلّ به في المقام روايتان للحلبي، ولعلّهما واحدة رويت بطريقين.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ و ٦ و ٧ و ١٩ و ٢١.

إحداهما : ما ينقله الكليني ، بسنده عن محمّد الحلبي ، قال : نزلنا في مكانٍ بيننا وبين المسجد زقاق قذر ، فدخلت على أبي عبد الله عليه‌السلام ، فقال : «أين نزلتم ؟» فقلت : نزلنا في دار فلان ، فقال : «إنّ بينكم وبين المسجد زقاقاً قذراً» أو قلنا له : إنّ بيننا وبين المسجد زقاقاً قذراً ، فقال : «لا بأس ، إنّ الأرض تطهّر بعضها بعضاً ...»[1].

والأُخرىٰ : ما جاء في السرائر نقلاً عن نوادر أحمد بن محمّد بن عليّ بن أبي نصر ، عن المفضّل بن عمر ، عن محمّد الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : قلت له : إنّ طريقي إلى المسجد في زقاقٍ يبال فيه ، فربّما مررت فيه وليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته ، فقال : «أليس تمشي بعد ذلك في أرضٍ يابسة ؟!» قلت : بلى ، قال : «فلا بأس ، إنّ الأرض تطهّر بعضها بعضاً» قلت : فأطأ على الروث الرطب ؟ قال : «لا بأس ، أنا والله ربّما وطأتُ عليه ثمّ أُصلّي ولا أغسله»[2].

والاستدلال بالروايتين بلحاظ ما يظهر من وجود محذورٍ في الدخول إلى المسجد بعد المرور بالزقاق القذر ، وليس ذلك إلّا من ناحية حرمة التنجيس . نعم ، لا يدلّ ذلك على وجوب التطهير ، بينما ما يدلّ من الروايات على هذا الوجوب يدلّ عرفاً على حرمة التنجيس ، كما هو واضح .

والظاهر عدم تمامية الاستدلال ؛ لسقوط الروايتين سنداً ودلالةً .

---

(١) الكافي ٣ : ٣٨ ، الحديث ٣ . وعنه في وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٨ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ .

(٢) السرائر ٣ : ٥٥٤ ـ ٥٥٥ ، وعنه في وسائل الشيعة ٣ : ٤٥٩ ، الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩ .

أمّا السند فلسقوط الأُولى بمحمد بن إسماعيل الواقع بين الكلينيّ والفضل بن شاذان، وهو لم يتعيّن في الثقة. نعم، لو بني على تصحيح أسانيد كامل الزيارات أمكن تصحيحه؛ لوروده على هذا النحو هناك[1]. ولسقوط الثانية لعدم معلومية طريق السرائر إلى النوادر.

وأمّا الدلالة فلأنّ تعارف قصد المسجد للصلاة فيه لا يبقى ظهوراً في أنّ المحذور المنظور هو تنجيس المسجد؛ لإمكان أن يكون هو وقوع الصلاة في النجس، خصوصاً في الرواية الثانية حيث صرّح فيها بكون الشخص حافياً، وجاء فيها قوله: «أُصلّي ولا أغسله».

ودعوى: أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر في الرواية الأُولىٰ؛ لأنّ العادة جارية على عدم المشي حافياً، ونجاسة الحذاء لا أثر لها بالنسبة إلى الحذاء مدفوعة: بأنّ هذه العادة لم تكن بدرجةٍ توجب الانصراف العرفيّ؛ لشيوع المشي حافياً في ذلك العصر أيضاً، على أنّ النعل لا تصون نفس القدم من وصول النجاسة إليها غالباً.

مضافاً إلى أنّ الرواية تعبّر عن قضيةٍ معيّنةٍ خارجية، ويحتمل اطّلاع الإمام عليه السلام بصورةٍ عاديةٍ على حال الجماعة من هذه الناحية.

ومن الروايات المستدلّ بها: ما ورد في كيفية اتّخاذ الكنيف مسجداً، كمعتبرة الحلبي ـ في حديثٍ ـ أنّه قال لأبي عبد الله عليه السلام: فيصلح المكان الذي كان حشاً زماناً أن ينظّف ويتّخذ مسجداً؟ فقال: «نعم، إذا أُلقي عليه من التراب ما يواريه، فإنّ ذلك ينظّفه ويطهّره»[2].

---

(١) كامل الزيارات: ٦٥.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢٠٩، الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

ومثلها معتبرة ابن سنان[١]، ورواية مسعدة بن صدقة[٢]، وغيرها[٣].

والاستدلال بها : إن كان بلحاظ ما تدلّ عليه من لزوم تنظيف الكنيف عند اتّخاذه مسجداً فمن الواضح أنّ هذا أعمّ من وجوب التطهير المراد إثباته ؛ لأنّ ذاك من المقتضيات الواضحة لحرمة المسجد، واعتباره.

وإن كان بلحاظ التعليل بأنّه يطهّره، والتعدّي بقانون التعليل إلى وجوب التطهير مطلقاً ففيه : أنّ هذا التطهير لم يرد به التطهير الشرعيّ، كما هو واضح ؛ لأنّ إخفاء التراب النجس ليس مطهّراً له، بل أُريد به إصلاح حال المكان بنحوٍ يليق للمسجدية.

وقد يستدلّ بالنبوي المتقدّم «جنّبوا مساجدَكم النجاسة»[٤]، بناءً على أنّ المراد بالمساجد المعنى المقصود هنا كما هو الظاهر، وأن يراد بالنجاسة ما يعمّ الحكمية، أي صفة النجاسة لا عينها، وإلّا لاختصّ الوجوب بتجنّب عين النجس، وعلى أيّ حالٍ فالاستدلال ساقط ؛ لضعف السند بالإرسال.

وقد يستدلّ بمعتبرة أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديثٍ طويل : «إنّ الله أوحىٰ إلى نبيّه أن طهّر مسجدك، وأخرِجْ من المسجد من يرقد فيه بالليل ...»[٥] الحديث.

حيث دلّ مفادها على وجوب التطهير، وهو يدلّ على حرمة التنجيس بالفحوى العرفية، كما تقدّم.

---

(١) المصدر السابق : ٢١٠، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق : الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق : الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة ٥ : ٢٢٩، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة ٢ : ٢٠٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ١.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ مورد الرواية مسجد النبيّ ﷺ، والتعدّي منه ـ مع احتمال الفرق ـ بلا موجب.

وثانياً: أنّ الأمر للنبيّ ﷺ بالتطهير لعلّه بلحاظ الولاية والمنصب، كما يشهد له الأمر بإخراج الراقدين، فلا يثبت به حكم شرعيّ عامّ.

وقد يستدلّ بآيتين كريمتين.

إحداهما: قوله تعالى مخاطباً إبراهيم: ﴿ وطهِّر بيتيَ للطائفينَ والقائمينَ والرُكَّعِ السُجُود ﴾[1].

والاستدلال بذلك يتوقّف:

أوّلاً: على إمكان التعدّي من بيته ـ وهو الكعبة الشريفة ـ إلى مطلق المساجد:

إمّا بدعوى: أنّ المراد بالبيت في الآية طبيعيّ بيته، فيكون ما دلّ على أنّ المساجد بيوت الله حاكمة.

أو بدعوىٰ: أنّ المراد ببيته وإن كان هو الكعبة ولكنّ الإضافة ظاهرة في العلّية، فكأنّه قال: طهِّره لأنّه مضاف لي بهذا العنوان، فيعمّ سائر المساجد بلحاظ ما دلّ على أنّها بيوت الله.

أو بدعوىٰ: أنّ مورد الآية وإن كان هو الكعبة ولكنّ التطهير من أجل القائمين والركّع السجود لا يختصّ بها، فيعمّ الحكم كلّ المحالّ المعدّة لهؤلاء إعداداً شرعياً. وكلّ هذه الوجوه محلّ نظر، كما هو واضح.

وثانياً: على أن يكون التكليف لإبراهيم عليه السلام لا باعتبار المنصب والولاية،

---

(١) الحجّ: ٢٦.

وإلّا لم يكفِ لإثبات حكم شرعيٍّ عامّ.

وثالثاً: على إثبات أنّ كلمة «الطهارة» عند نزول الآية الكريمة كانت ظاهرةً في المعنى الشرعيّ، ولا يحتاج إلى إثبات هذا التطوّر للكلمة في عصر إبراهيم كما قيل؛ لأنّ الآية الكريمة لا تنقل الخطاب الموجّه لإبراهيم باللفظ، بل بالمعنى، فلو فرض أنّ الكلمة كانت ظاهرةً في المعنى الشرعيّ عند نزول الآية كفىٰ ذلك في معرفة المعنى المقصود الذي خوطب به إبراهيم، وحمله على المعنى الشرعي.

والآية الأُخرى: قوله تعالى: ﴿... إنّما المشركونَ نَجَسٌ فلا يقرَبوا المسجدَ الحرام...﴾[1].

وبقرينة التفريع يعرف أنّ كلَّ نجسٍ لا يقرب المسجد الحرام. غير أنّ الاستدلال بها يتوقّف:

أوّلاً: على إمكان التعدّي من المسجد الحرام إلى غيره، مع احتمال الفرق عرفاً؛ لاختصاص المسجد الحرام بأحكامٍ احتراميةٍ معيّنة، كحرمة استطراق الجنب مثلاً.

وثانياً: على أن يراد بالنجس النجاسة الشرعية للمشرك، لا قذارته المعنوية على ما تقدّم في بحث نجاسة الكافر[2]، ومع افتراض كلا هذين الأمرين فالآية لا تشمل التنجيس بالمتنجّس؛ لعدم كونه نجساً، ومن ناحية أُخرى تشمل مطلق إدخال النجاسة ولو لم تكن منجّسة.

وعلى كلّ حالٍ فأحسن هذه الوجوه دلالةً على المقصود رواية عليّ بن جعفر الأُولى، المدعمة بعدم الخلاف والارتكاز المتشرّعيّ العامّ.

---

(١) التوبة: ٢٨.

(٢) تقدّم في الجزء الثالث: ٣٢٤ وما بعدها.

بل والطرف الخارج على الأحـوط[١]، إلّا أن لا يـجعلها الواقـف جزءاً من المسجد، بل لو لم يجعل مكاناً مخصوصاً منها جزءاً لا يلحقه الحكم.

ووجوب الإزالة فوري[٢]، فلا يجوز التأخير بمقدارٍ يـنافي الفـور العرفي، ويحرم تنجيسها أيضاً،

---

(١) هذا الاحتياط ينبغي أن يكون استحبابياً؛ لأنّ المدارك المتقدّمة يشكل إطلاقها للطرف الخارج، سواء كان المدرك الإجماع، أو معتبرة عليّ بن جعفر، أو رواية الحلبيّ في الزقاق القذر، أو ما دلّ على الأمر بتطهير البيت.

أمّا الأوّل فواضح؛ لكونه لبّياً.

وأمّا الثاني فلأنّ الارتكاز المكتشف ضمناً ليس له إطلاق ليتمسّك به؛ لأنّ الرواية لم تكن مسوقةً لبيانه.

وأمّا الثالث فلأنّ فرضه هو الدخول إلى المسجد بالنجاسة، لا مسّ الطرف الخارج فحسب.

وأمّا الرابع فلأنّ تطهير عنوان البيت عرفاً لا يشمل الطرف الخارجيّ له؛ لخروجه عادةً عن محلّ الاستعمال، فلا يجب تطهير الطرف الخارج من المسجد ما لم يلزم من تركه الإهانة والهتك المحرَّم.

(٢) قد يقال: إنّ الأمر بشيءٍ لا يدلّ على الفور، ولكنّ التحقيق: دلالته في المقام؛ لأنّ الأمر: إن كان ناشئاً عن مصلحةٍ في متعلّقه فلا ظهور له في الفور؛ لإمكان قيام المصلحة بالجامع بين الأفراد الطولية. وأمّا إذا استظهر من دليله أنّه من أجل وجود المفسدة في ترك متعلّقه فحيث إنّ المفسدة انحلالية بـحسب الارتكاز العرفيّ فينعقد له ظهور في الفور لأجل التخلّص من تمام أفراد المفسدة،

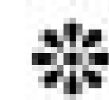
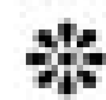
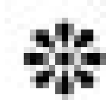
بل لا يجوز إدخال عين النجاسة فيها وإن لم تكن منجِّسةً إذا كانت موجبةً لهتك حرمتها، بل مطلقاً على الأحوط[1]. وأمّا إدخال المتنجّس فلا بأس به ما لم يستلزم الهتك.

---

ومقامنا من هذا القبيل.

ولكنّ هذا لو فرض ورود دليلٍ لفظيٍّ آمرٍ بالغسل أو التطهير، والأمر أوضح لو كان مستند وجوب التطهير النهي عن قرب النجس من المسجد، فإنّ النهي باعتبار انحلاليّته يقتضي إعدام القرب في كلّ آن.

وأمّا مع عدم تمامية دليلٍ لفظيٍّ بهذا اللسان أو بذاك فينحصر إثبات وجوب الفور بالاستناد إلى الإجماع والارتكاز، أو إلى ما يفهم من معتبرة عليّ بن جعفر من عدم جواز تأخير الغسل إلى ما بعد الصلاة في فرض عدم الجفاف.

(١) الظاهر الجواز مع عدم الهتك، كما يظهر وجهه ممّا تقدّم؛ لأنّ ما يمكن الاستناد إليه في إثبات الحكم يختصّ بفرض كون النجاسة منجّسة، فإنّ هذا هو المتيقّن من التسالم، وهو مورد معتبرة عليّ بن جعفر.

كما أنّ رواية الحلبيّ لو تمّت دلالتها لم يكن للمحذور الملحوظ فيها ضمناً إطلاق يتمسّك به في المقام؛ لأنّها لم تكن في مقام البيان من ناحيته.

نعم لو تمّ الاستدلال بالنبويّ المتقدّم[1]، أو بآية ﴿ إنّما المشركون نجسٌ ﴾ لأمكن أن يدّعىٰ التعميم.

ففي الأوّل إن لوحظت النجاسة بما هي عين فدعوى التعميم واضحة، وإن

---

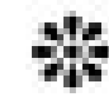
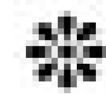
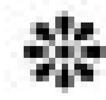
(١) تقدّم في الصفحة ٢٩٥.

مسألة (٣) : وجوب إزالة النجاسة عن المساجد كفائيّ، ولا اختصاص له بمن نجّسها أو صار سبباً، فيجب على كلّ أحد[1].

---

لوحظت بما هي صفة فكذلك ؛ لأنّ العين النجسة تلحظ عرفاً صفةً للمكان المتلوّث بها.

وفي الثاني حيث إنّ الغالب أو المتعارف عدم سراية النجاسة من المشرك بمجرّد قربه أو استطراقه، فتكون الآية الكريمة ظاهرةً في حرمة إدخال النجاسة ولو مع عدم التنجيس، ولكن كلا هذين المدركين لو تمّ لا يشمل المتنجّس، ولهذا لم يستشكل فيه.

(١) لا إشكال في أنّ وجوب إزالة النجاسة كفائيّ فيما إذا لم يستند التنجيس إلى مكلّفٍ معيّن ؛ وذلك إمّا بأن يكون المخاطب هو الجامع، أو الجميع، ولكن مع إدخال نتيجة التطهير أو جامعه في عهدة كلّ مكلّفٍ أو الجميع، وإدخال نفس العملية في العهدة، ولكن مع اشتراط تكليف كلّ فردٍ بعدم قيام الآخرين، إذ بدون إدخال إحدى هذه العنايات الثلاث يلزم أنّ كلّ مكلّفٍ لا بدّ له من منع تطهير الآخر تحفّظاً على صدور الامتثال من قبله، وهو معلوم العدم.

وأمّا إذا استند التنجيس إلى مكلّفٍ بعينه فقد نسب إلى الشهيد في الذكرى[1] : أنّ وجوب التطهير في هذه الحالة عينيّ ثابت على المكلّف المنجِّس.

وقيل[2] في الردّ عليه : إنّه إن أُريد أنّ هذا المكلّف يجب عليه عيناً التطهير

---

(١) ذكرى الشيعة ٣ : ١٢٩.

(٢) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ٢ : ٢٨٣.

وعلىٰ فرض عصيانه يجب على الآخرين كفايةً فهو معقول، ولكن لا دليل عليه.

وإن أُريد أنّه يختصّ به الوجوب على نحو لو عصى لا يجب على غيره شيء فهو خلاف الأدلّة اللفظية واللبّية لوجوب التطهير. وهذا الردّ محطّ نظرٍ من وجوه:

منها: أنّ ما قيل: إنّه معقول من الوجوب العينيّ إن أُريد به وجوب التطهير على المنجّس بنحوٍ يلزمه أن يحول دون تصدّي الآخرين لذلك تمكيناً لنفسه من مباشرة التطهير فهو غريب، وغير محتملٍ في نفسه.

وإن أُريد على نحوٍ لا يلزمه ذلك فلابدّ من افتراض إحدى العنايات المتقدّمة للوجوب الكفائيّ.

ومنها: أنّ ما قيل من منافاة إنكار الوجوب الكفائيّ في هذه الحالة للأدلّة اللفظية محلّ إشكال؛ لأنّ مهمّ الدليل اللفظيّ معتبرة عليّ بن جعفر، وهي واردةفي غير هذه الحالة، ولا إطلاق فيها، بل وكذلك الأمر أيضاً في رواية الحلبي، فإنّها إنّما تدلّ ـ لو تمّت ـ على حرمة التنجيس لا على وجوب التطهير؛ لأنّ حرمة التنجيس لا تستلزم عرفاً وجوب التطهير؛ لأنّ فيه عنايةً زائدة، وفي التنجيس من الحزازة عرفاً ما لا يوجد في ترك التطهير.

ولو سلِّم استفادة وجوب التطهير ممّا دلّ على حرمة التنجيس فليس مثل رواية الحلبيّ في مقام البيان من ناحية حرمة التنجيس فضلاً عن وجوب التطهير ليتمسّك بإطلاقه.

نعم، لو كان المدرك مثل النبويّ ونحوه لأمكن التمسّك بإطلاقه لإثبات الوجوب الكفائيّ في هذه الحالة، ولانحصر مدركه فيها بالأدلّة اللبّية.

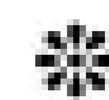
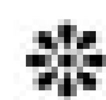
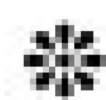
ومنها: أنّه قد لوحظ في هذا البيان خطاب وجوب التطهير، فقيل: إنّ نسبته

مسألة (٤): إذا رأى نجاسةً في المسجد وقد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها مقدّماً على الصلاة مع سعة وقتها، ومع الضيق قدّمها، ولو ترك الإزالة مع السعة واشتغل بالصلاة عصى؛ لترك الإزالة، لكن في بطلان صلاته إشكال، والأقوى الصحّة[١].

---

إلى المنجّس وغيره على نحوٍ واحد[١]. ولكن يمكن أن يوجّه ما عن الشهيد ﷺ بملاحظة خطاب حرمة التنجيس، بدعوى: أنّ المتفاهم منه عرفاً كون المحرَّم والمبغوض الأثر الحاصل وهو النجاسة، وهوممّا له حدوث وبقاء، فكما أنّ حدوثه مستند إلى المنجّس كذلك بقاؤه، وكلاهما محرّم.

ولهذا يفرّق العرف بلحاظ خطاب حرمة التنجيس في درجة التمرّد بين ما إذا أقدم على التنجيس عالماً بأنّه يطهر بعد لحظةٍ بنزول المطر، وما إذا أقدم عليه عالماً بأنّ النجاسة ستبقى، وليس ذلك إلّا لفهم أنّ المصبّ الحقيقيّ للحرمة هو الأثر الذي له بقاء، لانفس عملية التنجيس التي هي على نحوٍ واحدٍ في كلتا الحالتين.

(١) في هذه المسألة فروع:

الأوّل: فرض التزاحم مع ضيق وقت الفريضة، ولا إشكال في تقديم الفريضة حينئذٍ، إمّا تطبيقاً لقانون باب التزاحم من تقديم الأهمّ علماً أو احتمالاً، وهو الصلاة التي هي ممّا بني عليها الإسلام، أو لقصورٍ في إطلاق دليل وجوب الإزالة؛ أو وجوب فوريّتها في نفسه بنحوٍ لا يصلح للمزاحمة مع دليل وجوب

---

(١) قاله السيّد الخوئي في التنقيح ٢: ٢٨٣.

الفريضة.

الثاني: فرض سعة وقت الفريضة، ولا إشكال حينئذٍ في وجوب تقديم الإزالة، لأنّ هذا هو مقتضى فورية وجوبها.

الثالث: أنّه في هذا الفرض لو عصى المكلّف فلم يُزِلْ واشتغل بالصلاة فلتصحيح الصلاة ثلاثة أوجه:

أحدها: تصحيحها بنفس الأمر الأوّل المتعلّق، بالجامع بين الأفراد الطولية، وهو موقوف على إمكان الواجب المعلّق، إذ لا يوجد في تلك الحالة ما هو مقدور من أفراد الجامع عقلاً وشرعاً، ففعلية وجوب الجامع والحالة هذه يُفترض إمكان سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب.

وثانيها ـ بعد فرض عدم تمامية الوجه السابق ـ الالتزام بالأمر الترتّبي بالجامع، لئلاّ يلزم محذور سبق الوجوب على زمان القدرة على الواجب.

وثالثها ـ بعد افتراض استحالة الترتّب ـ الالتزام بتصحيح الصلاة بالملاك، بناءً على إمكان التقرّب بلحاظ الملاك، وإمكان إحرازه مع سقوط الخطاب بلحاظ إطلاق المادّة أو الدلالة الالتزامية، وقد تكلّمنا عن تفصيل ذلك في الأُصول.

وهذا كلّه بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ وإلّا دخل خطاب «صلِّ» و«أزِلْ» في باب التعارض، وخرج عن باب التزاحم؛ لاستلزام الجمع بينهما الجمع بين الوجوب والحرمة في فعلٍ واحد، ولا يتمّ حينئذٍ الوجه الأوّل ولا الثاني؛ لعدم إمكان اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا الوجه الثالث فهو مربوط حينئذٍ بأنّ النهي الغيريّ هل يوجب سلب صلاحية متعلّقه للتقرّب به كالنهي النفسي، أوْ لا؟ وتحقيق الكلام في ذلك في الأُصول.

هذا إذا أمكنه الإزالة، وأمّا مع عدم قدرته مطلقاً أو في ذلك الوقت فلا إشكال في صحّة صلاته[(١)].

ولا فرق في الإشكال في الصورة الاُولى بين أن يصلّي في ذلك المسجد أو في مسجدٍ آخر[(٢)].

واذا اشتغل غيره بالإزالة لا مانع من مبادرته إلى الصلاة قبل تحقّق الإزالة[(٣)].

مسألة (٥): إذا صلّىٰ ثمّ تبيّن له كون المسجد نجساً كانت صلاته صحيحة[(٤)].

---

(١) لعدم فعلية الأمر بالإزالة لكي يزاحم إطلاق الأمر بالفريضة.

(٢) باعتبار أنّ طرف المزاحمة هو الصلاة في نفس الوقت، من دون تقييدٍ بمكانٍ دون مكان.

(٣) لأنّ ذلك هو مقتضى كفائية وجوب التطهير.

نعم، يشكل فيما لو كان الغير المباشر ضعيف الحال والطَول، بحيث يؤدّي الاتّكال عليه إلى استمرار بقاء النجاسة مقداراً معتدّاً به عرفاً، ففي مثل ذلك لا يكون اشتغال مثل هذا الغير مسقطاً للتكليف بلحاظ هذا المقدار المعتدّ به من الفرق.

(٤) أمّا إذا بني على التشكيك في إطلاق دليل وجوب التطهير لفرض عدم العلم بالنجاسة؛ لقصور اللبّيّ منها، وعدم كون اللفظيّ منها من معتبرة عليّ بن جعفر، ورواية الحلبي مسوقة لبيان أصل الحكم ليتمسّك بإطلاقها فالأمر واضح.

وأمّا إذا بني على الإطلاق في الدليل المذكور، وبني على بطلان الصلاة من العالم بالنجاسة فهذا البطلان: إن كان بملاك التزاحم الموجب لسقوط الأمر

وكذا إذا كان عالماً بالنجاسة ثمّ غفل وصلّى(١).

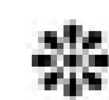
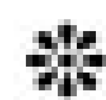
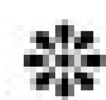
---

بالصلاة وعدم تعقّله ولو على وجه الترتّب فلا يجري ذلك في فرض الجهل، إذ لا محذور في فعلية الأمر بالضدّين مع عدم تنجّز أحدهما.

وإن كان البطلان بملاك التعارض بين خطابَيْ «صلِّ» و «أزِلْ» بلحاظ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، وتقديم خطاب «أزِلْ» الموجب لسقوط الأمر بالصلاة فيحكم ببطلانها؛ لعدم إحراز الملاك مع سقوط الأمر، فهذا المدرك لا يفرق فيه بين حالتي العلم والجهل.

وإن كان مدرك البطلان في صورة العلم مع الاعتراف بإمكان إحراز الملاك بدون أمرٍ، هو مانعية النهي الغيريّ عن العبادة عن وقوعها على وجهٍ قربيٍّ فهذه المانعية: إن كانت بلحاظ استحالة التقرّب بالمبغوض فلا يفرق بين حالتي العلم والجهل؛ لانحفاظ النهي الغيريّ وما يكشف عنه من مبغوضية.

وإن كانت بلحاظ استحالة التقرّب بما هو مبعّد ومعصية للنهي فهذا يختصّ بفرض العلم، إذ لا معصية في فرض الجهل.

(١) إذا بني على الفرق بين الشاكّ والغافل من ناحية إطلاق الخطاب للأوّل دون الثاني، بدعوى قابلية الشاكّ للتحرّك ولو عن احتمال التكليف بخلاف الغافل فصحّة الصلاة من الغافل أوضح حينئذٍ من صحّتها من الشاكّ؛ لعدم فعلية خطاب الإزالة في حقّ الغافل، حتّى مع الالتزام بإطلاق أدلّة وجوب التطهير للشاكّ.

وإذا بني على أنّ الغفلة كالشكّ عذرٌ عن الجري على طبق التكليف مع فعلية خطابه فحال الغافل كالشاكّ، ولعلّ المعروف التفرقة بين الشكّ والغفلة، والظاهر عدم الفرق.

وشمول الخطابات الواقعية للغافل أيضاً كالشاكّ ؛ لأنّ المدلول التصديقيّ لها من الجعل بمبادئه من الإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة قابل للشمول للغافل بدون محذورٍ عقلي ، وإنّما المحذور في الشمول للغافل ينشأ من ظهور الخطاب في كونه إبرازاً للحكم ولتلك المبادئ بداعي تحريك المكلّف ، لا لمجرّد إعلامه بها ، فلولا هذا الظهور العرفيّ في الخطاب لم يكن في مدلول الخطاب ما يأبىٰ الشمول للغافل ، بل للعاجز عن ذات الفعل أيضاً . واستحالة الشمول لبعض الأفراد إنّما هي من نتائج هذا الظهور التصديقيّ في الخطاب ، فلابدّ من تحديد مفاده العرفي .

وتوضيحه : أنّ المكلّف : تارةً يكون عاجزاً عن ذات الفعل كالمشكوك .

وأُخرى يكون قادراً على ذات الفعل ، ولكنّه غير قادرٍ على الانبعاث عن التكليف به ، إمّا لغفلته ونسيانه ، أو لاعتقاده بعدمه .

وثالثةً يكون قادراً على ذات الفعل وعلى الانبعاث ، وهذا يشمل الشاكّ الملتفت ، فإن كان مفاد ذلك الظهور العرفيّ قصد أن يكون الخطاب محرّكاً لكلّ من يشمله فيستحيل أن يكون شاملاً للعاجز وللغافل وللمعتقد بالعدم ، وإلّا للزم كون المقصود تحريكهم بالخطاب ، وهو غير معقول .

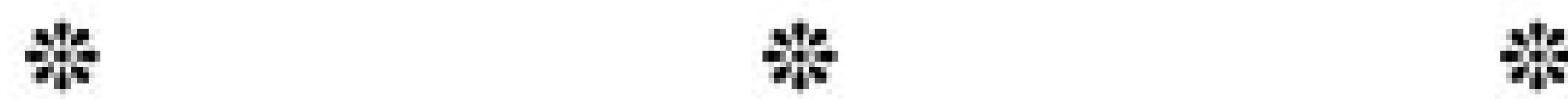
وإن كان مفاد ذلك الظهور ـ كما هو الظاهر ـ قصد أن يكون الخطاب محرّكاً لكلّ من يصل إليه ممّن يشملهم بأيّ مرتبةٍ من الوصول فلا يكون الظهور المذكور قرينةً على عدم شمول الخطاب للغافل وللمعتقد بالعدم ؛ لأنّ شموله لهما لا يعني قصد تحريكهما بالخطاب فعلاً ، بل قصد تحريكهما به لو وصل إليهما .

فالميزان في شمول الخطاب لفردٍ أن يكون ممّن يعقل تحريكه بالخطاب على فرض وصوله إليه ، لا ممّن يعقل تحريكه به بمجرّد شموله له ، وهذا الميزان ينطبق على الغافل والمعتقد بالعدم ، ولكنّه لا ينطبق على العاجز عن ذات الفعل ،

وأمّا إذا علمها أو التفت إليها في أثناء الصلاة فهل يجب إتمامها ثمّ الإزالة، أو إبطالها والمبادرة إلى الإزالة ؟ وجهان، أو وجوه، والأقوى وجوب الإتمام(١).

---

فإنّه لا يعقل قصد تحريكه بالخطاب ولو منوطاً بوصوله، ومن هنا يفرق بين العاجز والغافل والمعتقد بالعدم، فيبنى على عدم شمول الخطاب للأوّل، وشموله للأخيرين.



(١) ومحلّ الكلام فرض عدم إمكان الفرار من محذور قطع الصلاة، ومحذور التراخي معاً، وأمّا مع إمكان التحرّز من كلا المحذورين فلا إشكال، كما إذا لم تستدعِ الإزالة إبطال الصلاة، أو كان المصلّي في آخر صلاته بنحوٍ لم يستدعِ إكمالها التراخي العرفي.

وكيف كان، فقد يقال في فرض الدوران بين المحذورين المذكورين: إنّ دليل الفوريّة في الإزالة لا يقتضي الفورية بنحوٍ يوجب قطع الصلاة المبدوءة بها بوجهٍ شرعي؛ لأنّه: إمّا الإجماع، أو معتبرة عليّ بن جعفر المتقدّمة، والأوّل قاصر عن إثبات ذلك، والثاني إنّما يمنع عن الإقدام على الصلاة بدلاً عن الإزالة، ولا يلزم من ذلك المنع عن إتمامها بدلاً عن الإزالة، وعليه فيتعيّن إكمال الصلاة.

وقد يقال: إنّ دليل حرمة القطع يرتفع موضوعه بدليل وجوب الفورية؛ لأنّ تحريم القطع في دليله منوط بعدم وجود حاجةٍ لازمةٍ يُخشىٰ فوتها، ووجوب الفورية يجعل الإسراع بالإزالة حاجةً تفوت بإتمام الصلاة.

وقد يقال: إنّ كلّاً من دليل حرمة القطع ودليل الفورية لا إطلاق له

لمحلّ الكلام؛ لكون المعوّل فيه على الإجماع والارتكاز، ولا إطلاق فيه فتجري أصالة البراءة عن القطع بالإزالة، وأصالة البراءة عن ترك الإزالة لإكمال الصلاة، مع الالتزام بحرمة القطع بغير الإزالة، وعدم جواز ترك الإزالة بدون إكمال الصلاة.

هذا فيما إذا لم يوجد استصحاب حاكم، كاستصحاب حرمة قطع الصلاة فيما إذا كانت النجاسة حادثةً في الأثناء، أو استصحاب وجوب الإزالة فوراً فيما إذا كانت النجاسة حادثةً قبل الصلاة، وقيل بصحّة إجراء استصحاب الفورية على الرغم من انحلالها إلى وجوباتٍ متعدّدة حدوثاً وبقاءً؛ لمكان وحدتها العرفية.

وقد يقال: بإدخال محلّ الكلام في باب التزاحم، غير أنّ ذلك يتوقّف على افتراض الإطلاق في كلٍّ من دليل حرمة القطع ووجوب الفورية، وإذا صحّ هذا الافتراض وقع التزاحم بين الحكمين، وكان من التزاحم بين وجوب الشيء وحرمة مقدّمته؛ لأنّ التطهير الفوريّ واجب، وهو يتوقّف على الاستدبار أو الفعل الكثير الذي يكون إبطالاً للصلاة، فحرمة المقدمة تنافي وجوب ذي المقدمة.

وعليه فإن قُدِّمت حرمة القطع بقوانين باب التزاحم اقتضى ذلك رفع اليد عن إطلاق خطاب وجوب الإزالة وتقيّده بفرض القطع، مع الالتزام بحرمة القطع على الإطلاق.

وإن بني على مساواة الخطابين ـ لعدم أقوائية احتمال الأهمّية في أحدهما ـ اقتضى ذلك رفع اليد عن إطلاق كلٍّ من الخطابين، فيلتزم بوجوب الإزالة مشروطاً بالقطع، وبحرمة القطع مشروطاً بترك الإزالة.

وإن بني على تقديم وجوب الإزالة كان خطاب وجوب الإزالة فعلياً

ومطلقاً، وكانت حرمة القطع مشروطةً بفرض ترك الإزالة.

نعم، لو فرض ـ إضافةً إلى البناء على تقديم وجوب الإزالة ـ البناء على أنّ وجوب الشيء المتوقّف على مقدّمةٍ محرّمةٍ يستلزم الوجوب الغيريّ لطبيعيّ تلك المقدّمة بالحصّة الموصلة خرج عن باب التعارض، وطبّقت عليه قوانين باب التزاحم.

فإن قيل: هذا صحيح مع إنكار الوجوب المقدّميّ رأساً، وأمّا مع القول بوجوب المقدّمة الموصلة فيلزم من الجمع بين الحكمين في عالم الجعل اتّصاف مطلق المقدّمة بالحرمة، واتّصاف حصّةٍ منها بالوجوب، وهو غير معقول.

قلنا: إنّ الحرمة مشروطة ـ كأيّ حكم إلزاميّ آخر ـ بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ، وفرض المقدّمة الموصلة هو فرض الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ، فلا تنافي بين الحرمة المشروطة ـ كذلك ـ ووجوب المقدّمة الموصلة.

وهذه النكتة هي التي تميّز الموارد التي تدخل في باب التعارض من حالات التزاحم عن غيرها، فإنّه في كلّ حالةٍ من حالات التزاحم ـ أي العجز عن امتثال مجموع تكليفين ـ لابدّ أن يلاحظ المجعول بوجوده المشروط، أدّىٰ ذلك إلى دخول المقام في باب التعارض؛ لأنّ الخطاب الأهمّ في هذه الحالة ينافي الخطاب المهمّ، ويأبىٰ عن ثبوته ولو بنحو الترتّب؛ لاستحالة اتّصاف القطع بالحرمة النفسية ـ ولو على وجه الترتّب ـ مع الوجوب الغيري. وكلّما استحال الترتّب في موارد التزاحم دخل الدليلان المتزاحمان في باب التعارض، كما بيّنا نكتته في أبحاثنا في الأُصول.

وهذا بخلاف ما لو بني على إنكار الوجوب الغيريّ رأساً، فإنّ فعلية وجوب الإزالة على الإطلاق تلائم حينئذٍ مع الحرمة الترتّبية للقطع.

وكذلك لو بني على اختصاص الوجوب الغيريّ بالحصّة الموصلة؛ لأنّ فرضها هو فرض الإزالة، فلا ينافي هذا الوجوب حرمة القطع الترتّبية، أي المقيّدة بنفسها، أو متعلّقة بفرض ترك الإزالة.

وبهذا يتّضح: أنّه كلّما كان هناك تزاحم بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة، وبني على تقديم الوجوب، وقيل بالوجوب الغيريّ لمطلق المقدّمة دخل المورد في باب التعارض؛ لأنّ المحذور حينئذٍ ليس بلحاظ عدم إمكان فعلية الخطابين معاً، بل لعدم إمكان جعل حرمة المقدّمة ولو على وجه الترتّب مع فرض إطلاق وجوب ذيها.

ثمّ إنّه إذا فرض في المقام، كون الدليل على كلٍّ من حرمة القطع ووجوب الإزالة مطلقاً في نفسه على نحوٍ دخل في باب التزاحم فالمتعيّن هو الالتزام بالترتّب من الجانبين؛ لعدم تعيّن أحدهما للتقديم؛ لأنّ احتمال الأهمّية في كلٍّ منهما موجود بنحوٍ مكافئ لاحتمالها في الآخر، فيثبت التخيير بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ. فإن لم يكن هناك تنافٍ بين المجعولين المشروطين بما هما مشروطان فلا تصادم بين الجعلين، ولا تعارض بين الدليلين، وإنّما التنافي بينهما في مرحلة فعلية المجعول.

وإن كان هناك تنافٍ بين المجعولين المشروطين ـ بما هما مشروطان ـ فلامحالة يقع التصادم بين الجعلين، والتعارض بين الدليلين، وهذا معنى ما حقّقناه في بحث التزاحم[1] من: أنّ أحد شروط خروج التزاحم عن باب التعارض القول بإمكان الترتّب، أي الملائمة بين الحكمين المشروط كلّ منهما بعدم الاشتغال بالمزاحم المساوي أو الأهمّ.

(١) بحوث في علم الأُصول ٧: ٢٦ ـ ٢٧.

مسألة (٦) : إذا كان موضع من المسجد نجساً لا يجوز تنجيسه ثانياً بما يوجب تلويثه، بل وكذا مع عدم التلويث إذا كانت الثانية أشدّ وأغلظ من الأُولىٰ، وإلّا ففي تحريمه تأمّل، بل منع إذا لم يستلزم تنجيسه ما يجاوره من الموضع الطاهر، لكنّه أحوط[١].

---

(١) تُتصوّر المسألة ضمن صور :

الأُولى : أن تكون النجاسة الثانية موجبةً لاتّساع دائرة النجاسة، ولا إشكال في عدم الجواز حينئذٍ.

الثانية : أن تكون موجبةً لتلوّثٍ يعتبر هتكاً وإهانةً، والحكم كما سبق.

الثالثة : أن لا تكون الملاقاة الثانية موجبةً للاتّساع أو التلوّث والإهانة، وإنّما هي مماثلة للملاقاة الأُولى من سائر الوجوه، فقد يقال : بناءً على أنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانيةً ـ كما سبق ـ أنّه لا موجب لتحريم الملاقاة الثانية؛ لعدم كونها تنجيساً، بل لو سلّم أنّ المتنجّس يتنجّس أُشكل التحريم أيضاً؛ لأنّه يتوقّف على أن تكون النجاسة مأخوذةً في موضوع دليل الحرمة بنحو مطلق الوجود، لا صرف الوجود، وذلك خلاف المتيقّن من الدليل، فإنّ المتيقّن من مثل معتبرة عليّ بن جعفر، ورواية الحلبيّ تحريم الوجود الأوّل من التنجيس.

وقد يقال بالتحريم بأحد وجوه :

منها : أن يبنىٰ على أنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً، ويدّعىٰ كون النجاسة مأخوذةً في موضوع دليل الحرمة بنحو مطلق الوجود : إمّا تمسّكاً بالإطلاق اللفظيّ لمثل النبوي، أو بضمّ مناسبات الحكم والموضوع التي تُلغى خصوصية الفرق بين الوجود الأوّل من التنجيس والوجود الثاني.

ويرد عليه: أنّ الإطلاق اللفظيّ غير تامٍّ، والمناسبات العرفية للإلغاء غير واضحة، إذ لعلّ المقصود بحرمة التنجيس التحفّظ على طهارة المسجد، وهي ممّا تزول بالتنجيس الأوّل، سواء وقع الفرد الثاني من التنجيس أوْ لا.

ومنها: أن يبنىٰ على أنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً، ويعوّض عن التمسّك بإطلاق دليل الحرمة بإجراء الاستصحاب، بأن يقال: إنّ هذا التنجيس كان حراماً جزماً لو وقع قبل الملاقاة الأُولى، فتستصحب حرمته.

ويرد عليه: أنّ الاستصحاب المذكور لا يجري مع احتمال أن يكون الثابت من أوّل الأمر حرمة إزالة الطهارة عن المسجد، فالتنجيس يكون حراماً بما هو مصداق لذلك، لا بعنوانه، فلا معنى لإثبات حرمة التنجيس الثاني بالاستصحاب المذكور.

ومنها: التمسّك بما دلّ على النهي عن قرب النجس من المسجد، كالآية الكريمة لو تمّ الاستدلال بها، بتقريب: أنّ موضوع التحريم في هذا الدليل ليس عنوان التنجيس، بل قرب النجس من المسجد، غاية الأمر أنّ صورة عدم الملاقاة للمسجد برطوبة خرجت بقرينة ما دلّ من نصٍّ[1] أو سيرةٍ على جواز دخول المستحاضة، واستطراق الجنب، ومكث المسلوس والمبطون، ونحو ذلك، ويبقى محلّ الكلام مشمولاً لإطلاق دليل التحريم ولو لم يتحقّق التنجيس بعنوانه، لكنّك عرفت سابقاً[2] حال دلالة الآية الكريمة.

الرابعة: أن يكون للملاقاة الثانية أثر زائد بحيث يجب التعدّد في الغسل من

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ٢١٣، الباب ١٧ من أبواب الجنابة، الحديث ٢. و ٣٧٥، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٨.

(٢) في الصفحة ٣١٣.

ناحيتها، كما إذا قيل بوجوب التعدّد في الغسل من البول مطلقاً وفرض ملاقاة البول بعد التنجّس بالدم، فقد يقال هنا بالحرمة حتّى مع نفيها في الصورة السابقة، واستناداً إلى أنّ المتنجّس يتنجّس ثانيةً إذا كان لذلك أثر زائد، فيشمله إطلاق دليل الحرمة، أو يجري الاستصحاب، ولكن عرفت الإشكال في الإطلاق والاستصحاب معاً.

نعم، لا يبعد أن يدّعىٰ: أنّ دليل حرمة التنجيس وإن لم يثبت كون النجاسة ملحوظةً في موضوعه بنحو مطلق الوجود بلحاظ الأفراد المتماثلة ولكنّها لوحظت كذلك بالنسبة إلى مراتبها المتفاوتة، فكلّ مرتبةٍ إضافيةٍ موضوع مستقلّ للحرمة، ففي المقام حتّى لو لم نقل بتعدّد النجاسة بالملاقاة الثانية لا شكّ في اشتدادها من حيث المرتبة بسبب ذلك، وهذه المرتبة بنفسها فرد من موضوع دليل الحرمة ولو بمعونة الارتكاز والمناسبات العرفية في فهم الدليل.

ثمّ إنّ الشخص في مفروض هذه الصورة يسبّب لا محالة إلى زيادة مكث النجاسة فيما إذا أُريد تطهير المسجد بالماء القليل، إذ تبقى النجاسة بعد الغسلة الأُولىٰ بسبب ما وقع منه من التنجيس بالبول المستوجب للتعدّد بحسب الفرض، فإذا أُلغيت عرفاً خصوصية الحدوث والبقاء كان التسبيب إلى بقاء النجاسة محرّماً كالتسبيب إلى إحداثها. والتخلّص عن ذلك يكون بعدم الإصابة الثانية، أو بالتطهير بالمعتصم على نحوٍ لا يستوجب طول مكثٍ للنجاسة بوجه.

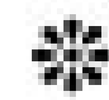
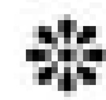
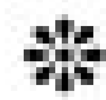
الخامسة: أن يتنجّس المسجد ثمّ يلقى عليه عين النجس بدون أن يلزم من ذلك اتّساع النجاسة، أو هتك المسجد، أو شدّتها، والحرمة في هذه الصورة موقوفة على أن نستفيد من أدلّة المسألة وجود محذورين محرّمين في المقام: أحدهما التنجيس، والثاني التلويث بعين النجاسة. وما يمكن أن نثبت به كون الثاني محذوراً محرّماً في عرض المحذور الأوّل أحد أمرين:

**مسألة (٧)** : لو توقّف تطهير المسجد على حفر أرضه جاز، بل وجب، وكذا لو توقّف على تخريب شيءٍ منه، ولا يجب طمّ الحفر وتعمير الخراب. نعم، لو كان مثل الآجرّ ممّا يمكن ردّه بعد التطهير وجب[1].

---

أوّلهما : النبويّ[1] المتقدّم، بناءً على أن يراد بالنجاسة عينها، لا التنجّس.

والآخر : الآية الكريمة[2] الناهية عن قرب المشركين من المسجد بعد تعميم مفادها لكلّ نجس، فإنّ وضع عين النجس على نفس أرض المسجد على خلاف النهي المذكور، فيحرم ولو لم يسبّب تنجيساً جديداً، وقد عرفت سابقاً[3] حال النبويّ والآية.

(١) في هذه المسألة فروع :

الأوّل : أنّه لو توقّف التطهير على مرتبةٍ معتدٍّ بها من التخريب والتعطيل للمسجد فهل يجب التطهير في هذه الحالة ؟

والتحقيق : أنّ الوجوب يتوقّف أوّلاً : على افتراض إطلاق في دليله.

وثانياً : على افتراض أحد اُمورٍ في دليل حرمة تخريب المسجد والإضرار به :

أوّلها : نفي الإطلاق فيه، بتقريب : أنّ هذا الدليل : إن كان هو ما دلّ على

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٩٥.

(٢) قوله تعالى : ﴿ إنّما المشركون نَجَسٌ فلا يقربوا المسجدَ الحرامَ... ﴾ التوبة : ٢٨.

(٣) في الصفحة ٢٩٥، وفي الصفحة ٣١٣.

وجوب تعظيم المسجد والعناية به[١] فمن الواضح أنّ التخريب من أجل التطهير لا يعتبر منافياً للتعظيم عرفاً.

وإن كان ما دلّ على تحريم السعي في خرابها من قبيل قوله تعالى: ﴿ ومَن أظلَمُ ممّن منعَ مساجدَ اللهِ أن يُذكَرَ فيها ٱسمُهُ وسعىٰ في خرابها ﴾[٢]، فهو منصرف إلى التخريب الاعتدائيّ، لا التخريب لمصلحةٍ شرعيةٍ من مصالح المسجد.

وإن كان ما دلّ على تحريم التصرّف في مال أحدٍ إلّا بإذنه[٣] بدعوى: أنّ حيطان المسجد وبناءه ملك لنفس المسجد فلا يجوز التصرّف فيه بتخريبٍ ونحوه فمن الواضح أنّ موضوع هذا الدليل لا يشمل مالكاً من قبيل المسجد، والتعدّي إنّما يكون بمقدار ما تقتضيه المناسبات العرفية الارتكازية، وهو لا يشمل محلّ الكلام، ولو سلّم لمَا اقتضىٰ إلّا عدم الجواز بدون إذن وليّ المسجد.

فلو رأىٰ وليّ المسجد المصلحة في أن يأذن كان التصرّف بإذن وليّ المالك، فيجوز، وكذلك إذا كان الحائط وقفاً على المسجد لا ملكاً طلقاً، فإنّ غاية ما تقتضيه وقفيّته عليه عدم جواز حرمان المسجد من منافعه، لا إلزام المسجد بإبقائه إذا كان على خلاف مصلحته وموجباً لضرره ونقصه.

ثانيها: بعد افتراض الإطلاق يدّعىٰ وجود المقيِّد، وهو ما دلّ على جواز تخريب المسجد لمصلحة[٤] من قبيل إعادة بنائه على وجهٍ أفضل؛ وذلك لأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٩٧، الباب ٧٠ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

(٢) البقرة: ١١٤.

(٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠ ـ ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الأنفال، ذيل الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٥: ٢٣٧، الباب ٣١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

طهارة المسجد وإن لم تكن مصلحةً عرفيةً ابتدائيةً للمسجد بقطع النظر عن الجعل الشرعيّ لكن إذا ضمَّ إلى ذلك استفادة كون الطهارة من شؤون احترام المسجد اللازم بحكم الشارع، وأنّ وجوب التطهير وجوب احتراميّ كان التخريب من أجل مصلحة المسجد؛ لأنّ احترامه من مصالحه، ولكن إنّما يكون كذلك مع الوثوق باستعادة المسجد لوضعه، وإلّا كان من دوران الأمر بين مصلحتين.

ثالثها: بعد افتراض الإطلاق وعدم المقيّد يدّعىٰ: أنّ حرمة التخريب لا يحتمل أهمّيتها، بينما يحتمل أهمّية وجوب التطهير، فيتقدّم في مقام التزاحم بملاك الأهمّية المحتملة، إذا لم نقل بدخول مورد التزاحم بين وجوب ذي المقدّمة وحرمة المقدّمة في باب التعارض؛ لعدم إمكان الترتّب في بعض التقادير، على تفصيلٍ تقدّمت[1] الإشارة اليه. ولكنّ نفي احتمال الأهمّية في حرمة التخريب بلا موجب.

كما أنّ أصل افتراض إطلاقٍ في دليل وجوب التطهير ممنوع. أمّا اذا كان لبّياً كالإجماع فواضح، وأمّا إذا لوحظت الأدلّة اللفظية فالمهمّ منها معتبرة رواية عليّ بن جعفر، ورواية الحلبي، والاُولى لا إطلاق فيها؛ لعدم كونها مسوقةً لبيان وجوب التطهير ابتداءً ليتمسّك بإطلاقها. والثانية غايتها الدلالة على حرمة التنجيس، لا وجوب التطهير.

وعليه فلا إطلاق في دليل كلٍّ من الحكمين، وعليه فالشبهة حكمية، ومقتضى القاعدة التخيير، عملاً بالاُصول المؤمِّنة مالم يوجد أصل حاكم، وهو موجود غالباً، ونعني به: استصحاب حرمة التخريب؛ لأنّ النجاسة متأخّرة عن بناء المسجد غالباً.

(١) في الصفحة ٣٢٥ و ٣٢٦.

ويمكن التفصيل بين فرض كون التخريب متداركاً خارجاً، وغيره، ففي الفرض الأوّل يحكم بجواز التخريب للتطهير، وجواز إبقاء المسجد على حاله.

أمّا الأوّل فلعدم وجود إطلاقٍ في دليل الحرمة لمثل هذا التخريب بعد تقييده بالتخريب لمصلحةٍ ولو كمالية.

وأمّا الثاني فلعدم الإطلاق في دليل وجوب التطهير، ولا ينفع هنا استصحاب حرمة التخريب؛ لأنّ هذا النحو من التخريب المتدارك الذي ينطبق عليه عنوان الرعاية لبعض شؤون المسجد لا يعلم بحرمته من أوّل الأمر.

وفي الفرض الثاني يحكم بعدم وجوب التخريب، بل بحرمته.

أمّا عدم الوجوب فلعدم الإطلاق في دليل وجوب التطهير.

وأمّا الحرمة فللتمسّك بإطلاق دليل الحرمة، فإنّ التخريب غير المتدارك مع عدم الملزم شرعاً به يعتبر اعتداءً على المسجد عرفاً؛ لأنّ المركوز في ذهن العرف أنّ مفسدة التخريب غير المتدارك أشدّ من مصلحة الطهارة بلحاظ ذلك المسجد، وعليه فإن لم يكن الحكم بحرمة التخريب غير المتدارك أقوىٰ في المقام فهو الأحوط.

الثاني[1]: أنّه لو خرّب شيئاً من المسجد لأجل التطهير بعد البناء على جواز ذلك أو وجوبه فهل يضمن تداركه؟

قد يقال بالضمان تمسّكاً بقاعدة الضمان بالإتلاف.

وقد يقال بعدمه: إمّا لقصورٍ في المقتضي بالنسبة إلى القاعدة المذكورة، وإمّا لوجود مقيِّد.

---

(١) أي الفرع الثاني من فروع المسألة (٧).

أمّا القصور في المقتضي فيمكن أن يبيَّن : تارةً بأنّ دليل هذه القاعدة لا إطلاق فيه للتخريب الذي يكون لرعاية حال من يراد التضمين له ، فمن أتلف زرع الغير لأجل إنقاذه لا يضمن ؛ لأنّ دليل القاعدة : إن كان هو السيرة العقلائية فهي غير شاملةٍ لأمثال ذلك جزماً ، وإن كان هو الروايات المتفرّقة فهي واردة في موارد خاصّةٍ مشتركةٍ جميعاً في عدم كون الإتلاف من أجل المالك ، وإن كان هو الضابط المشار إليه في بعضها بلسان «بما جَنَت يده»[1] فهذا الضابط يفترض الجناية ، والمفروض عدم الجناية في المقام بعد فرض إذن الشارع في التخريب أو حكمه بوجوبه .

ويبيّن القصور في المقتضي تارةً أُخرى : بأنّ القاعدة مختصّة بفرض عدم الإذن من المالك في الإتلاف ، وقد حصل الإذن في المقام ؛ لمكان حكم الله سبحانه بوجوب التطهير بحسب الفرض .

ويرد عليه : أنّ الإذن في الإتلاف المسقط للضمان هو الإذن في الإتلاف علىٰ وجه المجّانية ، لا مطلق الإذن في الإتلاف ، مع أنّ المالك لمّا أتلف ليس هو الشارع ، بل هو نفس المسجد أو المصلّون كجهةٍ عامّة .

ويبيّن ثالثةً : بأنّ القاعدة موضوعها إتلاف مال الغير ، والمسجد ليس ملكاً لأحد ؛ لأنّ مردّ وقفه إلىٰ تحريره وفكّه من الملك .

ويرد عليه : بأنّ هذا لا يتمّ ، بناءً على أنّ بناء المسجد مملوك لنفس المسجد طلقاً أو وقفاً ، أو مملوك لجهةٍ عامّة ، وما يكون غير مملوكٍ إنّما هو المسجد بمعنى المكان ، لا بمعنى الجدران والشبابيك ، على أنّ الضمان بمعنى الدخول في العهدة

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ، الحديث ٣٩١٨ . وعنه في وسائل الشيعة ١٩ : ١٤٤ ، الباب ٢٩ من أبواب الإجارة ، ذيل الحديث ٨ .

كما يتصوّر في المملوك للغير كذلك يتصوّر في غيره، بمعنى كون الإنسان مسؤولاً عن إعادة المسجد إلى وضعه السابق، فإن ساعدت السيرة العقلائية على ذلك فلا مانع من الالتزام به.

وقد ظهر بما ذكرناه: أنّ الصحيح هو البيان الأوّل في إثبات قصور المقتضي.

وأمّا المقيّد بعد فرض وجود دليلٍ لفظيٍّ مطلقٍ لقاعدة الضمان فهو ما دلّ من الكتاب الكريم على نفي السبيل على المحسنين[1]، والإحسان مفهوم عرفيّ، فإذا صدق عرفاً على الإتلاف في موردٍ أنّه إحسان لمن أتلف ماله فلا ضمان؛ لأنّ الضمان سبيل، وهو منفيّ، ولكنّ عنوان الإحسان إنّما يصدق عرفاً على إتلافٍ يدرك العرف أنّ المصلحة الملحوظة فيه أهمّ من مفسدة الإتلاف، على نحوٍ لا يتصوّر عقلائياً خلاف ذلك، وفي صدقه على محلّ الكلام إشكال.

الثالث: أنّه إذا توقّف تطهير جزءٍ من بناء المسجد على إخراجه وتطهيره خارجاً فهل يجب بعد ذلك إرجاعه إليه؟

وتوضيح ذلك: أنّ الوجوب: تارةً يدّعىٰ بلحاظ الروايات الخاصّة، وأُخرى على مقتضىٰ القاعدة.

أمّا إثباته باللحاظ الأوّل فلا يخلو من إشكال، وإن استدلّ عليه بالروايات الدالّة على لزوم ردّ ما أُخذ من المسجد من حصاةٍ أو آجرٍ، غير أنّ بعض هذه الروايات واردة في المسجد الحرام والكعبة، والتعدّي منها بلا موجب، كمعتبرة محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا ينبغي لأحدٍ أن يأخذ من تربة ما حول الكعبة، وإن أخذ من ذلك شيئاً ردّه»[2].

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾. التوبة: ٩١.

(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢٣١، الباب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

هذا إذا لم يكن التعبير بـ« لا ينبغي » موجباً لسقوط ظهور الأمر بالردّ في الوجوب، وإلّا فالأمر أوضح.

ومعتبرة معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أخذت سكّاً من سكّ المقام، وتراباً من تراب البيت، وسبع حصيات، فقال: « بئس ما صنعت، أمّا التراب والحصىٰ فردّه »[1].

وأمّا ما قد يتراءىٰ فيه الإطلاق من هذه الروايات فمن قبيل رواية وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام قال: «اذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردّها مكانها، أو في مسجدٍ آخر فإنها تسبّح »[2].

وهذه الرواية ضعيفة بوهب، مضافاً إلى أنّ التعليل فيها لا يناسب الحكم الإلزاميّ وباب العهدة والضمان، بل هو أقرب إلى الآداب، فيوجب المنع عن انعقاد ظهورٍ لها في الحكم المقصود، إذ لا يجب التسبيب إلى جعل الحصاة تسبّح، كما هو واضح.

وأحسن روايةٍ في الباب رواية زيد الشحّام، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أُخرج من المسجد حصاة، قال: « فردّها أو اطرحها في مسجد »[3]. بعد استظهار لام الجنس من كلمة « المسجد ».

وللرواية طريقان:

أحدهما: طريق الصدوق، وهو ضعيف بأبي جميلة.

والآخر: طريق الكليني، وفيه الحسن بن محمّد بن سماعة، عن غير واحد

---

(١) المصدر السابق: ٢٣٢، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٢٣٢، الباب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٣.

فإن أمكن تطبيق إحدى النكات المهمّة التي أدخلناها على علم الرجال وطبّقنا فيها حساب الاحتمالات لتصحيح الرواية فهو، وإلّا فالأمر مشكل[1].

وأما إثباته باللحاظ الثاني فقد يبيّن بتقريب: أنّ هذا الجزء المخرج من

(١) هناك بيانان لتصحيح السند:

الأوّل: أن نُجري حساب الاحتمالات في مشايخ الحسن بن محمّد بن سماعة، وقد ظهر بالاستقراء أنّ نسبة الذين لم تثبت وثاقتهم إلى مجموع مشايخه هي (٩ / ٢٦)، فاذا استظهرنا أنّ التعبير بـ«غير واحدٍ» ظاهر عرفاً في الجماعة وأقلّها ثلاثة كان مقدار احتمال كون أحدهم ـ على الأقل ـ ثقة هو (٩٦ ٪)، فيتمّ سندها إن أوجب هذا الظنّ القويّ الاطمئنان.

الثاني: أن لا تأخذ مطلق مشايخ الحسن بن محمّد بن سماعة، بل نأخذ خصوص مشايخه الذين هم في الوقت نفسه تلاميذ أبان بن عثمان، باعتبار أنّ السند هكذا: «الحسن ابن محمّد بن سماعة، عن غير واحد، عن أبان»، فيتمّ تحديدهم بلحاظ الراوي والمرويّ عنه، وعلى هذا لا نحتاج إلى حساب الاحتمالات؛ لأنّ كون أحدهم ثقةً (١٠٠ ٪) باعتبار أنّ من لم يثبت وثاقته منهم اثنان فقط، وهما: أحمد بن عديس، والحسن بن عديس، والبقية ـ وهم تسعة ـ ثقات. ولمّا كان التعبير بـ«غير واحدٍ» ظاهراً في الجماعة وأقلّها ثلاثة كان أحدهم ـ على الأقلّ ـ ثقةً جزماً.

ولكن يشكل ذلك بوجود احتمال أن يكون للحسن شيخ آخر غير من وصلت الينا روايته عنهم، ولعلّه غير ثقة، فلابدّ من ضمّ حساب الاحتمال لتضعيف ذلك، وهذا الاحتمال لابدّ من أخذه بعين الاعتبار في البيان الأوّل أيضاً، وطريق التخلّص أن نثبت بحساب الاحتمال أنّ نسبة الثقات إلى غيرهم في المشايخ الواصلين محفوظة في غيرهم أيضاً، فيكون احتمال وثاقة الشخص الآخر ما لا يقلّ عن (١٧ / ٢٦)، وبهذا صحّح سيّدنا الأستاذ ـ دام ظلّه ـ مرسلة يونس الطويلة، تطبيقاً لما أسّسه من قواعد حساب الاحتمال في علم الرجال.

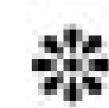
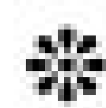
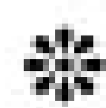
مسألة (٨) : إذا تنجّس حصير المسجد وجب تطهيره[١]، أو قطع موضع النجس منه إذا كان ذلك أصلح من إخراجه وتطهيره، كما هو الغالب.

مسألة (٩) : إذا توقّف تطهير المسجد على تخريبه أجمع ـ كما إذا كان الجصّ الذي عُمِّر به نجساً، أو كان المباشر للبناء كافراً ـ فإن وجد متبرّع بالتعمير بعد الخراب جاز، وإلّا فمشكل[٢].

---

المسجد وقف، ويحرم التصرّف في الوقف في غير الجهة التي أُوقف لأجلها.

وهذا التقريب غير كافٍ؛ لأنّ عدم الردّ بنفسه ليس تصرّفاً، والإخراج وإن كان تصرّفاً ولكنّ المفروض أنّه مأذون فيه، فالأولى أن يبيّن بتقريب دخوله في العهدة، فيجب ردّه إلى المسجد، كما هو مقتضى العهدة في سائر الموارد. ومجرّد الإذن في الإخراج والتطهير لا ينبغي دخوله في العهدة المستتبع لوجوب الردّ.

(١) لا إشكال في حرمة تنجيسه؛ لأنّه موقوف للعبادة والصلاة، وهذا تصرّف خارج عن ذلك، بل منافٍ له بنحوٍ من المنافاة. وأمّا وجوب التطهير فمشكل؛ لأنّه ليس جزءاً من المسجد، والتبعية بحسب مناسبات الحكم والموضوع لو سلّمت فإنّما تفيد في إعطاء الظهور للدليل اللفظيّ لا لمثل أدلّة المسألة.

نعم، لو ثبت تحريم تقريب المتنجّس إلى المساجد بالآية أو النبويّ مع وضوح لزوم حفظ الحصير للمسجد يتعيّن وجوب تطهيره، ولكن عرفت الحال في ذلك.

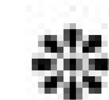
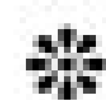
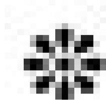
(٢) حال هذا التخريب الكلّيّ كحال التخريب الجزئيّ المتقدّم في الفرع

مسألة (١٠): لا يجوز تنجيس المسجد الذي صار خراباً وإن لم يصلِّ فيه أحد، ويجب تطهيره إذا تنجّس(١).

---

الأوّل من المسألة السابعة، فمع فرض التدارك يجوز التخريب؛ لأنّه من مصلحة المسجد، فلا يشمله دليل حرمة التخريب، ولكن لا يجب التطهير؛ لقصور دليل وجوبه، بل عدم وجوب التطهير هنا أوضح؛ لعدم انحفاظ المسجد بعد التطهير كما هو المنصرف أو المتيقّن من أدلّة وجوب التطهير، ومع فرض عدم التدارك يحرم التخريب؛ للإطلاق في دليل حرمته وعدم الإطلاق في دليل وجوب التطهير، كما عرفت.

بل لو سلِّم الإطلاق فيه أيضاً يقع التزاحم ويقدم التحريم على الوجوب؛ لأنّ مفسدة التخريب الكلّيّ مع عدم التدارك أهمّ جزماً أو احتمالاً.

(١) كان ذلك: إمّا للتمسّك بالإطلاق اللفظيّ لدليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير، وإمّا للتعميم بمناسبات الحكم والموضوع بعد فرض عدم الإطلاق اللفظيّ، كما لو كان المدرك مثل معتبرة عليّ بن جعفر[1]؛ لوضوح أنّها ليست في مقام بيان أصل الحكم ليتمسّك بإطلاقها من هذه الناحية، وكذلك رواية الحلبيّ[2] الواردة في مورد قصد المسجد المعمور.

وإمّا للتمسّك باستصحاب حرمة التنجيس، أو استصحاب وجوب التطهير ولو تعليقياً، فيما إذا لم يتمّ الإطلاق في الدليل اللفظيّ ولو بضمّ المناسبات،

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

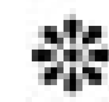
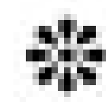
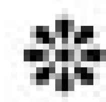
(٢) وسائل الشيعة ٥: ٢٠٩، الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

مسألة (١١) : إذا توقّف تطهيره على تنجيس بعض المواضع الطاهرة لا مانع منه إن أمكن إزالته بعد ذلك، كما إذا أراد تطهيره بصبِّ الماء واستلزم ما ذكر(١).

مسألة (١٢) : إذا توقّف التطهير على بذل مالٍ وجب(٢).

---

ولم يحرز شمول الإجماع لحالة الخراب فإنّ الاستصحاب يجري، ومجرّد الخراب لا يوجب تغيّر الموضوع عرفاً.

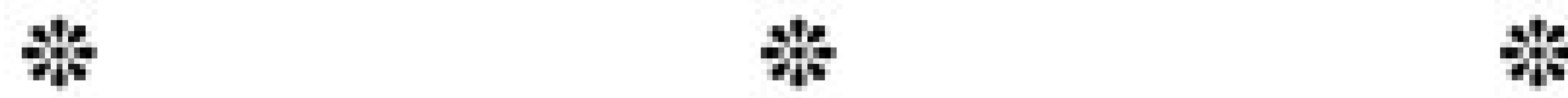
(١) وذلك : إمّا للمنع عن وجود إطلاقٍ في أدلّة حرمة التنجيس لمثل ذلك، وإمّا لوقوع التزاحم بينها وبين وجوب التطهير وتقديم الوجوب؛ لوضوح أهمّيته ملاكاً.

والفرق بين هذين الوجهين : أنّه على الثاني يختصّ الجواز بما إذا توقّف التطهير على ذلك، وعلى الأوّل قد يقال بالجواز حتّى مع عدم التوقّف، كما لو أمكنت إزالة العين قبل صبّ الماء، أو أمكن الغسل بالماء المعتصم؛ لأنّ مثل هذا التنجيس الواقع في طريق التطهير وفي سياق الاحترام لا يعلم بشمول دليل الحرمة له.

(٢) وذلك في الحدود التي لا يصدق معها الضرر أو الحرج، وأمّا مع صدقهما فلا يبعد عدم الوجوب : إمّا لقصورٍ في إطلاقات أدلّة وجوب التطهير لأنّها لبّية، أو واردة في التفريعات على وجوب التطهير بعد الفراغ عنه، كما في معتبرة عليّ بن جعفر.

وإمّا لحكومة قاعدة نفي الضرر وقاعدة نفي الحرج على إطلاقها لو سلّم في نفسه.

وهل يضمن من صار سبباً للتنجيس ؟ وجهان، لا يخلو ثانيهما من قوّة(١).



هذا فيما إذا لم يفرض هناك ضمان، ولوحظ الحكم بوجوب التطهير التكليفيّ فقط، وإلّا فالأمر يختلف كما يأتي.

❊ ❊ ❊

(١) بل الأقرب هو الحكم بالضمان، ولتوضيح الحال نذكر حكم تنجيس مال الغير أوّلاً، ثمّ نطبّق ذلك على تنجيس المسجد.

فنقول: إنّ تنجيس مال الغير له صور:

الأُولى: أن لا تكون الطهارة بالنسبة إلى ذلك المال دخيلةً في ماليّته، فلا ضمان، كما في تنجيس جذع النخلة مثلاً.

الثانية: أن تكون دخيلةً، ولكن إعادتها ليس فيها مؤونة ولا تسبّب نقصاً فلا ضمان أيضاً؛ لعدم دخل الوصف في المالية حينئذٍ.

الثالثة: أن تكون الطهارة دخيلةً في ماليّته، وإعادتها لا تؤدّي إلى نقصه، ولكن فيها مؤونة مالية، كالبارية يتوقّف تطهيرها على حملها إلى النهر مثلاً، وفي هذه الصورة يضمن المنجِّس، والضمان بمقدار أُجرة التطهير لا أكثر؛ لأنّ المضمون قيمة الوصف الفائت. ولمّا كان الوصف الفائت ممكن الإعادة بتلك الأُجرة فلا تزيد قيمته على ذلك، ولكن قد تقلّ ـ كما إذا كان دخل وصف الطهارة في الأغراض النوعية من ذلك المال يمثّل نسبةً ضئيلة، ولكنّ كلفة التطهير توقّفت صدفةً على حمله إلى مكانٍ بعيدٍ وبذل مالٍ كثير ـ فلا موجب للضمان إلّا بمقدار نسبة النقص.

ولكن في هذه الحالة تكون المالية السوقية العقلائية لعملية التطهير أقلّ من

كلفتها، ولهذا لا تكون هذه الكلفة كلفةً سوقيةً لهذه العملية؛ لأنّ مالية التطهير إنّما تتحدّد وفقاً للرغبة النوعية في وصف الطهارة، فلا يمكن أن تكون ماليتها أكبر من مالية هذا الوصف.

وهكذا نعرف أنّه في الحالة التي تكون فيها عملية التطهير عمليةً سوقيةً ولها أُجرة المثل تكون أُجرتها متطابقةً مع ماليتها، وماليتها متطابقة مع مالية الوصف الذي تنجزه، ولا يمكن أن تكون أُجرة المثل أقلّ من مالية الوصف بقدرٍ معتدٍّ به، كما لا يمكن أن تكون أكثر، كما هو واضح.

الرابعة: أن تكون الطهارة دخيلةً في ماليّته، والتطهير ليس فيه مؤونة في نفسه، ولكن تتضرّر به العين، كما في بعض أقسام الفراش، والمنجِّس يضمن هنا النقص الحاصل في قيمة العين بسبب فعله، وحيث إنّ العين يدور أمرها بسبب فعله بين نقصين: إمّا النجاسة وإمّا التأثّر الحاصل بعملية الغسل بالماء فالمضمون على المنجِّس أقلّ النقصين؛ لأنّه الذي لابدّ منه بسببه، فإن كان النقص الذي يحصل بالتطهير ينقص قيمة المال بدرجةٍ أكبر ممّا ينقص قيمته نفس التنجيس لم يضمن إلّا بمقدار ما يفوت من المالية بالتنجيس.

الخامسة: نفس الصورة السابقة مع افتراض المؤونة في نفس عملية التطهير أيضاً، والحكم كما في الصورة السابقة، إلّا أنّ نفقات التطهير وأُجرته تدخل هنا في الحساب في تحديد أقلّ النقصين.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا المسجد نجد أنّ المسجد نسبته إلى حيطانه وعمّارته نسبة المالك إلى مملوكه، كما تقدّم، فالنقص الحاصل بسبب شخصٍ في عمارة المسجد وممتلكاته مضمون عليه، ولمّا كان زوال الطهارة نقصاً عرفاً بالنسبة إلى المسجد فيكون مضموناً، فإذا كانت لعملية التطهير أُجرة سوقية فهي تمثّل دائماً درجة مالية الوصف الفائت، كما تقدّم.

فإن أُريد بعدم الضمان عدم ضمان ما يزيد على ذلك فهو صحيح ؛ لما تقدّم من أنّ المنجِّس في الصورتين الرابعة والخامسة لا يضمن أشدّ النقصين، بل أقلّهما.

وإن أُريد أنّه لا يضمن أُجرة التطهير حتّى لو كانت متطابقةً مع مالية الوصف الفائت فهو غير صحيح، وإذا ثبت الضمان وجب الخروج عن عهدته.

وإن امتنع الضامن عن ذلك جاز إجباره. وإن قام شخص آخر بالصرف بإذنه أو بإذن وليّه مع امتناعه رجع عليه، وإلّا فلا موجب للرجوع.

ولكن يمكن أن يقال في مورد المسجد : إنّ المنجِّس يضمن سنخ الوصف لا قيمته ؛ وذلك لأنّ هذا هو الأصل في الضمان، وإنّما يرفع اليد عنه في القيميّات باعتبار تعلّق الغرض النوعيّ العقلائي فيها بالمالية.

إلّا أنّ هذا إنّما يكون في غير مثل المسجد، الذي يكون الغرض النوعيّ في طهارة بنائه قائماً بشخص الوصف لا بماليته، وأمّا في مثل ذلك فالمضمون سنخ الوصف الفائت لا ماليته، فلو توقّف تسليم الوصف الفائت وإعادته على بذل أُجرةٍ أكبر من المقدار المتعارف وجب ذلك ؛ خروجاً عن عهدة الضمان.

والحاصل : أنّ وصف الطهارة في مثل المسجد مثليّ لا قيميّ، فلابدّ من تسليم المثل ؛ وذلك بإعادة الطهارة ولو كلّف ذلك أُجرةً كبيرة. كما لابدّ أن تكون إعادتها بنحوٍ لا يساوق نقصاً من ناحيةٍ أُخرى في بناء المسجد، وإلّا كان النقص الآخر مضموناً أيضاً ؛ لأنّ هذا هو مقتضى ضمان الشخص أن يعود المسجد كما كان.

وبهذا ظهر الفرق بين الضمان في حالة تنجيس مال الغير، والضمان في حالة تنجيس المسجد، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّ هذا كلّه تصوير لضمان المنجِّس على نحوٍ يكون المضمون له هو

المسجد، وهناك تصوير آخر بقطع النظر عمّا تقدّم، يكون الضمان فيه من قبل المنجّس للمطهّر ابتداءً، بحيث يكون المطهّر الذي خسر مالاً في مقام التطهير هو المضمون له ابتداءً؛ وذلك بالتمسّك بقاعدة التسبيب مع كون السبب أقوى من المباشر.

فإنّ شخصاً لو حفر حفرةً وسترها، فجاء آخر وبيده قدح من لبنٍ فسقط في الحفرة وأُريق اللبن وانكسر الإناء كان الضامن هو الحافر، والمقصود في المقام: تعميم نفس هذه الفكرة بدعوى: أنّ وجوب التطهير يجعل المطهّر مسلوب الاختيار تشريعاً، بحيث يرى صدور العمل منه أمراً حتميّاً، وليس من قبيل من يأمر شخصاً آخر بإتلاف مالٍ فيمتثله باختياره مع تمكّنه عرفاً وعقلاً من عدم الامتثال، فإذا تمّت السببية بهذا اللحاظ، وكانت إرادة المطهّر مضمحلةً باعتبار القهر التشريعيّ فكأنّ المنجّس هو الذي أوقع المطهّر في الخسارة فيضمن، ولا يفرق الحال حينئذٍ بين أن يكون هذا المطهّر قد طهّر المسجد في طول امتناع المنجّس عن التطهير والاستئذان من وليّه، أو ابتداءً وبدون مراجعةٍ له ولوليّه.

وقد يُنقض على ذلك، ويقال: إنّه لو التزم بصدق عنوان الإتلاف في موارد توسّط إرادة الفاعل المختار من أجل كونها تحت القهر التشريعيّ لزم الالتزام بالضمان في موارد لا يحتمل فيها ذلك، كما إذا أبرأ شخص آخر من دينٍ مانعٍ عن الاستطاعة، فترتّب على الإبراء كونه مستطيعاً ووجب عليه الحجّ فهل يضمن الذي أبرأ نفقات الحجّ بالتسبيب؟

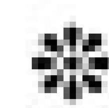
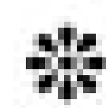
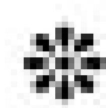
وكذلك إذا أولد فقير أولاداً لا يتمكّن من الإنفاق عليهم، فوجب القيام بنفقتهم على الآخرين فأنفقوا عليهم فهل يضمن الوالد هذه النفقة لأنّه هو المسبّب؟ وهكذا...

**مسألة (١٣)** : إذا تغيّر عنوان المسجد بأن غُصب وجُعل داراً، أو صار خراباً بحيث لا يمكن تعميره ولا الصلاة فيه، وقلنا بجواز جعله مكاناً للزرع ففي جواز تنجيسه وعدم وجوب تطهيره ـ كما قيل ـ إشكال، والأظهر عدم جواز الأوّل، بل وجوب الثاني أيضاً[1].

---

ويمكن دفع هذه النقوض ـ بعد الالتزام بأنّ التسبيب مضمن ـ بأن يقال : إنّ ضمان المال بالتسبيب إلى الإتلاف ليس له دليل لفظيّ يتمسّك بإطلاقه حتّى لهذه الحالات، وإنّما هو متصيَّد، والقدر المتيقّن منه ما كان الفعل التسبيبيّ تعدّياً محرّماً وجنايةً في نفسه؛ ليشمله ما كان مثل قوله : «بما جَنَت يده». وأمّا إذا لم يكن جنايةً عرفاً ولا شرعاً، فلا إطلاق في دليل الضمان يقتضي الضمان بمثل ذلك التسبيب، والحالات التي ينقض بها من هذا القبيل، فتدبّر جيّداً.

وسيأتي مزيد كلامٍ عن هذا في المسألة الثانية والعشرين من هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

(١) الكلام في ذلك : أمّا بلحاظ الدليل الاجتهادي فمن الواضح عدم الإطلاق في الأدلّة اللبّية، كالإجماع والارتكاز، وكذلك في مثل روايتي عليّ بن جعفر والحلبي؛ لِمَا مرّ مراراً من قصور إطلاقهما.

وأمّا ما كان من قبيل «جنّبوا مساجَدكم النجاسة»[1] لو تمّ الاستدلال به وبأمثاله فحاله مبنيّ على أنّ موضوعه هل هو ما كان مسجداً بالوقف، أو مسجداً بحسب عنوانه العرفي ؟

---

(١) وسائل الشيعة ٥ : ٢٢٩، الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

فعلى الأوّل يتمّ الإطلاق؛ لبقاء المسجدية الوقفية.

وعلى الثاني: لا يتمّ؛ لزوال العنوان العرفيّ بطروء عنوان الدكّان أو المزرعة، وإذا لم يستظهر الثاني كفىٰ الإجمال في منع الإطلاق أيضاً.

وأمّا بلحاظ الأصل العمليّ فقد يتمسّك باستصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير.

وقد يورد على ذلك: تارةً بمنع إجراء الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

واُخرى بمنع الاستصحاب لوجوب التطهير باعتباره تعليقياً، وإن كان استصحاب حرمة التنجيس جارياً لكونه تنجيزياً.

وثالثةً بأنّه قد لا تكون هناك حالة سابقة للحرمة، كما لو لم يكن المكلّف بالغاً قبل خراب المسجد وتحوّله إلى دكّان.

ويندفع الأوّل بالبناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما حقّقناه في محلّه.

ويندفع الثاني بأنّ المستفاد من الأدلّة عرفاً ـ خصوصاً إذا لوحظ مثل لسان «جنّبوا مساجدَكم النجاسة» ـ أنّ وجوب التطهير وحرمة التنجيس مرجعها إلى حكمٍ واحد، وهو لزوم إبعاد المسجد عن النجاسة، مع إلغاء خصوصية الحدوث والبقاء، فهو حكم فعليّ تنجيزيّ يقتضي دفع النجاسة تارةً ورفعها اُخرى.

ويندفع الثالث بإنّه إشكال لا يختصّ بالمقام، بل يجري في سائر موارد الشبهة الحكمية.

وجوابه: أنّ المستصحَب في الشبهة الحكمية إن كان هو المجعول الكلّي، أي الجعل منظوراً إليه بما هو مجعول وله حدوث وبقاء فالحدوث هنا والبقاء ليس بمعنى حدوث الحرمة لهذا المكلّف وبقائها، بل حدوث الحرمة الكلّية

على موضوعها الكلّيّ وبقائها عليه. فيقال: إنّ البالغ العاقل يحرم عليه تنجيس المسجد في حالة ما قبل الخراب، والأصل بقاء هذه الحرمة إلى مابعد الخراب، وهذا البقاء وإن لم يكن بقاءً حقيقياً، بل مردّه إلى سعة دائرة المجعول العَرضيّ واتّساع الجعل غير أنّه بقاء عنائيّ بذاك النظر الذي لوحظ فيه المجعول بما هو فانٍ في الخارج، على ما حقّقناه في تصوير جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية[1].

وأمّا إذا لم يبنَ على ذلك وقيل بإجراء الاستصحاب في نفس الحرمة الفعلية الثابتة في حقّ المكلّف، بنحوٍ يكون المكلّف هو المجري للاستصحاب اتّجه الإشكال المذكور، وأمكن التخلّص عنه حينئذٍ بإجراء الاستصحاب التعليقيّ، بأن يقول: إنّ هذا كان حراماً على تقدير بلوغي، فأستصحب حرمته على تقدير البلوغ إلى ما بعد وقوع الحادثة الموجبة للشكّ، بناءً على جريان الاستصحاب التعليقيّ وعدم معارضته بالاستصحاب التنجيزيّ.

نعم، قد يشكل استصحاب حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المقام بعدم إحراز بقاء الموضوع، إذ بعد أن كان عمدة الدليل على الحكم المذكور هو الإجماع وغيره من الروايات لا يتحصّل منه ما يزيد على مفاد الإجماع، فمن المحتمل أن يكون الحكم ثابتاً بوصفه احتراماً شرعياً للمسجد، فالتطهير ليس بعنوانه واجباً، بل بما هو احترام شرعيّ لعنوان المسجد، وحيث إنّ العنوان العرفيّ للمسجد زائل جزماً وإن بقي العنوان الوقفيّ له فلا يمكن إجراء الاستصحاب؛ لاحتمال عدم بقاء الموضوع.

وإن شئت قلت: إنّ التطهير لو كان واجباً بعنوانه لكان موضوعه نفس

---

(١) راجع بحوث في علم الأصول ٦: ١٢٧ ـ ١٥٠.

الحائط والجدار، لا العنوان، وذاك محفوظ وإن زال العنوان، فيشار إليه ويقال: هذا كان يجب تطهيره، والآن كما كان بالاستصحاب.

ولكن إذا كان التطهير واجباً بوصفه احتراماً شرعياً للعنوان، واحتمل كون هذا العنوان هو العنوان العرفيّ للمسجد فلا يفيد استصحاب بقاء وجوب ذلك الاحترام للعنوان الذي كان يجب احترامه؛ لعدم إحراز بقاء ذلك العنوان وانطباقه على الخربة فعلاً.

يبقىٰ في المقام شيء ذكر هنا استطراداً، وهو جعل المسجد مكاناً للزرع، ولا إشكال في عدم جوازه مع منافاته للجهة المعدّ لها المسجد. وأمّا مع عدم المنافاة بأن كان المسجد معطّلاً بطبعه ومهجوراً لاضمحلال القرية التي حوله ـ مثلاً ـ فقد يقال بالجواز، ويفرَّق بين المسجد وغيره من الأوقاف، باعتبار أنّ المسجد ليس مملوكاً لأحدٍ أو لجهةٍ ليشمله حرمة التصرّف في ملك الغير.

ولهذا يقال أيضاً بعدم جواز إجارته لذلك؛ لأنّ الإجارة إنّما تكون من مالك المنافع، والمسجد ليس مملوكاً لأحدٍ فلا تصحّ إجارته.

ويرد عليه: أنّ صحّة الإجارة لا ينحصر ملاكها بملكية المنافع؛ لوضوح أنّ الحرّ يجوز له أن يملك منافعه بالإجارة، مع أنّها ليست مملوكةً له بالملكية الاعتبارية، وإنّما هي مضافة إليه تكويناً وعقلائياً بكونها منافع له وتحت سلطانه، وعلى هذا الأساس فإذا فرض للمسجد ـ بما هو مكان ـ شخصية معنوية بالارتكاز العقلائيّ، وصحّحت بذلك ملكيته للحيطان والبناء أمكن أن يقال: إنّ إضافة المنافع له على حدِّ إضافة منافع الحرّ له فتكون تحت سلطانه، وهذا السلطان يمارسه وليّ المسجد الخاصّ أو العامّ في حدود عدم المنافاة مع الجهة المعدِّ لها المسجد، ومع حيثية المسجدية وما تقتضيه من احترام.

مسألة (١٤): إذا رأى الجنب نجاسةً في المسجد: فإن أمكنه إزالتها بدون المكث في حال المرور وجب المبادرة إليها[١]، وإلّا فالظاهر وجوب التأخير إلى ما بعد الغسل، لكن يجب المبادرة إليه حفظاً للفورية بقدر الإمكان، وإن لم يمكن التطهير إلّا بالمكث جنباً فلا يبعد جوازه، بل وجوبه. وكذا إذا استلزم التأخير إلى أن يغتسل هَتْكَ حرمته[٢].

---

(١) لعدم المحذور حيث لا يلزم المكث، ولا مانع من المرور في غير المسجدين الشريفين، وأمّا فيهما فحال المرور حال المكث في غيرهما.

(٢) تارةً يفرض أنّ اغتسال الجنب يفوّت عليه أصل تطهير المسجد، فيبقى المسجد نجساً.

وأُخرى يفرض أنّه يفوّت عليه الفورية في تطهير المسجد.

ففي الصورة الأُولى: إن كان بقاء النجاسة مستدعياً لإهانة المسجد وهتكه وجب تطهير المسجد على أيّ حال، وحينئذٍ فإن أمكن التيمّم ولم يكن التيمّم منافياً لتطهير المسجد ـ كالغسل ـ وجب التيمّم لدخول المسجد.

وأمّا إذا لم يكن بقاء النجاسة مساوقاً لهتك المسجد فالظاهر تقديم حرمة المكث على وجوب التطهير، ويمكن أن يبيَّن ذلك بأحد وجهين:

الأوّل: أنّه لا إطلاق في دليل وجوب التطهير يشمل الجنب المذكور؛ لأنّ المتيقّن من الإجماع غيره، ومعتبرة عليّ بن جعفر وأمثالها لا يمكن التمسّك بإطلاقها كما تقدّم مراراً، بخلاف دليل حرمة مكث الجنب في المسجد كتاباً[١]

---

(١) كقوله تعالى: ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارىٰ حتّىٰ تعلموا ما تقولون ولا جُنُباً إلّا عابري سبيلٍ حتّى تغتسلوا﴾. النساء: ٤٣.

وسنّةً[١] فإنّه مطلق، وهذا بيان تامّ.

الثاني: أنّه على تقدير تسليم الإطلاق فالمقام من موارد التزاحم، فيقدَّم تحريم المكث على وجوب التطهير إذا احتملت الأهمّية في التحريم، دون العكس، أو كان احتمال الأهمّية فيه أكبر ولو بلحاظ اهتمام القرآن الكريم ببيان شخص هذا الحكم.

ولكن هذا على فرض التزاحم بين الحكمين في عالم الامتثال، وأمّا لو فرض أنّ تقديم وجوب التطهير يستدعي حفظ امتثال حرمة مكث الجنب أيضاً فلا تنتهي النوبة إلى الترجيح المذكور باحتمال الأهمّية.

وبيانه: أنّه لو فرض فعلية وجوب التطهير لكان المكلّف الجنب من فاقد الماء بحكم الشارع، فيصحّ منه التيمّم، فيتيمّم ويدخل المسجد طاهراً، ويطهّره ما دام التيمّم لا يزاحم تطهير المسجد، وبهذا يحفظ امتثال كلا التكليفين، وهذا يعني: أنّ المزاحم لوجوب التطهير ليس هو حرمة مكث الجنب في المسجد، بل وجوب الغسل على الجنب، وهذا الوجوب يرتفع بنفس فعلية وجوب التطهير المؤدّي إلى إمكان امتثال حرمة المكث ووجوب التطهير معاً.

وأمّا الصورة الثانية فالظاهر فيها تعيّن الغسل ووجوبه، حتّى لو قيل في الصورة السابقة بعدم وجوبه، وبوجود إطلاقٍ في دليل وجوب التطهير؛ لأنّ طرف المزاحمة هنا مع الغسل ليس أصل التطهير، بل الفورية، ولا دليل على الفورية إلّا بمقدارٍ لا ينافي الاشتغال بمقدّمات التطهير.

والمفروض في المقام أنّ التطهير يتوقّف على المكث، والمكث له حصّتان: إحداهما محرّمة، وهي المكث مع الجنابة فيترشّح الوجوب الغيريّ لا محالة

---

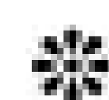
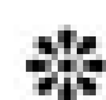
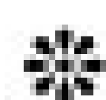
(١) وسائل الشيعة ٢: ٢٠٥، الباب ١٥ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

مسألة (١٥): في جواز تنجيس مساجد اليهود والنصارىٰ إشكال[1]، وأمّا مساجد المسلمين فلا فرق فيها بين فِرقهم.

---

على الحصّة المحلَّلة، وهي المكث مع الطهارة، فيكون الاشتغال بالغسل تحصيلاً لهذه الحصّة، ولا يكون منافياً للفورية الثابتة بالإجماع، أو بمثل معتبرة عليّ بن جعفر.

نعم، لو قيل بالفورية بلحاظ اللسان الوارد في مثل «جنّبوا مساجدَكم النجاسة» فيكون للنهي إطلاق لكلّ آنٍ عرفيّ، ففي فرض استلزام الغسل تأخيراً معتدّاً به يكون مقتضى ذلك اللسان المنع من مثل هذا التأخير، وبذلك يتعيّن على المكلّف التيمّم الذي لا يستبطن عادةً تأخيراً كذلك والمبادرة إلى التطهير، وإن فرض كون التيمّم كالغسل من حيث استلزام التأخير وقع التزاحم بين دليل «جنّبوا مساجدَكم النجاسة» ودليل حرمة مكث الجنب، وتعيّن إعمال قواعد باب التزاحم، وهي تقتضي تقديم حرمة مكث الجنب؛ لاحتمال الأهمّية، أو لأقوائية احتمالها، كما تقدّم.

(١) والأقرب الجواز؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: عدم إحراز صدق عنوان المسجد المأخوذ في موضوع دليل حرمة التنجيس ووجوب التطهير؛ لأنّ المسجد ليس مطلق ما أُعدّ إعداداً شخصياً أو وقفيّاً للعبادة، ولهذا لو أوقف الإنسان مكاناً ليصلّىٰ فيه لم يكن مسجداً، بل ما أُوقف لهذا العنوان الذي هو بنفسه من شعائر الله تعالى، ومعابد اليهود والنصارىٰ لا يعلم كونها موقوفةً لهذا العنوان، بل لعلّها موقوفة لممارسة شعائر وعباداتٍ معيّنةٍ من قبل المصلّي.

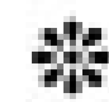
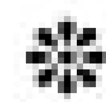
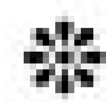
مسألة (١٦) : إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزءاً من المسجد لا يلحقه الحكم من وجوب التطهير وحرمة التنجيس(١)، بل وكذا لو شكّ في ذلك، وإن كان الأحوط اللحوق.

---

الثاني : لو سلِّم كونها موقوفةً مسجداً فلا إطلاق في دليل وجوب التطهير وحرمة التنجيس لكلّ مسجد، بل المتيقّن منه مساجد المسلمين خاصّة.

أمّا الإجماع فواضح، وكذلك الأمر في مثل معتبرة عليّ بن جعفر، ورواية الحلبيّ، وروايات تحويل البالوعة إلى مسجد، والنبويّ الظاهر في إضافة المساجد إلى المسلمين، أو احتمال ذلك في قوله : «جنّبوا مساجدكم» على نحوٍ لا يبقىٰ إطلاق يتمسّك به.

كما أنّ الآية الكريمة[1] التي تنهىٰ عن قرب المشركين مختصّة بالمسجد الحرام، والتعدّي منه ـ إذا أمكن ـ فإنّما يصحّ إلى بقية مساجد المسلمين، لا إلى غيرها.

(١) إذا لم يجعل صحن المسجد من المسجد فلا يشمله الحكم ؛ لعدم انطباق موضوع الحكم عليه وهو المسجدية، كما أنّه مع الشكّ وعدم وجود ظهور حالٍ للواقف في الإلحاق، أو ظهور حالٍ ليد المسلمين في البناء على المسجدية، أو أيّ حجّةٍ شرعيةٍ أُخرى تجري البراءة واستصحاب عدم المسجدية ؛ لأنّ الشبهة موضوعية.

هذا في الصحن ونحوه، وأمّا بالنسبة إلى جدران نفس المسجد فالظاهر أنّه

---

(١) التوبة : ٢٨.

مسألة (١٧): إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المسجدين أو أحد المكانين من مسجدٍ وجب تطهيرهما(١).

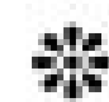
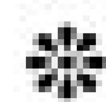
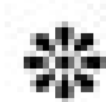
مسألة (١٨): لا فرق بين كون المسجد عامّاً أو خاصّاً(٢)، وأمّا المكان الذي أعدّه للصلاة في داره فلا يلحقه الحكم.

---

يحرم تنجيسها، ويجب تطهيرها على أيّ حال.

أمّا إذا قلنا: إنّ المسجدية اعتبار قائم بالمكان لا بالحائط والجدران، وأنّ الحائط حائط المسجد لا نفس المسجد فلا معنى إذن لجعل الحائط المسجد، بل يكون موضوعاً لحرمة التنجيس، ولوجوب التطهير بما هو حائط المسجد، لا بما هو مسجد.

وأمّا إذا قيل بأنّ اعتبار المسجدية يشمل الحيطان والجدران فيمكن ملاحظتها في مقام جعل المسجدية، ويمكن إخراجها وجعل المسجدية للأرض فقط فأيضاً يمكن الالتزام بحرمة التنجيس ووجوب التطهير بلحاظ الارتكازات اللبّية، أو بلحاظ أنّ الوارد في الدليل اللفظيّ عنوان حائط المسجد، كما في معتبرة عليّ بن جعفر[1]، فإذا أمكن التمسّك بها بدعوى: أنّ المستظهر منها كون المحذور قائماً بعنوان حائط المسجد ـ سواء كان الحائط مسجداً أوْ لا ـ ثبت الحكم في المقام.

(١) تطبيقاً لقواعد العلم الإجمالي.

(٢) هذا صحيح إذا أُريد بالخاصّ ما كان كذلك عرفاً، كمسجد المحلّة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤١١، الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

والقبيلة، لا ما كانت مسجديّته ووقفيّته منشأةً على عنوانٍ خاصٍّ، وإلّا فلا يشمله الحكم؛ وذلك:

أوّلاً: لبطلان المسجدية بالتخصيص المذكور؛ وذلك لأنّ المسجدية: إمّا أن تكون عبارةً عن فكّ الملك وتحريره، أو عن تمليك الله تعالى بملكيةٍ اعتباريةٍ على حدّ الملكيات العقلائية، أو عن تمليك المسلمين ذاتاً أو حيثيةً كحيثية العبادة، كما يوقّف البئر لحيثية سقاية الحاجّ.

فعلى الأوّل والثاني لا معنى للتخصيص المذكور، فإنّ التحرير ليس أمراً نسبياً، كما أنّ تمليك الله تعالى لا معنى لأَنْ يتخصّص ويتقيّد بطائفةٍ دون طائفة.

وأمّا على الثالث فالتخصيص في الوقف معقول في نفسه ثبوتاً، غير أنّه ليس صحيحاً إثباتاً حيث لا يمكن تصحيح مثل هذا الوقف على أن يكون مسجداً؛ لأنّ المسجدية من الاعتبارات الشرعية التي لا يعلم انطباقها بمثل هذا الوقف المشتمل على التخصيص، ولا يمكن التمسّك لإثبات المسجدية بدليل صحة الوقف؛ لأنّه لا يثبت إلّا نفوذ الوقف، بمعنى أنّ كلَّ إنسانٍ مسلّط على مايقف، لا أنّه مسلّط على الاعتبارات الشرعية والتوسيع في نطاقها.

كما لا يمكن التمسّك بأدلّة الحثّ على إنشاء المساجد[1]؛ لعدم الإطلاق فيها لمثل هذا الوقف الخاصّ، فإنّها تحثّ على إنشاء المسجد، وليست في مقام بيان ما يكون به المكان مسجداً.

وثانياً: أنّه لو سلّمت صحّة وقف المسجد المذكور فشمول حكم المسجد له فيه إشكال؛ لأنّ المدارك اللبّية للحكم من الإجماع والارتكاز لا يعلم بشمولها

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٠٣، الباب ٨ من أبواب أحكام المساجد.

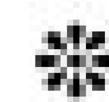
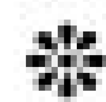
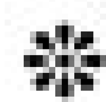
مسألة (١٩) : هل يجب إعلام الغير إذا لم يتمكّن من الإزالة ؟ الظاهر العدم إذا كان ممّا لا يوجب الهتك[١]، وإلّا فهو الأحوط .

---

لهذا النحو من المسجد، خصوصاً مع عدم الإجماع على أصل المسجدية .

والمدارك اللفظية التي يتصيّد منها الحكم تصيّداً لا إطلاق فيها أيضاً ؛ لأنّها وردت في مقام التفريع على الحكم، وليست في مقام بيان أصله ليتمسّك بإطلاقها .

وما دلّ على وجوب تطهير المسجد الحرام، أو النهي عن قرب المشركين منه لو تمّت دلالته وصحّ التعدّي عنه فلا يمكن التعدّي إلّا إلى ما كان مسجداً عامّاً كالمسجد الحرام .

(١) وذلك لأنّ ما هو متعلّق التكليف غير مقدور، فيسقط التكليف بالتعذّر، ولا دليل على وجوب الإعلام بعنوانه .

وقد يقرّب وجوب الإعلام في المقام : تارةً بما في المستمسك من أنّ الواجب منذ البدء ليس هو خصوص الإزالة بنحو المباشرة، بل الأعمّ منها ومن التسبيب، ولهذا جازت الإجارة لإزالة النجس، فما دام الإعلام المؤدّي للإزالة ممكناً فلا يكون التكليف الأوّليّ ساقطاً[١] .

ويرد عليه : أنّ متعلق التكليف هو الإزالة الصادرة من المكلّف بالمباشرة أو التسبيب، ولهذا تشمل الإزالة بالإجارة ؛ لأنّها تسبيب بحيث يصدق معها

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٥١٤ ـ ٥١٥ .

أنّ المستأجر أزال النجاسة، كما يصدق على المستأجر لبناء داره أنّه بنىٰ داره.

وأمّا مجرّد الإعلام فلا يحقّق نسبة الإزالة الصادرة من الغير الى المُعْلِم، فلا يقال: إنّه أزال النجاسة بذلك، بل هو محاولة لإيجاد الداعي لدىٰ الآخر، فلا يكون مصداقاً للواجب الأوّلي، فيحتاج وجوبه إلى دليلٍ آخر.

وقد يقرَّب وجوب الإعلام تارةً أُخرى بما عن السيّد الأُستاذ[1] من: أنّ المتفاهم عرفاً من أدلّة وجوب التطهير أنّ المقصود هو حصول النتيجة، لا خصوصية الصدور من المكلّف، ولهذا يسقط الواجب بحصول الطهارة ولو بفعل صبيٍّ أو نزول مطر.

وهذا المقدار لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في أنّ الغرض له أنحاء من الحفظ، ولا يلزم أن تكون كلّ أنحائه لزومية، فلا محذور عقلاً أو عرفاً في أن تكون المراتب اللازمة من حفظ هذا الغرض لا تشمل مرتبة الإعلام.

ألا ترىٰ أنّ هناك غرضاً لزومياً في أن يصلّي المكلّف مع الطهارة من الحدث، ولكن لا يجب على الآخر إعلامه ببطلان طهارته لو رآه يصلّي بغسلٍ أو وضوءٍ باطل؟!

فالتفكيك بين مراتب الحفظ معقول ومحتمل، فلا يحكم إلّا بما دلّ الدليل على وجوبه من تلك المراتب، وليس الإعلام منها. أللهمّ إلّا في حالة ترتّب الهتك على بقاء النجاسة؛ للعلم من الخارج حينئذٍ بأنّ الشارع لا يرضى بحالٍ بهتك تلك الشعائر، ويوجب الحيلولة دون ذلك بأيّ وجهٍ ممكن.

---

(١) التنقيح ٢: ٣١٠.

مسألة (٢٠): المشاهد المشرَّفة كالمساجد في حرمة التـنجيس، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكاً، بل مطلقاً عـلى الأحـوط، لكـنّ الأقوىٰ عدم وجوبها مع عدمه، ولا فرق فيها بين الضرائح وما عليها من الثياب وسائر مواضعها إلّا في التأكّد وعدمه[1].

---

(١) يمكن تقريب إلحاق المشاهد المشرَّفة بالمساجد في حرمة التنجيس أو في كلا الحكمين بوجوه:

الأوّل: ماذكره السيد الأُستاذ[1] من: أنّ المشاهد المشرَّفة مزارات موقوفة لأجل أن تكون كذلك، سواء كان الموقوف عليه هو الإمام المزور أو الزائرين، ووصف الطهارة باعتباره من الأوصاف الملحوظة ارتكازاً يستكشف ملاحظة الواقف لها في الوقف، بحيث أوقف المشهد مزاراً بما هو طاهر، فلابدّ من حفظ الوصف، ويحرم التصرّف في الوقف بإزالة الوصف المذكور، وبهذا تثبت حرمة التنجيس وإن لم يثبت وجوب التطهير.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الوقفية في جملةٍ من الموارد سابقة عـلى صـيرورة المكـان مشهداً، كما هو الحال في مشاهد الأئمّة الّذين دُفنوا في مقابر عامّةٍ، كالكاظم والجواد عليهما السلام، فإنّ الوقفية هنا سابقة على المشهدية والمزارية، لا في طولها، فكيف يعرف ملاحظة وصف الطهارة، وهي ـ حال وقف مقابر قريش ـ ليست إلّا كَحَالِ وقف سائر المقابر المعروفة، فهل يلتزم بحرمة تنجيسها جميعاً؟

وثانياً: أنّا لا نحرز أصل صدور وقفٍ من هذا القبيل، فإنّه فرع أن يكون

---

(١) التنقيح ٢: ٣١٢.

المشهد ملكاً لشخصٍ في زمانٍ ثمّ يقفه مزاراً ملاحظاً وصف الطهارة، بينما جملة من المشاهد والقبور حصلت في أراضٍ مواتٍ أُحييت بنفس الدفن، كما هو المتعارف في حالات الدفن في أرض الموات، وتكون الأرض محياةً للدفن، وبذلك تصبح ملكاً للميّت بما هو ميّت لا للمحيي، ولا تنتقل إلى ورثة المحيي بعد وفاته، فأين الدليل على وجود واقفٍ ليجب التقيّد بنظره الوقفيّ ؟ !

وثالثاً : أنّا لو سلّمنا الوقف المذكور فمجرّد كون الطهارة وصفاً مرغوباً فيه للمتشرّعة لا يكفي دليلاً على ملاحظة الواقف له عنواناً لوقفه، بحيث إنّه كما يقف العرصة بما هي دار فيجب الحفاظ على عنوان الدار فيها كذلك يقف المشهد بما هو طاهر، فإنّ الرغبة في الوصف شيء وأخذه قيداً مقوّماً للوقف شيء آخر، خصوصاً مع الجهل بحال الواقف وأعرافه.

الثاني : أنّ المشاهد المشرّفة مضافة إلى الأئمّة تكويناً باعتبارها قبوراً لهم وهم مضافون إلى الله تعالى، وبذلك ينطبق عليها عنوان شعائر الله بلا حاجةٍ إلى جعلٍ خاصّ، كما هو الحال في ما ليس له تلك الإضافة التكوينية، كالصفا والمروة، وشعائر الله يجب تعظيمها، ومن تعظيمها الحفاظ على طهارتها.

وفيه : أنّ المدَّعىٰ إن كان وجوب تمام مراتب التعظيم فالكبرى غير ثابتة، بل بعض المراتب يعلم بعدم وجوبها.

وإن كان المدَّعىٰ وجوب بعض المراتب فهو صحيح، إلّا أنّ إثبات كون التطهير والحفاظ على الطهارة من المراتب الواجبة يحتاج إلى دليل.

الثالث : وهو مركّب من مقدمتين :

إحداهما : أنّ المستفاد من أدلّة حرمة التنجيس ووجوب التطهير في المساجد أنّ هذا الحكم لأجل احترام المسجد ومكانته عند الله تعالى، لا لمجرّد كونه معدّاً للصلاة.

مسألة (٢١): تجب الإزالة عن ورق المصحف الشريف[١] وخطّه، بل عن جلده وغلافه مع الهتك. كما أنّه معه يحرم مسّ خطّه أو ورقه بالعضو المتنجّس وإن كان متطهّراً من الحدث. وأمّا إذا كان أحد هذه بقصد الإهانة فلا إشكال في حرمته.

---

والأُخرى: أنّ المستفاد من مجموع ما دلّ على الحثّ على زيارة المشاهد المشرّفة ممّا لم يرد مثله في عموم المساجد، وعلى فضيلة الصلاة فيها، ممّا يثبت أنّها أفضل من الصلاة في جُلِّ المساجد، حتّى جاء في بعض الروايات: «أنّ الصلاة في بيت فاطمة أفضل من الصلاة في الروضة»[١] التي هي أعظم المساجد بعد المسجد الحرام، إلى غير ذلك.

أقول: إنّ المستفاد من مجموع ذلك كون المشاهد المشرّفة لا تقلّ مكانةً واحتراماً عن المسجد الاعتياديّ على أقلّ تقدير، فإذا تمّت هاتان المقدّمتان ثبت جريان الحكم بحرمة التنجيس ووجوب التطهير إلى المشاهد المشرّفة. هذا فيما إذا لم يلزم الهتك، وإلّا فلا إشكال في ثبوت الحكم؛ لأنّ صيانة المشهد الشريف من الهتك والإهانة داخلة في المراتب المتيقّن وجوبها من مراتب تعظيم شعائر الله تعالى.

**[وجوب تطهير المصحف:]**

(١) أمّا مع الهتك فلا إشكال، وأمّا بدونه فقد يستدلّ على الوجوب ـ مضافاً إلى ما يشبه الوجهين الأخيرين في المسألة السابقة ـ بوجوهٍ أُخرى:

---

(١) وسائل الشيعة ٥: ٢٨٤، الباب ٥٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

منها : الفحوى العرفية لِمَا دلّ على حرمة مسّ المحدِث[١] على الرغم من عدم سريان الحزازة بمسّه، بخلاف مسّ النجس المرطوب، وهذه الفحوى لو تمّت لاقتضت حرمة تنجيس الخطّ فقط دون غيره، فضلاً عن وجوب التطهير، وهي تتوقّف على أن يكون الحدث في نظر العرف مصداقاً للقذارة والنجاسة، غير أنّ مصبّها ليس هو البدن، بل الإنسان بما هو.

وأمّا إذا كانت اعتباراً مستقلّاً فالتعدّي منه إلى اعتبارٍ آخر متعذّر، خصوصاً مع عدم عرفية ذلك الاعتبار، على نحوٍ لايكون للعرف طريق إلى تمييز الأشدّ محذوراً منهما.

ومنها : التمسّك برواية محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن عليه‌السلام قال : سألته أقرأ المصحف ثمّ يأخذني البول، فأقوم فأبول وأستنجي وأغسل يدي وأعود إلى المصحف فأقرأ فيه ؟ قال : «لا، حتّى تتوضّأ للصلاة»[٢].

بدعوى : أنّ قول السائل : «وأغسل يدي وأعود إلى المصحف» دالّ على المفروغية عن لزوم تطهير اليد عند إمساك المصحف الشريف بها، وليس ذلك إلّا حفاظاً على طهارته.

ويرد على ذلك : أنّ كلام السائل هذا لا يدلّ على الفراغ عن وجوب ذلك، وغاية ما يستفاد منه الإيماء الى حُسنه ورجحانه.

ومنها : التمسّك بقوله تعالى : ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا المطَهَّرون ﴾[٣] بدعوى شمول ذلك لغير المتطهّر من الحدث أو من الخبث، ولمّا كان عدم التطهّر من الخبث

(١) وسائل الشيعة ١ : ٣٨٣، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٦ : ١٩٦، الباب ١٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

(٣) الواقعة : ٧٩.

يساوق نجاسة ذلك الموضع خاصّةً لا تَمام البدن فيستفاد بمناسبات الحكم والموضوع المنع من المسّ به خاصّة.

ويرد على ذلك: أنّ الطهارة هنا بمعنى الطهارة المعنوية، سواء رجع الضمير المفعول إلى القرآن أو الكتاب المكنون، إذ على الأوّل يراد مسّ القرآن بما هو كلام الله تعالى، لا بما هو نقوش. وعلى الثاني يراد السجلّ الغيبيّ للقرآن الذي يعبّر عنه بالكتاب المكنون، لا هذه الأوراق الاعتيادية. وعلى كلا التقديرين لا يكون المسّ ولا الطهارة بالمعنى المبحوث عنه هنا.

وممّا يؤيّد ذلك: مجيء العبارة بصيغة المفعول لا الفاعل، مع أنّ التطهّر من الخبث والحدث فعل للإنسان، لا أنّه شيء يفعل به، بخلاف الطهارة المعنوية من الأدناس، والعصمة من الخطأ، وسياق الآية سياق الحديث مع الكفّار الذين لا يؤمنون بالتشريع القرآني، وهو يناسب بيان الخصائص التكوينية للقرآن الكريم، لا شرفه المنتزع من التشريعات المجعولة من قبله.

ومنها: الاستدلال بما ورد في تفسير الآية الكريمة، وهو رواية إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «المصحف لا تَمسّه على غير طهر، ولا جنباً، ولا تمسّ خطّه، ولا تعلّقه، إنّ الله تعالى يقول: ﴿ لا يَمَسُّه إلّا **المطهَّرون** ﴾»[1].

والاستدلال بذلك: إمّا بلحاظ النهي عن مسّ المصحف على غير طهر بتعميم الطهر لما يقابل الحدث والخبث، وإمّا بلحاظ استشهاده بالآية الكريمة الدالّ على أنّ الطهارة فيها بالمعنى الشرعي، فيتمّ الاستدلال بالآية.

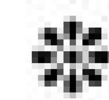
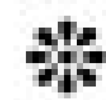
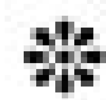
وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لضعف سند الرواية، باعتبار وقوع طريق

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٨٤، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

مسألة (٢٢) : يحرم كتابة القرآن بالمركَّب النجس، ولو كتب جهلاً أو عمداً وجب محوه. كما أنّه إذا تنجّس خطّه ولم يمكن تطهيره يجب محوه[١].

---

الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال في سندها[١]، وعدم تمامية الدلالة، إذ لو سلّم كون الطهارة في الآية الكريمة بالمعنى الشرعيّ فظاهرها الطهارة الحدثية؛ لأنّها أُضيفت إلى نفس الشخص، وما يكون قائماً بالشخص الحدث، وما يقابله من الطهارة. وأمّا الخبث وما يقابله من الطهارة فهما قائمان بالموضوع الخاصّ، ومنه يعرف أنّ قوله: «على غير طهرٍ» ظاهر أيضاً في عدم الطهارة الحدثية، كما في الجنب والحائض.

(١) حكم هذه المسألة يظهر ممّا تقدّم، فإذا بني ـ مثلاً ـ على تمامية الاستدلال بالآية الكريمة أمكن المصير إلى التحريم المذكور، بدعوى: أنّ المفهوم منها عرفاً أنّ النجاسة لا تلائم بوجهٍ المصحف الشريف، ومنه يعرف أنّ المحو ليس من باب التطهير ليقال: إنّ هذا إعدام للموضوع وليس تطهيراً، بل لأجل عدم الملائمة، والمنافرة المستفادة من الآية الكريمة بين المصحف والنجاسة على تقدير تمامية الاستدلال بها.

---

(١) في سند هذه الرواية موقعان للضعف:

الأوّل: أنّ الشيخ رواها بإسناده عن عليّ بن الحسن بن فضّال، وهو ضعيف بعلّي بن محمّد بن الزبير.

والثاني: أنّ ابن فضّال رواها عن إبراهيم بن عبد الحميد بتوسّط جعفر بن محمّد بن حكيم وجعفر بن محمّد ابن أبي الصباح معاً، وهما لم تثبت وثاقتهما.

مسألة (٢٣) : لا يجوز إعطاؤه بيد الكافر ، وإن كان في يده يجب أخذه منه[1].

---

وقد يتوهّم أنّ صيانة المصحف من النجاسة لمّا كانت بملاك احترام المصحف فلا يتصوَّر وجوبها في موردٍ يتطلّب إعدام النجاسة فيه إعدام المصحف رأساً بمحوه ، كما في المقام .

ويندفع : بأنّ الملحوظ في الاحترام ليس شخص هذه النسخة ، بل كتاب الله في نفسه ، فإنّ من احترامه أن لا يجسَّد نقشه في شيءٍ نجس .

❊ ❊ ❊

(١) إذا فرض كون وجوده بيد الكافر مستلزماً للهتك والمهانة فلا إشكال في الحكم المذكور ، وإلّا فلا يخلو من إشكال .

وغاية ما يمكن أن يقرَّب به : أنّ مسّ الكافر لخطّ المصحف حرام لكونه محدثاً ، ومسّه بالرطوبة لأي شيءٍ منه حرام لكونه منجِّساً . فتسليم المصحف له والحالة هذه حرام : إمّا لكونه إعانةً على الإثم ، بناءً على حرمتها في أمثال المقام . وإمّا بناءً على تمامية الاستدلال بالآية الكريمة : ﴿ لا يَمَسُّهُ إلّا المطهَّرون ﴾ .

إذ يقال حينئذٍ بأنّ هذا منع لوقوع المسّ من غير المتطهِّر ، ولا يختصّ المنع بغير المتطهِّر ، فكلّ فردٍ مكلّف بأن لا يقع مسّ للمصحف من غير المتطهِّر ، فتدبّر جيّداً .

وبهذا يظهر أنّ وجوب أخذ المصحف من الكافر حينئذٍ ليس بلحاظ أنّ الكافر يحرم عليه المسّ فيؤخذ منه ، من باب نهيه عن المنكر ليقال بأنّ ذلك خلاف إقرار الكافر الذمّيّ على وضعه ، كما عن السيد الأُستاذ[1] ، بل باعتباره

---

(١) التنقيح ٢ : ٣١٧.

**مسألة (٢٤)**: يحرم وضع القرآن على العين النجسة، كما أنّه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه وإن كانت يابسة[١].

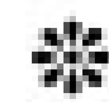
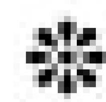
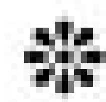
---

امتثالاً لنفس التكليف الأوّل المتوجّه إلى المكلّف، وهو بأن يكون المصحف الشريف مصاناً من مسّ غير المتطهّر.

ثمّ إنّ هذا كلّه في حكم مجرّد إعطاء المصحف بيد الكافر من دون فرض عنايةِ تسليطٍ عليه؛ لأنّ مجرّد إعطائه له قد يكون لإيصاله إلى مكانٍ مثلاً.

وأمّا التسليط فهو حيثية أُخرى قد يقع الكلام في جوازها وحرمتها بقطع النظر عن حرمة التنجيس وحرمة مسّ الكافر للمصحف، إذ قد يستفاد من دليل عدم جواز بيع العبد المسلم من الكافر[١] عدم جواز بيع المصحف منه، وبالتالي عدم جواز تسليطه عليه ولو بغير بيع.

وقد أشار إلى بعض هذه الاستفادة جملة من الفقهاء[٢] في ذيل بحث بيع العبد المسلم من الكافر، وأشرنا في محلّه إلى عدم تمامية الاستفادة المذكورة.

(١) إثبات حرمة ذلك في فرض عدم الهتك والإهانة ـ مع أنّه لا سراية بحسب الفرض؛ لعدم الرطوبة ـ يمكن أن يقرَّب بوجهين:

أحدهما: أن يكون مدرك حرمة التنجيس ما يدلّ على حرمة مسّ المحدِث للكتاب الكريم الدالّ بالفحوى على حرمة تنجيسه، فيدّعىٰ: أنّه يدلّ بالفحوى أيضاً على حرمة إمساس عين القذارة له؛ لأنّه أشدّ عرفاً من مسّ المحدِث.

---

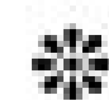
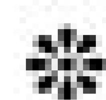
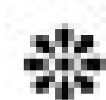
(١) وسائل الشيعة ١٧: ٣٨٠، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع، الحديث ١.

(٢) مسالك الأفهام ٣: ١٦٦، والمكاسب للشيخ الأعظم ٢: ١٦١ ـ ١٦٢.

مسألة (٢٥) : يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية[١]، بل عن تربة الرسول وسائر الأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ المأخوذة من قبورهم، ويحرم تنجيسها، ولا فرق في التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر الشريف أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرّك والاستشفاء، وكذا السبحة والتربة المأخوذة بقصد التبرّك لأجل الصلاة.

---

والآخر : أن يكون المدرك : الآية الكريمة ﴿ لا يَمَسُّهُ إلّا المُطَهَّرون ﴾، بناءً على استفادة اشتراط الطهارة الخبثية في مسّ الكتاب، فإنّه إذا ثبت بها حرمة مسّ الإنسان بيده المتنجّسة ـ مثلاً ـ للكتاب ولو كانت جافّة ـ كما هو مقتضىٰ الإطلاق ـ يثبت أيضاً حرمة إمساس عين النجس له بعد إلغاء خصوصية المسّ، وكون الماسّ إنساناً.

(١) وذلك فيما إذا استلزم الهتك والإهانة واضح، وأمّا في غير هذه الحالة فقد يقرّب الحكم : تارةً بأنّه لمّا كان حكماً احترامياً، وقد فهم من أدلّة فضيلة التربة الحسينية وكون السجود عليها أفضل من السجود على نفس أرض المسجد، وما حباها الله تعالى به من خصائص[١]، أنّها لا تقلّ احتراماً عن المسجد فيشملها حكمه.

ويقرّب أُخرى باستصحاب الحكم فيما إذا كان مأخوذاً من القبر الشريف، إذ كان الحكم ثابتاً عليه قبل أخذه من القبر فيستصحب إذا لم يدَّعَ تَغَيُّر الموضوع عرفاً.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٥ : ٣٦٥، الباب ١٦ من أبواب ما يسجد عليه.

مسألة (٢٦): إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترمات في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه ولو بأُجرة(١)، وإن لم يمكن فالأحوط والأولىٰ سدّ بابه وترك التخلّي إلى أن يضمحل(٢).

مسألة (٢٧): تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره(٣).

---

(١) وذلك لأنّ في عدم الإخراج في هذه الحالة إهانةً وهتكاً لحرمة تلك الورقة الشريفة، فيجب الإخراج ولو توقّف على خسارة المال، ولا يرتفع مثل هذا الوجوب بلا ضررٍ إذا استتبع ضرراً مالياً؛ للعلم بعدم رفع الشارع يده عن حرمة هذه المقدّسات بالضرر المالي ما لم يبلغ إلى درجة الحرج.

(٢) غير أن ذلك ليس بواجبٍ عنده ﷺ؛ لأنّ وجوب سدّ الباب: إن كان بلحاظ محذور التنجيس فمن الواضح أنّه لا تنجيس جديد، وإن كان بلحاظ محذور الإهانة والهتك فهو غير معلوم؛ لأنّ سدّ الباب ما دام لا يؤثّر في تقليل النجاسة الواقعة، وما دام إخراج الورقة غير متيسّر فلا يعلم أنّ مجرّد استعمال تلك البالوعة يكون هتكاً، والشكّ وعدم العلم يكفي أيضاً لإجراء البراءة؛ لأنّ الشبهة موضوعية.

(٣) تارةً يُتكلّم عن ضمان المنجِّس لصاحب المصحف، وأُخرى عن ضمانه للمطهِّر بقطع النظر عن حيثية الضمان الأوّل، بأن نفترض ـ مثلاً ـ أنّ المصحف ليس له مالك ونجّسه شخص، فطهّره آخر وبذل مؤونةً ماليةً في التطهير فإنّ الكلام في مثل ذلك ينحصر في الضمان للمطهِّر ما خسره بسبب عملية التطهير. فهنا مقامان:

أمّا المقام الأوّل وهو الضمان لصاحب المصحف فلا إشكال ـ على العموم ـ

في أنّ الأوصاف مضمونة، كالأعيان إذا كانت لها مالية.

وكونها ذات ماليةٍ يتقوّم أوّلاً: بأن تكون مورداً للغرض النوعي.

وثانياً: بأن تكون إعادة الوصف بعد زواله موجبةً لمؤونةٍ وخسارة: إمّا بلحاظ كلفة نفس عملية الإعادة، أو بلحاظ طروّ نقصٍ آخر على العين بهذه الإعادة، أو بلحاظ كلا الأمرين.

وأمّا إذا لم تكن الإعادة ذات مؤونةٍ أصلاً فهذا يعني أنّه لا مالية للوصف الفائت وإن كان مورداً للغرض النوعي، بمعنى: أنّ العين لا تقلّ قيمتها بفواته؛ لسهولة استرجاعه بلا مؤونة، كما هو واضح.

وعليه ففي المقام لا إشكال في أنّ الطهارة وصف مرغوب نوعياً في المصحف الشريف، فإن فرض تطهير المصحف بعد تنجّسه ليس فيه مؤونة، لا من ناحية كلفة نفس التطهير، ولا من ناحية استتباعه لنقص آخر، فلا مالية لوصف الطهارة في هذه الحالة ولا ضمان.

وأمّا إذا فرض أنّ التطهير كان ذا مؤونةٍ فيكون وصف الطهارة مضموناً على المنجِّس بالتفويت، ويقع الكلام حينئذٍ في مقدار المالية أو القيمة المضمونة، بعد الفراغ عن كون الأوصاف مضمونةً ـ في أمثال المقام ـ قيمياً لا مثلياً، بمعنى أنّ ما تشتغل به ذمّة الضامن هو مقدار النقص الحاصل في قيمة العين بسبب زوال الوصف المضمون، لا أنّه مشغول الذمّة بإعادة نفس الوصف إلى العين مع الإمكان، ومع التعذّر ينتقل إلى قيمة هذه الإعادة.

والكلام في تقدير القيمة المضمونة: تارةً يقع بناءً على عدم القول بوجوب التطهير والاقتصار على الالتزام بحرمة التنجيس، وأُخرى بناءً على الالتزام بوجوب التطهير.

أمّا على القول بعدم وجوب التطهير فقد عرفت أنّ ضمان الوصف قيمياً

معناه ضمان قيمة الوصف، وحيث إنّ الوصف ليست له قيمة مستقلّة فمرجع ذلك إلى ضمان ما خسرته العين من قيمةٍ نتيجةً لفقدان الوصف؛ لأنّ الأوصاف حيثيات تعليلية لزيادة قيمة العين، وعليه فيكون المتلف لوصف الطهارة في المصحف الشريف ضامناً للتفاوت السوقيّ بين قيمة المصحف النجس وقيمة المصحف الطاهر، وهذا التفاوت يحدَّد في السوق قهراً بأقلّ النقصين، وأقصد بهما: نقص بقاء المصحف نجساً، ونقص مؤونة التطهير التي تشتمل على نفقة نفس عملية التطهير، أو على ما تسبّبه من نقصٍ آخر في المصحف، كزوال الصفرة الذهبية مثلاً، أو على كلا الأمرين، فإنّه لا وجه لأنْ يتنزّل السعر السوقي النوعي للسلعة بأكثر من أقلّ الضررين والنقصين فيما إذا كان الأمر مردّداً بينهما ولم يكن أحدهما متعيّناً، كما لو تعيّن نقص زوال وصف الطهارة لعدم إمكان التطهير ـ مثلاً ـ فإنّ ذلك يعني أنّ النقص الوارد إنّما هو بمقدار الجامع بين الضررين الأقلّ والأكثر، فيتعيّن في الأقلّ لا محالة.

فلو كانت مؤونة التطهير، أو خسارة وصف الصفرة الحاصلة به، أو مجموعهما أقلّ من خسارة وصف الطهارة تعيّن الضمان بمقدارها لا محالة؛ لأنّ العين تتنزّل قيمتها السوقية في تلك الحالة بمقدار ذلك لا أكثر.

فمثلاً: إذا كانت قيمة المصحف الطاهر ديناراً، وقيمة المصحف المتنجّس الذي لا يمكن تطهيره نصف دينار، وكانت كلفة تطهير المصحف الذي يمكن تطهيره ربع دينار، مع أخذ مؤونة نفس التطهير وما يخلفه من نقصٍ في اللون والخصوصيات، وفرضنا أنّ شخصاً نجّس المصحف الشريف مع إمكان التطهير ففي هذه الحالة سوف تنقص قيمته عن الدينار، ويكون النقص بقدر ربع دينار لا أكثر.

نعم، قد يفرض أنّ عملية التطهير بما تستتبع من مقدماتٍ وتجفيفٍ

ونحو ذلك تتطلّب زماناً، فهذا نقص آخر تتضمّنه مؤونة التطهير، ومن أجله قد يكون نقصان القيمة في الحالة المذكورة أزيد من أُجرة نفس التطهير وقيمة الصفرة الزائلة بالتطهير، وهذه الزيادة تمثّل ذلك النقص الذي يدخل في مؤونة التطهير.

وقد يفرض مثال على العكس، كما إذا فرضنا أنّ قيمة المصحف المتنجّس الذي لا يمكن تطهيره ثلاثة أرباع الدينار، وأنّ مؤونة التطهير بما فيها النقص الطارئ على العين بسببه كانت نصف دينار ففي هذه الحالة إذا نجّس شخص المصحف الشريف ضمن بمقدار ربع دينارٍ، لأنّه هو الذي يمثّل نقص بقاء المصحف نجساً بحسب الفرض، وهو أقلّ النقصين اللذين يدور الأمر بينهما بسبب فعل المنجّس، فلا موجب لتضمينه أزيد من ذلك.

نعم، لو قيل بأنّ الوصف مضمون ضماناً مثلياً لرجع الضمان المثليّ للوصف إلى شغل الذمّة بإعادة الوصف إلى العين، على نحوٍ تعود العين كما كانت، إذ لا معنى لضمان المثل في باب الأوصاف ـ لو تعقّلناه ـ إلّا ذلك، وينتقل مع التعذّر إلى قيمة إعادة العين كذلك، فيكون المنجّس في هذا المثال مشغول الذمّة بما تساوي ماليته نصف دينار.

ولكنّ الصحيح: أنّ ضمان الأوصاف قيميّ لا مثلي، بل الالتزام بمثليّته على خلاف الارتكاز العقلائيّ من جهاتٍ شتّىٰ، إذ قد يتّفق ـ مثلاً ـ أن تكون كلفة الإعادة أكبر من قيمة العين رأساً.

وأمّا على القول بوجوب تطهير المصحف فيرد كلّ ما تقدّم بإضافة مطلبٍ آخر، وهو: أنّ تحديد أقلّ النقصين يتدخّل فيه في المقام الوجوب الشرعيّ في سوق المتشرّعة؛ لأنّه لا يمكن إبقاء المصحف نجساً، بل لا بدّ من تطهيره بنحوٍ يفقد صفرته الذهبية مثلاً، وهذا يعني: أنّ الصفرة الذهبية واجبة الإعدام، ففي حالة

عدم وجوب التطهير كنّا نقارن بين بقاء المصحف فاقداً للطهارة وواجداً للصفرة الذهبية، وبين استرجاعه للطهارة مع فقده للصفرة الذهبية، وكانت قيمة الصفرة الذهبية تخفِّف من النقص الأوّل، ولكن في حالة البناء على وجوب التطهير تقلّ قيمة هذه الصفرة؛ لأنّها صفرة واجبة الإعدام شرعاً، كما هو واضح.

ثمّ إنّ ضمان هذا النقص ـ أعني نقص زوال الصفرة الذهبية على تقدير القول بوجوب التطهير ـ يثبت حتّى لو فرض عدم المالية لوصف الطهارة، وعدم المؤونة في نفس عملية التطهير؛ لأنّ التنجيس يؤدّي إلى كون الصفرة واجبة الإعدام، فهو بمثابة إتلافٍ مباشرٍ لها بمرتبةٍ من المراتب، فيضمن بمقدار الفارق بين قيمة مصحفٍ ذهبيٍّ قابلٍ لإبقاء لونه شرعاً، وقيمة مصحفٍ ذهبيٍّ يجب إزالة صفرته الذهبية شرعاً.

وأيضاً كنّا نفترض ـ بناءً على عدم وجوب التطهير ـ أنّ المضمون بالتنجيس قد يكون أقلّ قيمةً من كلفة عملية التطهير، بأن يفرض أنّ المصحف بالتنجّس يباع بثلاثة أرباع قيمته الاعتيادية، وأمّا نفقات تطهيره فتساوي نصف قيمته الاعتيادية، فالمضمون ربع القيمة، لا نصفها، إلّا أنّ الحساب قد يتغيّر في سوق المتشرّعة المبنيّ على وجوب التطهير؛ لأنّ شراء المصحف المتنجِّس حينئذٍ يتيح للمشتري أن يطهِّره، فيتنجّز عليه وجوب التطهير المستدعي لبذل ما يساوي نصف قيمته الاعتيادية بحسب الفرض، وهذا يوجب عدم الإقدام نوعاً من المتشرّعة بشرائه بأكثر من النصف، فقد يتصوّر حينئذٍ أن تكون القيمة المضمونة على المنجِّس أقلّ من كلفة عملية التطهير بمقدارٍ معتدٍّ به.

هذا كلّه في المقام الأوّل. وأمّا المقام الثاني فيأتي الكلام عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ في المسألة التالية.

مسألة (٢٨): وجوب تطهير المصحف كفائيّ لا يختصّ بمن نجّسه، ولو استلزم صرف المال وجب، ولا يضمنه من نجّسه إذا لم يكن لغيره وإن صار هو السبب للتكليف بصرف المال. وكذا لو ألقاه في البالوعة فإنّ مؤونة الإخراج الواجب على كلّ أحدٍ ليس عليه؛ لأنّ الضرر إنّما جاء من قبل التكليف الشرعي، ويحتمل ضمان المسبِّب، كما قيل، بل قيل باختصاص الوجوب به، ويجبره الحاكم عليه لو امتنع، أو يستأجر آخر ولكن يأخذ الأُجرة منه[1].

---

(١) في هذه المسألة فروع:

الأوّل: في اختصاص وجوب التطهير بالمنجِّس وعدمه، وقد تقدّم[1] نظير ذلك بالنسبة إلى المنجِّس للمسجد، وقلنا: إنّه بلحاظ دليل وجوب التطهير لااختصاص؛ لأنّ نسبته إلى الجميع على نحوٍ واحد، ولكن قد يتميّز المنجِّس بلحاظ خطاب حرمة التنجيس، كما أوضحنا هناك؛ وذلك لأنّ الوجود البقائيّ للنجاسة كالوجود الحدوثي، يحمل على المنجِّس ويكون مسؤولاً عنه باعتبار استناده إليه، فلاحظ.

الثاني: في وجوب صرف المال لو تطلّب تطهير المصحف ذلك، وقد تقدّم نظيره في أحكام تطهير المسجد، والكلام متقارب.

الثالث: أنّه إذا قيل بوجوب صرف المال للتطهير فطهّر المصحف غير المنجِّس وبَذل المال فهل يضمن له المنجِّس ما بَذل من مالٍ بلحاظ كونه هو المسبّب لذلك؟ والمعروف عند السيّد الماتن والمعلّقين على المتن عدم الضمان

---

(١) في الصفحة ٣١٦ وما بعدها.

بمثل هذا التسبيب.

وقد أُفيد في تقريب ذلك: أنّ الضمان له ملاكان: أحدهما اليد، والآخر الإتلاف. والضمان بالتسبيب إنّما يثبت إذا أدّى التسبيب إلى صدق إسناد الإتلاف إلى المسبّب، وهذا إنّما يكون فيما إذا لم يتوسّط بين التسبيب وتلف المال إرادة الفاعل المختار: إمّا بأن لا تكون هناك إرادة في الوسط أصلاً، كمن يحفر حفيرةً فيعثر بها الآخر فيقع. أو أن تكون هناك إرادة متوسّطة ولكنّها بحكم العدم، كإرادة الدابّة المرسَلَة لإتلاف الزرع، أو الصبيّ المرسَل لإتلاف المال. وأمّا مع توسّط إرادة الفاعل المختار فلا يستند الإتلاف إلى المسبّب، فلا موجب لضمانه.

والتحقيق: أن موجب ضمان المال لا ينحصر بأحد الأمرين من اليد والإتلاف، بل التسبيب بعنوانه ـ ولو في الجملة ـ ملاك ثالث للضمان، وذلك ما يستفاد ممّا دلّ على الضمان بالتسبيب في موارد تتوسّط فيها إرادة الفاعل المختار بين التسبيب وتلف المال خارجاً، من قبيل معتبرة أبي بصير وغيره(١)، عن أبي عبد الله عليه السلام: في امرأةٍ شهد عندها شاهدان بأنّ زوجها مات فتزوّجت، ثمّ جاء زوجها الأوّل، قال: «لها المهر بما استحلّ من فرجها، ويضرب الشاهدان، ويضمنان المهر لها بما غرّا الرجل»(٢).

فإنّ بين تسبيب الشاهدين وتلف المهر على الزوج توسطت إرادة الفاعل المختار.

ومن قبيل معتبرة جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام في شاهد الزور، قال: «إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أتلف من

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٠، الباب ١٣ من كتاب الشهادات، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

مال الرجل»[1].

فقد حكم هنا بضمان الشاهد، وأسند الإتلاف إليه، مع أنّه يتوسّط بين الشهادة وتلف المال إرادة فاعلٍ مختار وهو القاضي الذي حكم على طبق الشهادة، غير أنّ القاضي مغرّر به، كما أن الزوج هناك كان مغرراً به.

وقوله عليه‌السلام في الرواية الأُولى: «بما غرّا» ظاهر عرفاً في التعليل بنحوٍ يتعدّىٰ عن مورده. كما أنّ قوله: «بقدر ما أتلف من مال الرجل» لا يبعد أن يكون في قوة التعليل، ومرجعه حينئذٍ إلى أنّه يضمن؛ لأنّه أتلف، ويراد بالإتلاف هذا النحو من الاستناد الذي لا يضرّ به توسّط إرادة الفاعل المختار، فيتعدّىٰ عن مورده أيضاً.

وعلى أيّ حالٍ يستفاد من هذه الروايات وغيرها ملاك ثالث للضمان وهو التسبيب، ولكنّه يختصّ بالتسبيب بالتغرير؛ لأنّه مورد تلك الروايات، فكأنّ إرادة الفاعل المختار المتوسّطة في البين لمّا كانت مغرّراً بها فهي بحكم العدم، فغاية ما تقتضيه تلك الروايات تعميم الضمان بالتسبيب لموارد توسّط الإرادة المغرَّر بها، وأمّا موارد توسّط إرادةٍ غير مغرّرٍ بها ـ غير أنّها ملزم بها بأمرٍ شرعيٍّ كإرادة التطهير في المقام ـ فالتعدّي إليها مشكل ومتوقّف: إمّا على دعوى صدق إسناد الإتلاف عرفاً إلى المسبّب، بعد تنزيل الإرادة المقهورة تشريعاً منزلة الإرادة الواقعة تحت الجبر حقيقةً، أو على التعدّي من التغرير إلى مثل ذلك، بأن يقال: إنّ عنوان الإتلاف وإن لم يسند عرفاً إلى المسبّب مع توسّط إرادة الفاعل المختار ولكنّ إسناده إلى المسبّب في موارد التغرير مع توسّط إرادة الفاعل المختار ـ كما في الروايات ـ يكشف عن توسعةٍ في دائرة الإتلاف الموجب للضمان.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٢٧، الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

وقد يورد على الالتزام بالضمان بالتسبيب مع توسّط إرادة الفاعل المختار الملزم بها تشريعاً ببعض النقوض، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً مع كيفية التخلّص منها.

أو على الالتزام بأنّ التسبيب في حالات توسّط الإرادة المقهورة تشريعاً يوجب بعنوانه الضمان بالسيرة العقلائية وإن لم يفرض صدق عنوان الإتلاف. وكما ثبت ضمان اليد بالسيرة كذلك يثبت ضمان التسبيب في مثل هذه الحالات بها، فإنّ مطالبة المسبّب بتدارك الخسارة فيها عرفية ومطابقة للمرتكزات العقلائية، فالظاهر هو الضمان.

ثمّ إنّ السيّد الماتن ﷺ قال: «ولا يضمنه من نجّسه إذا لم يكن لغيره»، وكأنّ ظاهره التفصيل بين أن يكون المصحف للمنجّس أو لغيره.

فعلى الأوّل لا يضمن للمطهِّر أُجرة التطهير، وكذلك إذا كان من المباحات.

وعلى الثاني يضمن الأُجرة المذكورة.

وقد استشكل في ذلك: بأنّ التسبيب في الحالتين على نحوٍ واحد، فأيّ موجبٍ للتفصيل؟

وحمل السيّد الأُستاذ[1] عبارة الماتن على أنّ المقصود نفي طبيعيّ الضمان منوطاً بما إذا لم يكن المصحف للغير، إذ مع كونه للغير يكون المنجّس ضامناً للنقص الحاصل بالتنجيس، لا لكلفة التطهير، فالتفصيل إنّما هو بلحاظ طبيعيّ الضمان، لا بلحاظ ضمان كلفة التطهير خاصّةً المنفيّ على أيّ حال.

وهذا تأويل على خلاف ظاهر العبارة؛ لأنّ ظاهر الضمير في قوله: «ولا يضمنه» رجوعه إلى صرف المال من أجل التطهير، فيكون التفصيل بهذا

---

(١) التنقيح ٢: ٣٢٥.

اللحاظ، لا بلحاظ ضمانٍ آخر غير منظورٍ إليه في العبارة.

ويمكن توجيهه: بأنّ المصحف إذا كان للغير فالمنجِّس يضمن النقص الحاصل بالتنجيس كما هو معلوم، وقد عرفت سابقاً أنّ قيمة هذا النقص في سوق المتشرّعة ـ بناءً على وجوب التطهير ـ لا تقلّ عن مؤونة التطهير، وإن كانت قد تقلّ عنها لو لم نقل بوجوب التطهير، وهذا يعني أنّ المنجِّس يضمن لمالك المصحف مؤونة التطهير، فإن قام المالك بالتطهير رجع على المنجِّس بالمؤونة.

وإن قام به شخص آخر لا بعنوان الوفاء عن المنجّس فالضمان على حاله، وللمالك مطالبة المنجِّس بقيمة الوصف الفائت التي لا تقلّ عن كلفة التطهير.

وإن قام به شخص آخر بعنوان الوفاء عن المنجِّس مع قبول المالك بمثل هذا الوفاء فلا يبقى حقّ للمالك في الرجوع على المنجِّس.

وأمّا من قام بالوفاء عن المنجِّس: فإن كان متبرّعاً فلا حقّ له في الرجوع عليه، وإن كان بأمره وإذنه رجع عليه.

هذا كلّه إذا كانت عبارة الماتن كما ذكرناه. أمّا إذا كانت عبارته: «ولا يضمنه مَن نجَّسه إذا كان لغيره» فهي تعني: أنّ المنجِّس لا يضمن للمطهِّر أُجرة التطهير إذا كان المصحف لغيره، ويضمنها إذا كان المصحف له.

وعدم الضمان في الأوّل مبنيّ على أنّ التسبيب لا يوجب الضمان، والضمان في الثاني مبنيّ على الاستيفاء؛ لأن المنجِّس هو صاحب المصحف وقد استوفى منفعة عمل المطهِّر، إذ حصل على طهارة مصحفه فيضمن قيمة ما استوفاه من منفعة الآخر، بينما لا استيفاء كذلك في فرض كون المصحف للغير، ولكنّ الاستيفاء إنّما يوجب الضمان فيما إذا كان باستدعاءٍ من المستوفي، ولم يفرض

مسألة (٢٩) : إذا كان المصحف للغير ففي جواز تطهيره بغير إذنه إشكال، إلّا إذا كان تركه هتكاً ولم يمكن الاستئذان منه فإنّه حينئذٍ لا يبعد وجوبه(١).

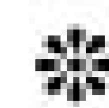
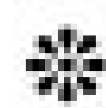
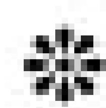
---

في المقام استدعاء من المالك للتطهير.

نعم، هناك استدعاء من قبل الشارع، ومن هنا قد يتوهّم كونه بمثابة الاستدعاء من قبله؛ لأنّه استدعاء من وليّه فيوجب الضمان عليه.

ولكن يرد عليه: أنّه استدعاء من الشارع بوصفه شارعاً، لا بما هو وليّ للمالك.

وقد يحتمل أن تكون العبارة في المتن كما أشرنا إليه أخيراً، مع كون الضمير في «كان» راجعاً إلى المال لا المصحف، وحينئذٍ لا غموض في المعنى أصلاً.

(١) إذا كان بالإمكان الاستئذان وتحصيل الإذن، أو دفع المالك إلى التصدّي للتطهير فلا إشكال في عدم جواز مباشرة الغير للتطهير بدون استئذان، إذ لا موجب لارتفاع حرمة التصرّف في مال الغير في المقام بعد فرض إمكان التوفيق بينها وبين وجوب التطهير، فيكون متعلّق الوجوب هو الحصّة المأذون فيها من التطهير، ومع صدور الإذن ووقوع التطهير على طبقه فهل يضمن المطهِّر النقص الذي قد يحصل بسبب التطهير؟

قد يدّعى الضمان في المقام باعتبار الإتلاف المستتبع للضمان، والإذن في الإتلاف أعمّ من الإذن في الإتلاف على وجه المجّانية، إذ يتصوّر الإذن في الإتلاف على وجه الضمان.

والصحيح أن يقال : إنّ هذا المطهِّر : تارةً يسبّب إلى نقصٍ اتّفاقي ، وأُخرى يكون النقص ملازماً للتطهير حتّى لو مارسه المالك نفسه .

ففي الحالة الأُولى يضمن هذا النقص الاتّفاقي، وفي الحالة الثانية لا يضمنه ؛ لأنّه سنخ نقصٍ يجب على المالك إيجاده في ماله لو لم يفعله غيره ، وكلّ نقصٍ أو إتلافٍ من هذا القبيل لا إطلاق في دليل قاعدة الضمان بالإتلاف عقلائياً وروائياً له .

وأمّا إذا تعذّر الاستئذان وتحصيل الإذن : فتارةً يفرض عدم ترتّب الهتك والمهانة على ترك التطهير ، وأُخرى يفرض ترتّب ذلك على الترك .

فعلى الأوّل يقع التنافي بين دليل وجوب التطهير ودليل حرمة التصرّف في مال الغير ، وقد قيل : إنّ هذا التنافي يدخل في باب التزاحم ، ويقدّم الحكم بحرمة التصرّف في مال الغير لاحتمال أهمّيته .

ولكن إذا فرض أنّ متعلّق الوجوب نفس التطهير بما هو فعل المكلّف لا الأثر الحاصل منه فالمقام يدخل في باب التعارض ، لدخوله في مسألة اجتماع الأمر والنهي ؛ لأنّ التطهير والتصرّف في مال الغير ينطبقان على شيءٍ واحد ، فلابدّ من تطبيق قواعد باب التعارض .

اللهمّ إلّا أن يدّعىٰ كون ملاك كلٍّ من الحكمين محرزاً في مادة الاجتماع فيدخل في التزاحم الملاكيّ ، وفي التزاحم الملاكيّ يقدّم معلوم الأهمّية ، ولا يكفي احتمال الأهمّية للتقديم ، كما حقّقناه في محلّه من الأُصول[1] .

هذا كلّه إذا سلّمنا بوجود إطلاقٍ في دليل وجوب التطهير على فرض وجوده . وأمّا إذا لم نسلّم بإطلاقه ـ لأنّ مهمّ ما يفترض دليلاً عليه هو الارتكاز أو

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٧ : ١٥٢ ـ ١٥٦ .

الاشتهار، والمتيقّن منه غير هذه الحالة ـ فلا إشكال حينئذٍ في الأخذ بإطلاق دليل الحرمة.

وأمّا على الثاني فحيث إنّ بقاء النجاسة يساوق هتك المصحف الشريف وإهانته يقع التزاحم بين حرمة التصرّف في مال الغير ووجوب صيانة المصحف من الهتك والإهانة المتوقّفة على التصرّف المذكور، ويقدّم هذا الوجوب للعلم بأهمّيته. هذا فيما إذا لم يكن امتناع المالك عن الإذن بداعي إهانة المصحف الشريف وعداوةٍ له، وإلّا كان ممّن ينصب العداء للقرآن الكريم، وهو كالناصب لأهل البيت عليهم‌السلام لا حرمة لماله.

وليعلم: أنّه في كلّ حالةٍ حكمنا فيها بعدم وجوب التطهير ـ تقديماً لحرمة التصرّف في مال الغير ـ يجب أمر المالك بالتطهير من باب الأمر بالمعروف وبمراتبه وحسب قواعده.

كما أنّه في كلّ حالةٍ حكمنا فيها بوجوب تطهير مصحف الغير على خلاف إذنه ـ تقديماً لحرمة المصحف الشريف ـ يثبت الضمان للنقص الحاصل بالتطهير، تمسّكاً بقاعدة الضمان بالإتلاف.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذه القاعدة متصيّدة، ولا إطلاق في دليلها العقلائي، أو موارد تصيّدها من الروايات لموردٍ كان يجب فيه على المالك أن يباشر نفس العمل أو يأذن فيه، وعليه فيحكم بعدم الضمان، لا من أجل مزاحمته مع حرمة هتك المصحف حتّى يقال: ما يزاحم حرمة الهتك إنّما هو الحكم التكليفيّ بحرمة التصرّف في مال الغير، لا الحكم الوضعيّ بالضمان، بل من أجل عدم شمول دليل الضمان بالإتلاف لمحلّ الكلام؛ لأنّه إتلاف يجب على المالك أن يمارسه لو لم يؤدِّهِ غيره.

مسألة (٣٠): يجب إزالة النجاسة عن المأكول وعن ظروف الأكل والشرب إذا استلزم استعمالها تنجّس المأكول والمشروب(١).

---

[فروع وتطبيقات:]

(١) وذلك لحرمة أكل النجس وشربه، المستدعية لوجوب إزالة النجاسة عن المذكورات بنحو الوجوب الشرطيّ.

ومدرك هذه الحرمة عدة طوائف من الروايات، من قبيل ما ورد في القِدْر تقع فيه الفأرة[١]. وما ورد في الماء تقع فيه النجاسة[٢]. وما ورد في السمن والزيت والعسل يموت فيه الجرذ[٣]، إذ أُمِرَ بإهراق المرق وإراقة الماء، وتخصيص الزيت للاستصباح وغير ذلك.

وما أشرنا إليه من رواياتٍ وإن كان يختصّ بما كان متنجّساً بعين النجس أو المائع المتنجّس ولكن يوجد في الروايات ما يدلّ على حرمة أكل المتنجِّس بالمتنجّس الجامد أيضاً، من قبيل روايات النهي عن الأكل في أواني الخمر والميتة والكفّار[٤]، فإنّ الآنية متنجّسة والطعام يتنجّس بها فيحرم، وهكذا يستفاد بلحاظ مجموع الروايات أنّ الضابط في الحرمة طبيعيّ الانفعال والسراية.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٥٢، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١١، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦.

مسألة (٣١): الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة خصوصاً الميتة، بل والمتنجّسة إذا لم تقبل التطهير، إلّا ما جرت السيرة عليه من الانتفاع بالعذرات وغيرها للتسميد والاستصباح بالدهن المتنجّس، لكنّ الأقوى جواز الانتفاع بالجميع، حتّى الميتة مطلقاً في غير مايشترط فيه الطهارة.

نعم، لا يجوز بيعها للاستعمال المحرّم، وفي بعضها لا يجوز بيعه مطلقاً، كالميتة والعذرات(١).

---

(١) تنحلّ هذه المسألة إلى ثلاث نقاط:

النقطة الأُولى: في حرمة الانتفاع بالعين النجسة، وما دلّ على ذلك بعنوانه رواية تحف العقول(١) الساقطة سنداً(٢).

نعم، قد يدّعىٰ ورود الدليل على ذلك في بعض النجاسات بخصوصها، وذلك في المسكر والميتة. أمّا المسكر فما قد يكون دليلاً على ذلك فيه مناطه الإسكار، لا النجاسة، فلو تمّت الدلالة تثبت حرمة الانتفاع بالمسكر، ولو قيل بطهارته.

وما يمكن أن يستند إليه في حرمة مطلق الانتفاعات بالمسكر وجوه:

---

(١) حيث جاء فيها: «... أو البيع للميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش والطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس فهذا كلّه حرام محرّم؛ لأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام». تحف العقول: ٣٣٣.

(٢) باعتبار الإرسال.

الأوّل: روايات تحريم الاكتحال بالخمر، كرواية هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجلٍ اشتكى عينيه فَنُعِتَ له بكحلٍ يعجن بالخمر، فقال: «هو خبيث بمنزلة الميتة، فإن كان مضطرّاً فليكتحل به»[1].

فإنها تدلّ على أنّ الحرمة لا تختصّ بالشرب؛ لشمولها للاكتحال، ولكنّ الاكتحال لمّا لم يكن أجنبياً عن الشرب بالمرّة ـ لأنّه نحو استدخالٍ للمسكر إلى الباطن ـ فتحريمه لا يستلزم تحريم مطلق الانتفاع، حتّى تدهين الأخشاب به مثلاً؛ لأنّ احتمال الفرق موجود.

الثاني: ما دلّ على حرمة إنتاج المسكر وصنعه[2] فإنّه دالّ عرفاً على حرمة الانتفاع به، إذ لو كانت له منافع محلّلة لَما حرم صنعه بلحاظها.

الثالث: ما دلّ على الأمر بإراقة المسكر، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يأمر بإراقته[3]، فإنّه يدلّ على سقوطه عن قابلية الانتفاع من سائر الوجوه.

وكلا هذين الوجهين مخدوش فيهما؛ لأنّ الأمر بالإراقة أو النهي عن صنع الخمر إنّما يدل على سقوط الانتفاعات بالشيء فيما إذا لم تكن هناك مفسدة معيّنة فيه تغري الناس على الإقدام عليها وممارستها، وأمّا في هذه الحالة فقد يكون الأمر بالإراقة وتحريم الصنع تحفّظاً من تلك المفسدة، وهي مفسدة الشرب في المقام.

الرابع: ما دلّ على تحريم تمام مراتب ومقدّمات إعداد الخمر واستعماله، كما في رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥٠، الباب ٢١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٢٣، الحديث ١.

عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها»[١].

فإنّ إطلاق لعن الحامل والمحمول إليه يدلّ على حرمة مطلق الانتفاع، وإلّا فلماذا يحرم الحمل لأجل المنفعة المحلّلة؟

وفيه: أنّ الظاهر من الرواية والعناوين المأخوذة فيها أنّ النظر إلى تلك العناوين بوصفها استطراقاً إلى الشرب، لا في نفسها، ولو لم تكن في طريق منفعة الشرب المحرّمة، ويشهد لذلك عنوان «غارسها»، فإنّ الخمر لا تغرس، وإنّما يغرس العنب، وهو ليس بمحرّمٍ قطعاً إذا لم يكن من أجل الشرب، فلابدّ أن يكون النظر في الرواية إلى تحريم الانتفاعات الاستطراقية إلى الشرب، وهكذا يظهر عدم الدليل على حرمة تدهين الأخشاب بالمسكر ـ مثلاً ـ ونحو ذلك من الانتفاعات.

وأمّا حرمة الانتفاع بالميتة فقد وردت فيها روايات عديدة تدلّ بظاهرها على ذلك، من قبيل رواية عليّ بن أبي مغيرة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: «لا...»[٢].

ومثل معتبرة سماعة، قال: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: «إذا رَمَيْتَ وسَمَّيْتَ فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا»[٣]. وغيرها.

وفي مقابل ذلك ما يدلّ على الجواز، كمعتبرة سماعة، قال: سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت، فرخّص فيه وقال: «إن لم تمسّه فهو أفضل»[٤].

---

(١) المصدر السابق: ٢٢٤، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٠٢، الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٦، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٨.

ومقتضى الجمع العرفيّ حمل المنع على الكراهة.

النقطة الثانية: في سقوط العين النجسة عن المالية، الذي يترتّب عليه عدم الضمان بالإتلاف، وعدم جواز البيع بناءً على اشتراط المالية فيه، وهذا السقوط:

تارةً يدّعىٰ بلحاظ دليل تحريم تمام المنافع، باعتبار أنّ المالية تنتزع من المنافع، فاذا جُرِّد المال منها تشريعاً وفي عالم الزجر المولويّ، فكأنّه لا منفعة له بالنظر المولويّ التشريعيّ. ويتوقّف هذا على تمامية النقطة السابقة.

وأُخرى يدّعى بلحاظ دليل وجوب الإتلاف.

ويرد عليه: أنّ لزوم الإتلاف لا يساوق الإخراج من المالية، إذ قد يجب إتلاف المال كالعبد الجاني في مقام القصاص ـ مثلاً ـ مع كونه مالاً تجوز المعاوضة عليه قبل القصاص.

وثالثةً: يدّعىٰ بلحاظ دليل عدم جواز البيع[1]، فإنّه وإن كان أعمَّ من إسقاط المالية، ولكن قد يستفاد من لسانه ذلك، كما إذا عُبِّر بأنّ الثمن سحت، واستظهر منه أنّ هذا النجس ممّا لا يليق أن يكون له ثمن. ويرتبط هذا بالنقطة الآتية.

النقطة الثالثة: في جواز بيع الأعيان النجسة، وعدمه. والظاهر أنّه لم يرد دليل على عدم جواز ذلك بعنوانه، إلّا رواية تحف العقول الساقطة سنداً، ومقتضى القاعدة هو الجواز مع فرض وجود منفعةٍ محلّلةٍ عقلائيةٍ مصحّحةٍ للمالية، وعدمه مع عدم وجود منفعةٍ كذلك، لكن خرجنا عن هذه القاعدة في الكلب غير الصيود، وفي الخنزير، وفي الخمر بوصفه مسكراً، لا بوصفه نجساً، حيث دلّت الروايات

---

(١) من قبيل معتبرة سماعة، قال: «السحت أنواع كثيرة، منها: كسب الحجّام، وأجر الزانية، وثمن الخمر». وسائل الشيعة ١٧: ٩٣، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

الخاصّة على عدم جواز بيع هذه الأشياء[١].

وأمّا الميتة ففيها ثلاث طوائف من الروايات :

إحداها : ما يدلّ على أنّ ثمنها سحت[٢].

والأُخرىٰ : ما ورد في مقام النهي عن بيع جلود الميتة وشحومها التي ينتفع بها في الاستصباح[٣].

والثالثة : روايات بيع الميتة ممّن يستحلّها، الواردة في موارد اختلاط المذكّىٰ بالميتة[٤]، وهي وإن كانت واردةً في فرض الاختلاط ولكن يستفاد منها

---

(١) أمّا في الكلب غير الصيود فكمعتبرة محمّد بن مسلم، وعبد الرحمان بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت...». وسائل الشيعة ١٧ : ١١٩، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وأمّا في الخمر فكمعتبرة زيد بن عليّ، عن آبائه عليهم‌السلام قال : «لعن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله الخمر، وعاصرها ومعتصرها، وبايعها، ومشتريها، وساقيها، وآكل ثمنها...» وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

وأمّا في الخنزير فكمعتبرة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه‌السلام : في رجلٍ كان له على رجلٍ دراهم، فباع خمراً وخنازير وهو ينظر فقضاه، فقال : «لا بأس به، أمّا للمقتضي فحلال، وأمّا للبائع فحرام». وسائل الشيعة ١٧ : ٢٣٢، الباب ٦٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) وهي رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : «السحت ثمن الميتة...». ومرسلة الصدوق : «... وثمن الميتة سحت...». ورواية حمّاد بن عمرو، وأنس بن محمّد «...من السحت ثمن الميتة...». وسائل الشيعة ١٧ : ٩٣ ـ ٩٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و ٨ و ٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٩، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

عرفاً أنّ نكتة الجواز كون المشتري مستحلّاً للميتة، ولا خصوصية لتمييز الميتة أو اختلاطها مع المذكّىٰ، وإنّما الاختلاط مورد الرواية، ويُلغىٰ دخله في حكمها بمناسبات الحكم والموضوع.

وهذه الطائفة تدلّ أيضاً على عدم جواز بيع الميتة من غير المستحلّ، غير أنّ الظاهر منها عرفاً كون عدم الجواز باعتبار اعتراف المشتري بعدم حلّية المنافع، وهذا الظهور يكون قرينةً على اختصاص الحرمة فيها بما ليس له منفعة محلّلة كلحم الميتة، فلا تشمل بيع الجلد ونحوه ممّا ثبت جواز الانتفاع به.

وبهذا يظهر أنّ هذه الطائفة يتطابق مفادها من هذه الناحية مع ما هو مقتضى القاعدة، ولا يستفاد منها أزيد من عدم جواز البيع في فرض عدم المالية الناشئ من عدم استحلال المنافع.

وامّا الطائفة الأُولىٰ فظاهرة في نفسها في عدم جواز بيع الميتة مطلقاً، حتّى مع فرض وجود الانتفاع المحلّل.

والطائفة الثانية أوضح في ذلك؛ لورودها في مثل الجلود، ولكنّا لم نجد في روايات الطائفتين الأُولى والثانية ما يتمّ سنداً[1]، فالمعوّل على الطائفة الثالثة المطابقة لمقتضىٰ القاعدة.

---

(١) أمّا الطائفة الأُولىٰ فرواية السكوني رواها الكلينيّ (الكافي ٥ : ١٢٦، الحديث ٢) والشيخ (تهذيب الأحكام ٦ : ٣٦٨، الحديث ١٠٦١) بسندٍ ضعيفٍ بالنوفلي، ورواها الصدوق بسندٍ ضعيفٍ بموسى بن عمر، ومرسلة الصدوق ضعيفة بالإرسال، ورواية حمّاد بن عمرو ومحمّد أبي أنس ضعيفة بعدّةٍ من المجاهيل.

وأمّا الطائفة الثانية فرواية البزنطيّ وعلي بن جعفر لهما طريقان: الأوّل ضعيف بالإرسال، والثاني بعبد الله بن الحسن.

مسألة (٣٢) : كما يحرم الأكل والشرب للشيء النجس كذلك يحرم التسبّب لأكل الغير أو شربه، وكذا التسبّب لاستعماله في ما يشترط فيه الطهارة.

فلو باع أو أعار شيئاً نجساً قابلاً للتطهير يجب الإعلام بنجاسته. وأمّا إذا لم يكن هو السبب في استعماله، بأن رأىٰ أنّ ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلّي فيه نجس فلا يجب إعلامه[1].

---

(١) البحث : تارةً يقع في كبرى التسبيب، وأُخرى في صغراه.

أمّا البحث عن الكبرى فيقع في فرعين :

أحدهما : ما إذا تسبّب إلى أكل النجس أو استعماله من قِبَلِ مَن يكون مكلّفاً.

والآخر : ما إذا تسبّب إلى صدور ذلك من غير المكلّف، كالصبيّ والمجنون.

أمّا الفرع الاول فلا إشكال في عدم الجواز في صورة تنجّز التكليف على الغير الذي يتسبّب إلى صدور الحرام منه، فإنّه يجب ردعه عن الحرام فكيف يجوز تشويقه إليه ؟ !

كما لا ينبغي الإشكال في الجواز في صورة كون العلم دخيلاً في الملاك الواقعيّ، كما إذا استفيد ـ مثلاً ـ من دليل إجزاء الصلاة في النجاسة من الجاهل أنّ الإجزاء يعني استيفاء تمام الملاك في هذه الحالة، فلم يقع تسبيب إلى تفويت شيءٍ من الملاك.

وإنّما الإشكال فيما إذا كان التكليف الواقعيّ فعلياً بملاكه في حقّ الجاهل مع عدم التنجّز، والبحث في ذلك : على مستوى القاعدة الأوّلية تارةً، وعلى

مستوى الروايات الخاصّة أُخرىٰ.

أمّا على مستوى القاعدة الأوّلية ـ ونريد بها تعيين الحكم بلحاظ ما يقتضيه نفس الخطابين الواقعيّين الموجّهين إلى المسبّب والمباشر ـ فتارةً نلحظ الخطاب الواقعي الموجّه نحو المسبّب ـ خطاب «لا تشرب النجس» مثلاً ـ لنرى أنّه هل يقتضي تحريم التسبّب منه إلى شرب الغير للنجس أيضاً ؟

وأُخرى نلحظ الخطاب الموجّه نحو المباشر ؛ لنرى أنّ توجّه خطاب «لا تشرب النجس» نحو شخصٍ هل يقتضي تحريم التسبيب من الغير إلى شربه ؟

أمّا خطاب «لا تشرب النجس» الموجّه نحو المسبّب فالظاهر من كلمات السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ أنّه يمكن أن نستفيد منه حرمة التسبّب أيضاً ، كما نستفيد حرمة المباشرة ؛ لأنّ النهي عن الفعل أعمّ من النهي عن ارتكابه المباشريّ والتسبيبي ، كما لو قال : «يا زيدُ لا تضرب أحداً» فإنّه يستفاد منه حرمة مباشرة الضرب من زيدٍ والتسبيب إليه معاً ؛ لأنّ الفعل التسبيبيّ مستند إلى المسبّب فيشمله إطلاق الخطاب[1].

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه ؛ وذلك باعتبار أنّ الأفعال التي تؤخذ متعلّقاتٍ للأحكام على قسمين :

فتارةً تكون إضافتها إلى المكلّف إضافةً صدوريةً فحسب ، من قبيل الضرب الذي نسبته إلى الضارب نسبة الصدور منه.

وأُخرى تكون إضافتها حلوليةً أيضاً ، كما لو حرم لبس الأسود على زيد ، فلو سلّم في القسم الأوّل دلالة الخطاب على حرمة إصدار الفعل ولو بالتسبيب لأنّه مضاف إليه بالإضافة الصدورية فلا إشكال في أنّ الخطاب في القسم الثاني

---

(١) التنقيح ٢ : ٣٣١.

لا يكون دالّاً على حرمة تسبيب زيدٍ لِلبس عمرو للسواد؛ لأنّ الخطاب قد حرّم الفعل المضاف إلى زيدٍ إضافة الصدور والحلول، فالحرام هو اللبس الحالّ في زيدٍ، لا الحالّ في عمرو وإن كان بتسبيبٍ من زيد؛ لأنّ التسبيب المذكور إنّما يحفظ الإضافة الصدورية دون الإضافة الحلولية، وحرمة الشرب من الماء النجس وأمثالها في محلّ الكلام من قبيل الثاني، أعني لبس السواد، فاذا قيل: «يا زيدُ لا تشرب النجسَ» فلا يكون شرب عمرو الواقع بتسبيب زيدٍ مصداقاً للحرام بهذا الخطاب؛ لأنّ إضافة الشرب إلى الشارب ليست إضافةً صدوريةً فقط، بل هي متقوّمة بكونه محلّاً للشرب، والتسبيب لا يجعل المسبّب محلّاً للشرب، كما هو واضح.

وأمّا الخطاب الثاني الموجّه نحو المباشر فيمكن تقريب دلالته على حرمة التسبيب من الغير له بأحد وجهين:

الأوّل: أنّه كاشف عن وجود غرضٍ لزوميٍّ في اجتناب المباشر عن النجس، فيجب على غيره أيضاً حفظ هذا الغرض اللزوميّ المولويّ بحكم العقل.

وفيه: أنّ الغرض المولويّ القائم بفعلٍ مع كونه غرضاً واحداً يتصوّر له أنحاء من التفويت. وقد يكون بعض هذه الأنحاء ممّا لا يرضى المولىٰ بها دون بعضها الآخر، تبعاً لدرجة اهتمام المولىٰ بذلك الغرض. وكلّ خطابٍ لا يكشف عن عدم رضا المولى إلّا بالتفويت الذي تستلزمه مخالفة ذلك الخطاب ـ لا بالأنحاء الأُخرى من التفويت ـ فغاية ما يدلّ عليه خطاب المباشر عدم جواز التفويت المباشريّ من قبله، لا لزوم عدم التفويت من قبل غيره.

الثاني: أن يقال: إنّ التفكيك بين التفويت المباشريّ والتسبيبيّ وإن كان معقولاً لكنّه ليس بعرفيّ، بل المتفاهم عرفاً التلازم بينهما في عدم الرضا، وبذلك ينعقد للخطاب دلالة التزامية عرفية على حرمة التسبيب.

وهذا الوجه صحيح، وعلى أساسه نبني على حرمة التسبيب إلى الحرام.
هذا هو الكلام على مقتضى القاعدة.

وأمّا على مستوى الروايات الخاصّة الواردة في بيع الدهن المتنجّس والآمرة بإعلام المشتري لكي يستصبح به[1] فهي دالّة على حرمة التسبيب أيضاً، باعتبار أنّ لزوم الإعلام ليس إلّا دفعاً للتسبيب في وقوع المشتري في الانتفاع المحرّم، وبذلك تكون مؤكّدة لمقتضى القاعدة أيضاً.

نعم، في خصوص التسبيب إلى وقوع المستعمل في الحرام الواقعي ـ كما في موارد بيع الميتة من المستحلّ ـ يلتزم بعدم حرمة التسبيب؛ لما عرفت من مذاق الشارع على معاملته وفق مذهبه ودينه.

ثمّ إنّ السيد الحكيم ﷺ في المستمسك[2] ذكر: أنّ النسبة بين حرمة التسبيب على القاعدة وحرمة التسبيب بالروايات الخاصّة عموم من وجه؛ لشمول الأُولى فقط لغير النجس من المحرّمات، وشمول الثانية فقط لِمَا إذا علم بعدم استعمال المشتري ـ المباشر ـ للشيء في الانتفاع المحرّم.

وهذا الكلام غير تامٍّ؛ لوضوح ظهور الروايات في أنّ الحرمة بملاك التسبيب إلى الانتفاع المحرّم، حيث ورد فيها تعليل الإعلام بأنّه ليستصبح به، وواضح أنّ الاستصباح ليس واجباً، وإنّما هو كناية عن التجنّب عن الانتفاع المحرّم، فلا يستفاد منها الوجوب التعبّديّ للإعلام، بل الاستطراقيّ لصيانة غرض المولى.

وأمّا قصر الروايات على موردها ـ وهو المتنجّس خاصّةً ـ فهو مبنيّ على

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٨، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٥٢٣.

عدم إلغاء خصوصية المورد بمناسبات الحكم والموضوع، وانصراف الروايات إلى الإشارة إلى حرمة التسبيب إلى الحرام التي هي أمر عقلائيّ مركوز.

وأمّا الفرع الثاني ـ وهو فيما إذا لم يكن المباشر مكلّفاً ـ فالكلام فيه يبتني على الكلام في الفرع السابق، فإذا قيل هناك بعدم حرمة التسبيب كان الجواز هنا أوضح، وإن قلنا هناك بالحرمة استناداً إلى الخطاب الأوّل ـ أعني خطاب «لا تشرب النجس» المتوجّه إلى المسبّب كما قرّره السيّد الأُستاذ ـ فلا ينبغي التفريق بين تسبيب المسبّب للمكلف أو لغيره؛ لفعلية الخطاب بالنسبة إلى المسبّب على أيّ حال.

والغريب أنّه ـ دام ظلّه ـ التزم في المقام بعدم الحرمة[1]، مع بنائه على الحرمة في الفرع السابق بلحاظ الخطاب الأوّل!

وإن قيل بالحرمة في الفرع السابق بلحاظ الخطاب المتوجّه إلى المباشر نفسه فمن الواضح عدم الحرمة هنا؛ لعدم ثبوت ذلك الخطاب في حقّ المباشر بحسب الفرض.

وإن قيل هناك بالحرمة للروايات الخاصّة فالجزم بإطلاقها مشكل؛ لورودها في سوق المسلمين الذي يكون البيع فيه عادةً من البالغين، ويؤيّده قوله: «وبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»، فإنّه ظاهر في أنّ المشتري الذي يجب إعلامه ممّن يتأثّر بالإعلام، وينحصر أمره بعد الإعلام بالاستصباح، وليس ذلك إلّا المكلّف.

نعم، قد يستفاد حرمة إعطاء الطعام النجس إلى الأطفال في الجملة من روايات الأمر بالإراقة، على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

---

(١) التنقيح ٢: ٣٣١ ـ ٣٣٢.

وأمّا البحث في صغرى التسبيب، وأنّه بماذا يتحقّق؟ فتحديد ذلك يرتبط بالمدرك الذي يستند إليه في حرمة التسبيب؛ لأنّ كلمة «التسبيب» بعنوانها لم ترد في دليلٍ حتّى يقع الكلام في مفادها لغةً أو عرفاً، وإنّما استفدنا الحكم من المدارك المتقدّمة، فلابدّ من ملاحظة مقدار ما يستفاد منها.

فإن كان المدرك هو الخطاب المتوجّه للمسبّب ببيانٍ تقدّم عن السيّد الأُستاذ فلابدّ من الاقتصار في الحرمة على موردٍ يسند فيه الفعل إلى المسبّب عرفاً؛ ليكون مشمولاً للخطاب، فمجرّد الترغيب في الحرام لا يكفي للحرمة؛ لعدم كفايته في إسناد الفعل إلى المرغِّب.

نعم، في خصوص باب الظلم يحرم الترغيب فيه؛ لأنّه نحو من الظلم أيضاً.

وإن كان المدرك خطاب المباشر نفسه بالدلالة الالتزامية ـ كما استقربناه ـ فيجب الاقتصار على القدر المتيقّن من تلك الدلالة الالتزامية العرفية، وهو ما إذا كان التسبيب بنحو الإجبار العرفيّ أو الإغراء الفعلي.

وأمّا اذا كان المدرك روايات الإعلام الواردة في بيع الدهن المتنجّس فيستفاد منها حرمة مجرّد التسليط على مورد الانتفاع المحرّم تسليطاً يعرض الغير للانتفاع المحرّم به؛ لأنّ البائع لا يصدر منه إلّا مجرّد تسليط المشتري على النجس. نعم، لا يكفي في الحرمة مجرّد إعداد الموضوع وتهيئته، كما لو وضع الماء النجس على الرَفّ ـ مثلاً ـ مع علمه بعطش الآخر.

ويتلخّص من مجموع ما ذكرناه: أنّ كبرى حرمة التسبيب تامّة، وأنّ الحرام ـ بعد ضمّ المدارك بعضها إلى بعضٍ ـ التسبيب بالجبر العرفيّ، أو التشويق والترغيب، أو التسليط.

وبهذا اتّضح حكم الإعلام، وأنّه لو لم يوجد شيء من الوجوه الثلاثة في ترك الإعلام فلا يجب، كما لو جاء المباشر بنفسه ليشرب النجس أو يأكله فإنّه لا يجب إعلامه؛ لقصور تمام مدارك حرمة التسبيب عن شموله.

مسألة (٣٣): لا يجوز سقي المسكرات للأطفال، بل يجب ردعهم، وكذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرّةً لهم، بل مطلقاً. وأمّا المتنجّسات: فإن كان التنجّس من جهة كون أيديهم نجسةً فالظاهر عدم البأس به، وإن كان من جهة تنجّسٍ سابق فالأقوىٰ جواز التسبّب لأكلهم، وإن كان الأحوط تركه.

وأمّا ردعهم عن الأكل أو الشرب مع عدم التسبّب فلا يجب من غير إشكال[1].

---

(١) في المقام فروع:

الفرع الأوّل: في حرمة سقي المسكر للطفل. ويمكن الاستدلال عليه بتقريباتٍ عديدة:

التقريب الأوّل: التمسّك بفحوى أدلّة حرمة إطعام المتنجّس ـ ولو المتنجّس بعين النجس ـ للطفل: إمّا باعتبار نجاسة المسكر بنفسه، أو باعتبار كون حرمة المسكر ولزوم الاجتناب عنه آكد وأشدّ من لزوم الاجتناب عن النجس، فإنّه لم يرد فيه ما ورد في شرب المسكر من التشنيع، وما رتّب عليه من نتائج وآثار، بحيث يفهم العرف أولويّة الاجتناب عنه من الاجتناب عن النجس حتّى بلحاظ سقي الطفل.

وقد تقدّم البحث عن حكم سقي الماء النجس للطفل[1].

التقريب الثاني: التمسّك بالروايات الخاصّة الدالّة على حكم المسألة

---

(١) تقدّم في الجزء الثاني: ١٥٦.

بعنوانها، كرواية أبي الربيع الشامي، الذي جاء فيه: «ولا يسقيها عبدٌ لي صبياً صغيراً أو مملوكاً إلّا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيامة، معذَّباً أو مغفوراً له»[1].

وهي وإن تمّت دلالةً ولكنّها ضعيفة سنداً بأبي الربيع الشامي، حيث لم يوثّق، حتّى لو أمكن رفع الضعف بلحاظ خالد بن جرير[2].

اللهمَّ إلّا أن يقال بتوثيقه باعتبار رواية البزنطي، عن أبي الربيع[3]، الذي ينصرف إلى أبي الربيع الشامي.

ومثلها رواية عجلان أبي صالح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المولود يولد فنسقيه الخمر؟ فقال: «لا، من سقىٰ مولوداً مسكراً سقاه الله من الحميم وإن غفر له»[4].

وهي ضعيفة بأبي صالح العجلان[5]، ومثلها الرواية الأُخرى لعجلان أبي صالح[6] أيضاً، وهو ممّن لم يثبت توثيقه، وشهادة عليّ بن الحسن بن عليّ بن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٧، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) خالد بن جرير لم يوثّقه الشيخ (رجال الطوسي: ١٨٥) والنجاشيّ (رجال النجاشي: ١٤٩، الرقم ٣٨٩)، إلّا أنّ الكشّيّ روى في رجاله (الحديث ٦٤٢ الصفحة ٣٤٦) عن محمّد ابن مسعود، قال: سألت عليّ بن الحسن، عن خالد بن جرير الذي يروي عنه الحسن بن محبوب؟ فقال: «كان من بجيلة، وكان صالحاً».

(٣) روى عنه في علل الشرائع ١: ٨٤، الباب ٧٧، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٨، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٢.

(٥) مضافاً إلى ضعفها ببشير الهذلي.

(٦) وسائل الشيعة ٢٥: ٣٠٨، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣.

فضّال بوثاقة عجلان أبي صالح ـ كما في كتاب الكشّيّ[١] ـ لا ينفع ؛ لتعدّد هذا العنوان، وعدم تعيين مصبّ الشهادة، كما يظهر بمراجعة رجال الشيخ[٢].

ومنها أيضاً رواية الخصال، بإسناده عن عليٍّ عليه‌السلام ـ في حديث الأربعمائة ـ أنّه قال : « من سقىٰ صبيّاً مسكراً وهو لا يعقل حبسه الله عزّ وجل في طينة خبالٍ حتّى يأتي ممّا صنع بمخرج »[٣].

وهي أيضاً ضعيفة السند ؛ لوجود مثل قاسم بن يحيىٰ فيه.

التقريب الثالث : التمسّك بإطلاق دليل حرمة سقي الخمر للناس، بدعوى شموله للطفل أيضاً لأنّه من الناس، خصوصاً الطفل المميّز المقارب للبلوغ، من قبيل رواية عقاب الأعمال، بإسناده إلى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله في حديث : « ومن شرب الخمر سقاه الله من السمّ الأساود ومن سمّ العقارب » ـ إلى أن قال : ـ « ومن سقاها يهودياً أو نصرانياً أو صابئياً أو من كان من الناس فعليه كوِزر من شربها »[٤].

وهذا الاستدلال ساقط أيضاً ؛ لضعف الرواية سنداً ودلالةً، فهي منقولة عن

---

(١) روى في رجاله ( ٤١١ ـ الرقم ٧٧٢ )، عن محمّد بن مسعود، قال : سمعت عليّ بن الحسن بن عليّ بن فضّال يقول : عجلان أبو صالح ثقة. قال : قال له أبو عبد الله عليه‌السلام : « يا عجلان كأنّي أنظر إليك إلى جنبي والناس يعرضون عليّ ».

(٢) ذكر الشيخ في رجاله ( ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ) ثلاثة من أصحاب الصادق عليه‌السلام، وهم : عجلان أبو صالح السكوني الازرق الكوفي، وعجلان أبو صالح المدائنيّ، وعجلان أبو صالح الخبّاز الواسطيّ مولى بني تيم الله ولم يوثّق أحدهم.

(٣) الخصال : ٦٣٥، الحديث ١٠. ووسائل الشيعة ٢٥ : ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

(٤) عقاب الأعمال : ٢٨٥. ووسائل الشيعة ٢٥ : ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٧.

النبيّ ﷺ بسندٍ يشتمل على وسائط مجهولة[١].

كما أنّ دلالتها يمكن المناقشة فيها: بأنّه لا إطلاق فيها بالنسبة إلى سقي الطفل بقرينة قوله فيها: «فعليه كوِزر من شربها»، فإنّه دالّ على النظر إلى سقي المكلّف الذي يحرم عليه الشرب ويكون وزراً عليه.

ألّلهمّ إلّا أن يقال بأنّ المقصود: أنّ على الساقي وزر الشارب المكلّف، ولو كان في واقعةٍ أُخرى من الشرب غير التي وقع فيها السقي، فيبقى الإطلاق على حاله.

التقريب الرابع: التمسّك بروايات حرمة حمل الخمر من أجل الشرب، بدعوى إطلاقه للحمل من أجل مطلق الشرب ولو من الصبيّ، فإنّ مزاولة ذلك من الصبيان، وبالأخصّ المقاربين للبلوغ ـ كما في أولاد السلاطين المترفين ـ أمر معروف، لا بأس بدعوى تمامية إطلاق الحمل في الروايات له أيضاً.

غير أنّ هذه الروايات لا تخلو من تشويشٍ سنديّ، فإنّ من جملتها: رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه...»[٢].

وهي ضعيفة بعمرو بن شمر، الذي ضُعّف واتُّهم بالكذب[٣].

---

(١) رواها الصدوق عن عبد الله بن عباس وأبي هريرة، بسندٍ جميع رجاله لم يثبت توثيقهم.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) قال النجاشيّ في ترجمته (الصفحة ٢٨٧، الرقم ٧٦٥): «ضعيف جدّاً، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفيّ ينسب بعضها إليه، والأمر ملتبس». وقال في ترجمة جابر: «روى عنه جماعة غُمِزَ فيهم وضعّفوا، منهم: عمرو بن شمر...» راجع رجال النجاشي (١٢٨، الرقم ٣٣٢).

ومن جملتها : رواية زيد بن عليّ[١]، عن آبائه : بنفس المضمون تقريباً ، وهي قد تكون ضعيفةً بالحسين بن علوان الواقع في السند، حيث لا يخلو توثيقه عن تأمّل، وإن كان الظاهر وثاقته ورجوع توثيق النجاشيّ إليه[٢].

وعليه فتدلّ على حرمة سقي الصبيّ ؛ لأنّ حمل الخمر إليه إذا كان محرّماً فسقيه إيّاها أوضح حرمةً عرفاً.

التقريب الخامس :الاستدلال بأدلّة حرمة الجلوس على موائد شرب الخمر ومداولتها، من قبيل معتبرة عمّار، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : سئل عن المائدة إذا شرب عليها الخمر أو مسكر ؟ قال : « حرمت المائدة ... »[٣].

وهي مطلقة من حيث الدلالة، شاملة لِمَا إذا كان على المائدة طفل غير مكلّف، كما في أطفال الملوك والسلاطين، فاذا حرم الجلوس معهم على المائدة كان سقيهم بذلك أولى بالتحريم عرفاً.

كما أنّ الرواية تامّة من حيث السند أيضاً، ويسنّد ذلك ويعزّزه ما يستفاد من مجموع روايات الباب، من شدّة اهتمام الشارع باجتناب الخمر وقمع مادّتها الفاسدة عن المجتمع، فإنّها تكشف عن ذوقٍ حاسمٍ يأبىٰ عن سقيها للأطفال بدون شكّ.

الفرع الثاني : في وجوب ردع الطفل عن شرب المسكر، وهذا الحكم أخفى من الحكم في الفرع السابق، فإنّ جملةً من التقريبات السابقة لا ترد هنا،

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٢) قال النجاشيّ : «الحسين بن علوان الكلبيّ مولاهم كوفيّ عامّي، وأخوه الحسن يكنّىٰ أبا محمّد ثقة، رويا عن أبي عبد الله عليه‌السلام ». والظاهر أنّ التوثيق يرجع إلى الحسين، لا إلى أخيه الحسن. راجع رجال النجاشيّ ( ٥٢، الرقم ١١٦).

(٣) وسائل الشيعة ٢٥ : ٣٧٤، الباب ٣٣ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

وغاية مايمكن أن يقرَّب به الحكم في هذا الفرع وجوه ثلاثة :

الأوّل : ويتركّب من مقدّمتين :

إحداهما : استكشاف مبغوضية شرب الصبيّ للمسكر من دليل حرمة السقي في الفرع السابق ، باعتبارها حرمةً طريقية ، أي أنّه حرّم السقي بملاك مبغوضية أن يشرب الصبيّ المسكر ، لا أنّ هناك ملاكاً نفسياً في عنوان السقي كما لو قيل : «لا تعطِ الصبيَّ الكتابَ» ، فيثبت بدليل الفرع السابق مبغوضية شرب الصبيّ للمسكر ، وإن لم يكن هنالك خطاب بالنسبة إليه .

الثانية : أنّه إذا ثبت مبغوضية الفعل وجب عقلاً على المكلّفين الحيلولة دون وقوع ذلك المبغوض ، ومن أنحاء ذلك ردع الطفل عن شرب المسكر .

وهذا الوجه تقدّمت المناقشة سابقاً في المقدّمة الثانية منه ، حيث تقدّم[١] أنّ مبغوض المولىٰ لا يجب الحيلولة دون وقوعه من جميع الجهات والأشخاص ؛ لأنّ المبغوضية على درجاتٍ عديدة ، وليست كلّها تستلزم الاهتمام بحيث يقتضي أمر الشارع بسدّ أبواب عدمه جميعاً .

الوجه الثاني : الاستدلال بفحوىٰ معتبرة عمّار المتقدّمة في الفرع السابق أيضاً ، التي دلّت على حرمة الجلوس على مائدةٍ يشرب عليها الخمر ، حيث كانت شاملةً بإطلاقها لمائدة شرب الصبيّ المسكر ، فاذا كانت مغادرة المائدة التي يشرب عليها الصبيّ المسكر واجبةً كان ردعه عنه أيضاً واجباً ، ولو بضمّ عناية عرفية وإعمال فهم عقلائيّ ، حاصله : أنّ مثل هذا الحكم يفهم من مناسباته أنّه بملاك التأديب والتأنيب والمقاطعة والردع ؛ لأنّ مغادرة المائدة والاجتناب عن الجلوس عليها يعتبر ـ بحسب العرف والعادة ـ أُسلوباً من أساليب الردع ، فيثبت

---

(١) في الجزء الثاني : ١٥٤.

بعد إعمال هذه العناية العرفية لزوم ردع الصبيّ عن تناول المسكر أيضاً إن أمكن.

الوجه الثالث: الاستفادة الإجمالية من مجموع ما ورد في الباب من الأدلّة المختلفة، والتشريعات العديدة التي تشرف الفقيه على الجزم بأنّ مرام الشارع ومذاقه هو قطع مادّة هذا الفساد عن المجتمعات، وسدّ منافذ تسرّبها إليها.

وهذه الوجوه الثلاثة وبالأخصّ الأخيرين منها إن لم تستوجب الفتوىٰ بوجوب الردع فلا أقلّ من إيجابها الاحتياط فيه.

الفرع الثالث: في إعطاء العين النجسة من غير المسكر إلى الصبيّ، وينبغي أن نفترض فيه من أجل أن لا تختلط الجهات بعضها مع بعضٍ: أنّه لا يترتّب ضرر بمرتبةٍ محرّمةٍ من ذلك، كما لو افترضنا إعطاءه ذبيحةً لم يذكر اسم الله عليها ـ الذي لا يترتّب عليه ضرر مادّيّ محرّم ـ فهل يحرم ذلك، أم لا؟ وجهان:

أمّا وجه عدم جواز الإعطاء فأحسن ما يمكن أن يقرَّب به إمكان استفادة ذلك من روايات الأمر بإراقة المرق الذي وقع فيه النجس[1] ـ إن تمّ

---

(١) وهي روايتان: رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام سئل عن قِدرٍ طبخت واذا في القدر فأرة، قال: «يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل». وسائل الشيعة ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

ورواية زكريا بن آدم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطرة خمرٍ أو نبيذٍ مسكرٍ قطرت في قِدرٍ فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: «يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلب، واللحم اغسله وكله...». وسائل الشيعة ٣: ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

مضافاً إلى ما قد يدّعى شموله للمرق بالعموم، وهي رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدخل يده في الإناء وهي قذرة، قال: «يُكفئ الإناء». وسائل الشيعة ١: ١٥٣، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

سندها[١] ـ باستظهار دلالتها على سقوط المرق المتنجّس ـ مثلاً ـ عن الانتفاع المستلزم عدم جواز إعطائه حتى للصبيّ، وإلّا كان الانتفاع به ممكناً.

إلّا أنّ هذا الوجه لا يقتضي أكثر من الاحتياط في المسألة، وفي خصوص عين النجس أو المتنجّس به مباشرة.

أمّا كونه لا يقتضي الحرمة بنحو الجزم فلإمكان دعوى: أنّ غاية ما يستفيده العرف أنّ الأمر بالإراقة كناية عن سقوط انتفاع السائل المكلّف بذلك المرق، أي لبيان سقوط الانتفاع المباشر بذلك المرق، دون الانتفاع غير المباشر القائم على أساس أُمورٍ ثانويةٍ أُخرى، كالتسبيب إلى انتفاع الغير.

وبعبارةٍ أُخرى: يكفي في تمامية الكناية في الأمر بالإراقة أن تكون العين ساقطةً عن الانتفاع المباشر من قبل المكلّف، فلا يمكن استفادة السقوط المطلق حتّى عن طريق الانتفاعات الثانوية، كإعطائه للغير الذي لا يحرم عليه في نفسه الانتفاع المباشر به.

وأمّا اختصاص الحكم المذكور بالمتنجّس بعين النجس، أو عين النجس فلأنّه مورد تلك الروايات، ولا يمكن إلحاق مطلق المتنجّس ولو لم يكن بعين النجس به لاحتمال الفرق.

وأمّا وجه الجواز فقد يبيّن بلحاظ الأصل العمليّ الذي يكون محكوماً لدليل عدم الجواز، وهو الاستظهار من روايات الإراقة.

ولكن يمكن أن يبيّن وجه للجواز لا يكون محكوماً لدليل عدم الجواز؛

---

(١) الظاهر عدم تمامية سندها، أمّا رواية السكوني فضعيفة بالنوفلي، وأمّا رواية زكريا بن آدم فضعيفة بالحسن بن مبارك. وأمّا رواية أحمد بن محمّد بن أبي نصر فضعيفة بالحسين بن الحسن بن أبان.

وذلك بأحد تقريبين :

الأوّل : دعوى انعقاد السيرة المتشرّعية جيلاً بعد جيلٍ على عدم الاهتمام بتطهير الصبيان، وعدم المبالاة بمطعمهم وشؤونهم من حيث الملاقاة مع النجاسة، التي غالباً مّا يكون الصبيّ في معرض التلوّث بها، ممّا يكشف عن جواز ذلك وعدم حرمته.

وهذه السيرة لو كانت منعقدةً وتامّةً ـ وسوف نتعرّض لذلك فيما بعد ـ فلا إشكال في أنّها غير منعقدة على إعطاء الطفل عين النجس أو المتنجّس بها، وإنّما يمكن دعوى انعقادها بالنسبة إلى المتنجّسات الطولية، أعني المتنجّس بالمتنجّس.

الثاني : التمسّك بروايات جواز استرضاع الكافرة[1]، وهي نجسة، فيكون حليبها عين النجاسة أيضاً لو اعتبر جزءاً منها، أو متنجّساً بعين النجاسة لو لم نقل بجزئية الحليب ونحوه.

والاستدلال بهذه الروايات موقوف على تتميم أُمور :

أوّلاً : أن يبنىٰ على نجاسة الكافر، وهذا الأمر وإن كان غير ثابتٍ لدينا في النصرانيّ واليهوديّ، بل المجوسيّ أيضاً ولكنّه مع ذلك يمكن تتميمه برواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يصلح للرجل أن ترضع له اليهودية والنصرانية والمشركة ؟ قال : «لا بأس...»[2].

فإنّها واردة في المشركة التي لا نقول بطهارتها، فهي تامّة من حيث الدلالة. وأمّا من حيث السند فتتميمها موقوف على دعوىٰ : أنّ من ينقل عنه الحسن بن

---

(١) وسائل الشيعة ٢١ : ٤٦٤، الباب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق : ٤٦٥، الحديث ٥.

محمّد بن سماعة ـ أعني قوله : « عن غير واحدٍ » ـ يكون فيهم ثقة ؛ وذلك بتطبيق الفائدة العامّة الموقوفة على استعراض تأريخ هذا الراوي الجليل، وملاحظة نسبة الثقات في مشايخه.

وثانياً : على أن لا نحتمل خصوصيةً في مورد لبن المرضعة الكافرة، فلو احتمل الفرق بينه وبين غيره من النجاسات ـ ولو بملاك الحاجة إلى اللبن، بخلاف غيره من النجاسات، أو بملاك الفرق بين النجاسة بملاك غير القذارة الحسّيّة والخبث الخارجيّ الثابت في القذارات العرفية ـ فلا يتمّ الاستدلال بالرواية المذكورة ليعمّم الحكم إلى كلّ النجاسات.

وثالثاً : أن لا يوجد ما يصلح للتقييد بصورة الاضطرار، وإلّا فلا يثبت الحكم المذكور في غير تلك الحالة.

وما يمكن دعوى كونه مقيّداً ما رواه الصدوق، بسنده عن ابن مسكان، عن الحلبي، قال : سألته عن رجلٍ دفع ولده إلى ظئرٍ يهوديةٍ أو نصرانيةٍ أو مجوسيةٍ ترضعه في بيتها أو ترضعه في بيته، قال : « ترضعه لك اليهودية والنصرانية وتمنعها من شرب الخمر، وما لا يحلّ مثل لحم الخنزير، ولا يذهبن بولدك إلى بيوتهنّ، والزانية لا ترضع ولدك فإنّه لا يحلّ لك، والمجوسية لا ترضع لك ولدك إلّا أن تضطرّ إليها »[1].

وهي معتبرة سنداً، فتقع المعارضة بينها وبين رواية عبد الرحمان المجوّزة، فاذا لم يمكن تقييد رواية عبدالرحمان بصورة الاضطرار لكونها ظاهرةً في النظر إلى صورة الاختيار، أو باعتبار كون صورة الاضطرار فرداً نادراً في بلاد

(١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤٧٩، الحديث ٤٦٨٠. ووسائل الشيعة ٢١ : ٤٦٥، الباب ٧٦ من أبواب أحكام الأولاد، ذيل الحديث ٦.

المسلمين؛ لندرة المشركين في بلاد المسلمين في عصر الرواية، فيتعيَّن أن تحمل معتبرة الحلبيّ على الكراهة؛ لمكان صراحة الأُخرى في نفي البأس، كما هو مقتضى القاعدة في كلّ مقامٍ من هذا القبيل.

ولكن تبقى ـ على كلّ حالٍ ـ دعوى التعدّي من الإرضاع بالحليب النجس إلى غيره على عهدة مدّعيها.

وعليه فبناءً على تمامية رواية الاسترضاع في الدلالة على جواز إعطاء الصبيّ حليب المشركة النجسة، إن قلنا بنجاسة الحليب، وأنّه جزء من المرأة النجسة كانت الرواية دالّةً على جواز إعطاء عين النجاسة للطفل فضلاً عن المتنجّس بها.

وإن قلنا بأنّ حليب المشركة متنجّس بعين النجس دلّت الرواية على جواز إعطاء المتنجّس بعين النجس، ولا يبقى معها ما يدلّ على المنع من إعطاء النجس؛ لأنّ المنع كان بلحاظ روايات الأمر بالإراقة، الدالّة بالمطابقة على المنع من إعطاء المتنجّس، وبالالتزام والأولوية على المنع من إعطاء النجس، فإذا سقط المدلول المطابقيّ عن الظهور في اللزوم لا يبقى مجال للأخذ باللزوم في المدلول الالتزامي.

وهكذا يثبت أنّه لو تمّت رواية استرضاع المشركة كانت نِعمَ الدليل على تقييد إطلاق الأمر بالإراقة في رواية المنع.

ثمّ إنّه ربّما يفصل بين ما اذا كان الطعام المعطىٰ للطفل متنجّساً من ناحيته، وما إذا كان متنجّساً من غير ناحيته، فالأوّل يجوز إعطاؤه له دون الثاني.

ويمكن أن يستدلّ لذلك بتقريبين.

الأوّل: دعوى قصور دليل المنع عن صورة تنجّس الطعام من ناحية الطفل

نفسه؛ لأنّ المدرك إنّما هو روايات الأمر بالإراقة، وهي لا إطلاق فيها لهذه الصورة؛ لأنّ موردها المتنجّس من غير ناحية الطفل، فلا إطلاق للمقام.

ولكن بعد أن أوضحنا فيما سبق أنّ مورد الروايات المذكورة هو المتنجّس بعين النجس فلا مجال لهذا الاستدلال؛ لأنّ المتنجّس من ناحية الطفل: إن كان بعين النجس فالظاهر شمول الروايات للقطع بعدم الفرق، وإن كان متنجّساً بالمتنجّس فلا دلالة للروايات المذكورة على المنع فيه حتّى لو كان من غير ناحية الطفل.

الثاني: دعوى السيرة على عدم الاهتمام بالمتنجّس من ناحية الطفل نفسه، فتكون مخصِّصةً لدليل المنع لو كان عامّاً.

وفيه: أيضاً عدم تمامية مثل هذه السيرة، بناءً على انقطاع السراية وعدم انتقال النجاسة في تمام المراتب؛ لأنّ الغالب في يده أنّها ليست من المتنجّس الأوّل كي تكون منجّسة، فلعلّ انعقاد السيرة كان بلحاظ عدم سراية النجاسة غالباً.

الفرع الرابع: في وجوب ردع الطفل عن النجس، والصحيح: أنّه لا دليل على وجوبه؛ لأنّ غاية ما رجعنا إليه في إثبات حرمة التسبيب إلى تناوله النجس إنّما هو روايات الأمر بالإراقة بالاستظهار السابق، ومن الواضح أنّ ذلك الاستظهار غاية ما يثبته هو سقوط الانتفاع بالنجس حتّى بلحاظ الأطفال. أمّا عدم ردع الطفل عن تناوله فليس انتفاعاً كي يستفاد من سقوط كلّ الانتفاعات بالمتنجّس حرمته ووجوب الردع.

الفرع الخامس: في إعطاء النجس إلى الطفل إذا كان مضرّاً بحاله وصحّته، والأولىٰ جعل العنوان «إعطاء ما يضرّ به وإن لم يكن نجساً» فحيثية البحث في هذا الفرع إنّما هي الإضرار، ولا إشكال في عدم الجواز باعتبار أدلّة حرمة

الإضرار بالنفس المحترمة، والتي منها حديث «لا ضرر ولا ضرار»[١]، بناءً على ما اخترناه في تفسيره على ما حقّقناه في محلّه من علم الأُصول[٢].

وهذا الحكم لا يختلف فيه الوليّ وغيره؛ لأنّ حرمة الإضرار لا تختصّ بالوليّ خاصّة.

الفرع السادس: في لزوم حفظ الطفل عمّا يضرّه وردعه عنه، وهنا يصحّ التفصيل المذكور بين الوليّ وغيره، فيجب على الوليّ حفظه عمّا يضرّه وردعه عنه؛ لأنّه مقتضىٰ قاعدة ولايته عليه، وجعله متمِّماً لنقصان رشده.

نعم، لا يجب عليه أن يحفظه عمّا لا يكون ضرراً عرفاً، ككونه كثير الأكل ـ مثلاً ـ ونحو ذلك.

وأمّا غير الوليّ: فإن كان الضرر المترتّب موجباً للخطر على حياة الطفل، بأن يفقده الحياة أو جزءاً مهمّاً في وجوده، كأن يوجب شلله ـ مثلاً ـ فيجب عليه الحفظ والردع أيضاً؛ لأنّه ممّا علمنا من ذوق الشارع وأحكامه ـ من كتاب الديات والقصاص ـ أنّه لا يرضىٰ بوقوعه، ويريد حيلولة المكلّفين دونه مهما أمكن.

وأمّا ما لا يكون ضرراً بهذه المرتبة فلا يجب الردع فيه، إلّا إذا صار وليّاً له، كما لو فرض كون الطفل عنده من دون وجود الوليّ معه، حيث إنّه لا يبعد في مثله دخوله تحت عنوان الوليّ حِسْبةً، فيجب في مثل ذلك أن يردعه عمّا يستوجب الضرر عليه، ولو باعتبار عدم وجود الوليّ فعلاً كي يردعه عنه.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣ و ٥.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٥: ٤٦٩ ـ ٤٨٩.

**مسألة (٣٤)** : إذا كان موضع من بيته أو فرشه نجساً ، فورد عليه ضيف وباشره بالرطوبة المسرية ففي وجوب إعلامه إشكال ، وإن كان أحوط ، بل لا يخلو عن قوّة ، وكذا إذا أحضر عنده طعاماً ثمّ علم بنجاسته ، بل وكذا إذا كان الطعام للغير وجماعة مشغولون بالأكل فرأى واحد منهم فيه نجاسة ، وإن كان عدم الوجوب في هذه الصورة لا يخلو عن قوّة ؛ لعدم كونه سبباً لأكل الغير ، بخلاف الصورة السابقة(١).

---

(١) وفيها ثلاثة فروع :

الفرع الأوّل : وجوب إعلام الضيف بالنجاسة في ما يساوره عند المضيِّف ، من دون أن يكون ذلك بتقديم المضيِّف وتسبيبه ، وإلّا كان داخلاً في المسائل السابقة ، بل الضيف بنفسه يساور المكان النجس من بيت المضيِّف .

وربّما يقال بدوران ذلك مدار صدق عنوان التسبيب وعدمه ، فإذا كانت المساورة من حيث الظروف والملابسات بحيث يصدق أنّه بتسبيبٍ من المضيِّف وجب الإعلام دون غيره .

وفيه : أنّ عنوان التسبيب لم يرد بعنوانه في الخطاب الشرعيّ كَيما يبحث عن صدقه وعدمه ، وإنّما الدليل على لزوم الإعلام هو روايات الاستصباح[1] ، فلابدّ من ملاحظة دلالتها على المقام ، ومن هنا قد يقال بأنّها شاملة لمحلّ الكلام أيضاً ؛ لأنّها تأمر بالإعلام في فرض تسليط الغير على النجس بالبيع ، ومن المعلوم عدم خصوصيةٍ في البيع بعنوانه ، بل المتفاهم منها عرفاً أنّ موضوع الحكم المذكور مطلق التسليط على النجس ، سواء كان بالبيع أو الهبة أو إباحة التصرّف ، كما في

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٨ ، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤ .

محلّ الكلام.

ولكنّ الصحيح: عدم تمامية هذا الاستدلال أيضاً؛ لأنّ المستفاد من روايات الاستصباح وإن كان هو حرمة التسليط من دون إعلامٍ ولكنّ التسليط: تارةً يكون في موردٍ يكون معرضاً لابتلاء المسلَّط بالنجاسة، بترتيب أثر الطهارة عليه في مقام الأكل والشرب.

وأُخرى لا يكون التسليط مؤدّياً إلى ابتلائه بالنجاسة في مقام الأكل والشرب، ومورد روايات الاستصباح هو الدهن المتنجّس الواضح ابتلاء المكلّف بالنجاسة فيه لو لم يعلم؛ لأنّه يستعمله عادة في الطعام، فلا يمكن أن يستفاد منها لزوم الإعلام فيما إذا لم يكن عدم الإعلام موجباً لذلك.

ومن هنا ينبغي التفصيل: بين ما يكون في معرض ابتلاء الضيف بأكله أو شربه أو نحو ذلك من الاستعمالات المشروطة بالطهارة واقعاً لو لم يعلمه فيجب فيه الإعلام، وبين غيره فلا يجب.

الفرع الثاني: أن يعلم بنجاسته بعد تقديم الطعام إليه، فهل يجب الإعلام أيضاً؟

فقد يدّعى عدم وجوبه وإن قيل بحرمة التسبيب؛ لأنّه لم يكن يعلم حين تقديم الطعام والتسبيب فهو معذور، وحينما علم بعد ذلك كان التسبيب واقعاً، فلا دليل على وجوب الإعلام حينئذٍ.

وفيه: أنّا: إمّا أن نقول بحرمة عنوان التسبيب، أو نقول بأنّ الحرام هو التسليط على مايكون موجباً لابتلاء المكلّف بأكل النجس أو شربه.

فعلىٰ الأوّل يكون من الواضح أنّ المضيّف وإن كان قد صدر منه تقديمه الطعام أوّلاً حين جهله بالنجاسة غير أنّه لو يُعلِمُه بالنجاسة فلن يتحقّق التسبيب؛ لأنّه فرع أن لا يلحقه الإعلام.

**المسألة (٣٥)** : إذا استعار ظرفاً أو فرشاً أو غيرهما من جاره فتنجّس عنده هل يجب عليه إعلامه عند الردّ ؟

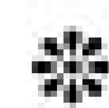
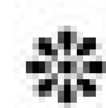
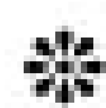
فيه إشكال، والأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوّةٍ إذا كان ممّا يستعمله المالك في ما يشترط فيه الطهارة[١].

---

وبعبارةٍ أُخرى : أنّ التسبيب ليس مساوقاً مع التقديم كي يقال بوقوعه، بل هو متقوّم بأن لا يكون مع التقديم إعلام ولو لاحقاً، فلو وقع ذلك لم يكن في البين تسبيب أصلاً.

وأمّا روايات الاستصباح فلا إشكال في دلالتها على لزوم الإعلام في المقام؛ لأنّها تدور مدار التسليط على النجس، فلو كان النجس ممّا يبتلىٰ به المكلّف ويستعمله في الأكل والشرب ونحوه وجب عليه إعلامه ولو علم بعد التقديم، ومجرّد كونه جاهلاً حين التسليط لا يرفع لزوم الإعلام الذي ملاكه صيانة المكلّف من الابتلاء بالنجاسة ولو بقاءً، إذ لافرق بين الابتلاء حدوثاً أو بقاءً.

الفرع الثالث : أن يعلم أحد الجماعة بنجاسة الطعام من دون أن يكون هو المسبِّب أو المقدِّم للطعام، وهنا يكون الحكم بعدم وجوب الإعلام أولىٰ وأوضح؛ لعدم صدق عنوان التسبيب لو كان عليه المدار، ولا عنوان التسليط على النجس المستفاد من روايات الاستصباح، كما هو واضح.

(١) والوجه فيه ظاهر، إذ لا فرق بين المالك وغيره من أصحاب اليد كالمستعير؛ لأنّ الميزان في وجوب الإعلام ـ سواء كان هو التسبيب أو التسليط على النجس والإغراء به ـ محفوظ في المقام، ولا دخل لمالكية المسبِّب أو

المسلّط في ملاك وجوب الإعلام أو حرمة التسبيب.

هذا تمام ما تيسّر إيراده فعلاً في الجزء الرابع من هذا الشرح، وهو تلخيص وإيجاز لِمَا كنّا قد ألقيناه في مجلس الدرس إلى أواسط سنة (١٣٩٣ هجرية)، ومنه تعالى نستمدّ الاعتصام، وإليه نبتهل أن ينظر إلينا بعين لطفه وكرمه، ويجعل سعادتنا وراحتنا في لقائه ومجاورته، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّد خلقه محمدٍ وعلى الهداة الميامين والأئمّة المعصومين من آله الطاهرين.

وقد تمّ الفراغ من كتابة هذه الأوراق وتنقيحها في اليوم الرابع عشر من جمادىٰ الأُولىٰ سنة (١٣٩٧) هجرية، والله وليّ التوفيق.

# فهرس المصادر


١ ـ أجود التقريرات، تقريرات أبحاث المحقّق النائيني للسيّد الخوئي، ط مكتبة المصطفوي ومكتبة الفقيه ـ قم.

٢ ـ الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، ط أسوة ـ قم.

٣ ـ اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسي، ط جامعة مشهد.

٤ ـ إرشاد الأذهان، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٥ ـ الاستبصار، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

٦ ـ الأُسس المنطقية في الاستقراء، الشهيد المؤلف، دار التعارف ـ بيروت.

٧ ـ الإشراف على مذهب أهل العلم، محمّد بن إبراهيم النيسابوري الشافعي، دار الفكر ـ بيروت.

٨ ـ إفاضة القدير في أحكام العصير، شيخ الشريعة الإصفهاني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٩ ـ أقرب الموارد، سعيد الخوري الشرتوني اللبناني، ط دار أُسوة ـ قم.

١٠ ـ الأُم، محمّد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة ـ بيروت.

١١ ـ الانتصار، السيّد مرتضى علم الهدى، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

١٢ ـ إيضاح الفوائد، فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي، ط مؤسسة مطبوعات إسماعيليان ـ قم.
١٣ ـ بحار الأنوار، العلّامة الشيخ محمّد باقر المجلسي، ط المكتبة الإسلامية ـ طهران.
١٤ ـ بحوث في علم الأُصول، الشهيد المؤلف، ط مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم.
١٥ ـ بدائع الصنائع، علاء الدين أبو بكر الكاشاني الحنفي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
١٦ ـ بصائر الدرجات، أبو جعفر الصفّار القمي، منشورات مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي ـ قم.
١٧ ـ بلغة الراغبين، الشيخ محمّد رضا آل ياسين.
١٨ ـ تاج العروس، محمّد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر.
١٩ ـ التبيان، الشيخ الطوسي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٢٠ ـ تحف العقول، ابن شعبة الحرّاني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٢١ ـ تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٢٢ ـ تعليقة على منهج المقال، المحقّق الوحيد البهبهاني، ط حجرية ـ طهران.
٢٣ ـ تفسير البرهان، السيّد هاشم الحسيني البحراني، ط مؤسسة إسماعيليان ـ قم.
٢٤ ـ تفسير العياشي، أبو نضر محمّد بن مسعود السمرقندي، المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران.
٢٥ ـ التنقيح، السيّد الخوئي، ط دار الهادي ـ قم.
٢٦ ـ تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ط دار التعارف ـ بيروت.
٢٧ ـ ثواب الأعمال، الشيخ الصدوق، منشورات الرضي ـ قم.

٢٨ ـ جامع أحاديث الشيعة، أُلّف تحت إشراف السيّد البروجردي، المطبعة العلمية ـ قم.
٢٩ ـ جامع الأحكام الفقهيّة، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٣٠ ـ الجامع لأحكام القرآن، محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٣١ ـ الجعفريات (المطبوع ضمن قرب الإسناد)، ط مكتبة نينوى ـ طهران.
٣٢ ـ جواهر الفقه، القاضي ابن البرّاج، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٣ ـ جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٤ ـ الحاوي الكبير، علي بن محمّد الماوردي البصري، ط دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٣٥ ـ الحبل المتين، الشيخ البهائي، ط مكتبة بصيرتي ـ قم.
٣٦ ـ الحدائق الناضرة، المحدّث البحراني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٧ ـ الخصال، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٨ ـ الخلاف، الشيخ الطوسي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٩ ـ دراسات في علم الأُصول، السيّد علي الشاهرودي تقرير بحث درس السيّد الخوئي ﷺ ـ مؤسسة دائرة المعارف الفقهيّة ـ قم.
٤٠ ـ الدروس الشرعيّة، الشهيد الأوّل، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٤١ ـ دعائم الإسلام، النعمان بن محمّد التميمي المغربي، ط دار المعارف ـ القاهرة.
٤٢ ـ ذخيرة المعاد، المحقّق السبزواري، ط حجرية من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.

٤٣ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة، السيّد المرتضى، من منشورات جامعة طهران.
٤٤ ـ ذكرى الشيعة، الشهيد الأوّل، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٤٥ ـ رجال أبي داود، ط المكتبة الحيدريّة ـ النجف.
٤٦ ـ رجال الطوسي، الشيخ الطوسي، ط المكتبة الحيدريّة ـ النجف.
٤٧ ـ رجال النجاشي، أحمد بن علي النجاشي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٤٨ ـ روض الجنان، الشهيد الثاني، ط حجريّة من منشورات مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٤٩ ـ الروضة البهيّة، الشهيد الثاني / تحقيق السيّد محمّد كلانتر، نشر مكتبة آية الله العظمى السيّد المرعشي النجفي رحمه الله ـ قم.
٥٠ ـ رياض المسائل، السيّد علي الطباطبائي، ط حجريّة مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٥١ ـ السرائر، ابن إدريس الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٥٢ ـ سنن الترمذي، محمّد بن عيسى بن سورة، دار الفكر ـ بيروت.
٥٣ ـ السنن الكبرى، الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي، ط دار المعرفة ـ بيروت.
٥٤ ـ صحاح اللغة، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، ط دار العلم للملايين ـ بيروت.
٥٥ ـ عدّة الأُصول، الشيخ الطوسي، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٥٦ ـ العروة الوثقى، السيّد محمّد كاظم اليزدي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٥٧ ـ عقاب الأعمال، الشيخ الصدوق، ط الشريف الرضي ـ قم.
٥٨ ـ علل الشرائع، الشيخ الصدوق، مكتبة الداوري ـ قم.
٥٩ ـ عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الإحسائي، ط مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم.
٦٠ ـ الغنية، السيّد أبو مكارم ابن زهرة، ط مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم.
٦١ ـ الغيبة، الشيخ الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم.

٦٢ ـ فرائد الأُصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي ـ قم.
٦٣ ـ فقه الرضا عليه‌السلام، المنسوب إلى الإمام الرضا عليه‌السلام، ط مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام ـ قم.
٦٤ ـ الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، ط دار الفكر ـ بيروت.
٦٥ ـ فقه اللغة، أبو منصور إسماعيل الثعالبي النيسابوري، ط إسماعيليان ـ قم.
٦٦ ـ فوائد الأُصول، الشيخ محمّد علي الكاظمي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٦٧ ـ الفهرست، الشيخ الطوسي، المكتبة المرتضويّة ـ النجف الأشرف.
٦٨ ـ القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب فيروزآبادي، ط دار المعرفة ـ بيروت.
٦٩ ـ قرب الإسناد (الجعفريات)، عبد الله بن جعفر الحميري، ط مؤسسة آل البيت عليهم‌السلام ـ قم.
٧٠ ـ الكافي، الشيخ الكليني، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.
٧١ ـ كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه، ط نشر الفقاهة ـ قم.
٧٢ ـ كتاب الطهارة، الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم.
٧٣ ـ كفاية الأحكام، المحقّق السبزواري، ط الحجريّة مطبعة مهر ـ قم.
٧٤ ـ كفاية الأُصول، مع حاشية المشكيني، ط دار المكتبة الإسلاميّة ـ طهران.
٧٥ ـ كفاية الأُصول، المحقّق الخراساني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٧٦ ـ اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي، ط دار إحياء التراث ـ بيروت.
٧٧ ـ لسان العرب، ابن منظور الافريقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٧٨ ـ لوامع الأحكام، محمّد مهدي النراقي، مخطوط.
٧٩ ـ المبسوط في فقه الإماميّة، الشيخ الطوسي، ط المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة ـ طهران.

٨٠ ـ مجمع البحرين، الشيخ فخر الدين الطريحي، ط المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفريّة ـ طهران.
٨١ ـ مجمع الرجال، الشيخ المولى عناية الله علي القهبائي، ط اصفهان.
٨٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان، المقدّس الإردبيلي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٨٣ ـ المجموع، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر ـ بيروت.
٨٤ ـ محاضرات في أُصول الفقه، السيّد الخوئي، ط دار الهادي ـ قم.
٨٥ ـ المحلّى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، ط دار الكتب العلميّة ـ بيروت.
٨٦ ـ مختلف الشيعة، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٨٧ ـ مدارك الأحكام، السيّد محمّد العاملي، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٨٨ ـ مدارك العروة الوثقى (فقه الشيعة)، السيّد مهدي الخلخالي تقريرات أبحاث السيّد الخوئي، ط النجف الأشرف.
٨٩ ـ المراسم، أبو يعلى سلّار، ط النجف الأشرف.
٩٠ ـ المسالك، الشهيد الثاني، ط مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم.
٩١ ـ مسائل عليّ بن جعفر، عليّ بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ ابن أبي طالب عليهم السلام، ط مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم.
٩٢ ـ مستدرك الحاكم، الحافظ محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٩٣ ـ مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٩٤ ـ مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الحكيم، ط منشورات مكتبة آية السيّد المرعشي النجفي ـ قم.

٩٥ ـ مستند الشيعة، الفاضل النراقي، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٩٦ ـ مشارق الشموس، آغا حسين الخوانساري، ط الحجرية من منشورات مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
٩٧ ـ مصابيح الأحكام، السيّد بحر العلوم، مخطوط مكتبة السيّد الگلبايگاني ـ قم.
٩٨ ـ مصابيح الظلام، المحقّق الوحيد البهبهاني، مخطوط مكتبة آية الله السيّد المرعشي ـ قم.
٩٩ ـ مصباح الأُصول، تقريرات أبحاث السيّد الخوئي، ط مطبعة النجف.
١٠٠ ـ المصباح المنير، أحمد بن محمّد الفيومي، منشورات دار الهجرة ـ قم.
١٠١ ـ مصباح الفقيه، المحقّق الآغا رضا الهمداني، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / الطبعة الحجريّة.
١٠٢ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر ـ قم.
١٠٣ ـ المعتبر، نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقّق الحلّي)، ط مؤسسة سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم.
١٠٤ ـ معجم رجال الحديث، السيّد الخوئي، منشورات مدينة العلم ـ قم.
١٠٥ ـ المغني، موفّق الدين ابن قدامة، دار الكتاب العربي ـ بيروت.
١٠٦ ـ مغني المحتاج، الشيخ محمّد الشربيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
١٠٧ ـ مفاتيح الشرائع، محمّد محسن الفيض الكاشاني، ط مطبعة الخيّام ـ قم.
١٠٨ ـ مفتاح الكرامة، السيّد محمّد جواد العاملي، ط دار التراث ـ بيروت.
١٠٩ ـ مفردات ألفاظ القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الإصفهاني، ط المكتبة المرتضوية ـ طهران.
١١٠ ـ المقنع، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم.

١١١ ـ المقنعة، الشيخ المفيد، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١١٢ ـ المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصاري، ط مجمع الفكر الإسلامي ـ قم.
١١٣ ـ المناهل، السيّد محمّد المجاهد، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
١١٤ ـ منتهى المطلب، العلّامة الحلّي، ط مجمع البحوث الإسلاميّة ـ مشهد.
١١٥ ـ من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١١٦ ـ الموطّأ، مالك بن أنس، ط دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
١١٧ ـ الناصريات، السيّد المرتضى علم الهدى، مركز البحوث والدراسات العلمية ـ طهران.
١١٨ ـ نزهة الناظر، يحيى بن سعيد الحلّي، ط منشورات الرضي ـ قم.
١١٩ ـ نكت النهاية، المحقّق الحلّي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١٢٠ ـ نهاية الإحكام، العلّامة الحلّي، ط مؤسسة إسماعيليان ـ قم.
١٢١ ـ نهاية الأفكار، المحقّق الآغا ضياء الدين العراقي، ط مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
١٢٢ ـ النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، الشيخ الطوسي، انتشارات قدس محمّدي ـ قم.
١٢٣ ـ الهداية، الشيخ الصدوق، ط مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم.
١٢٤ ـ الوافي، محمّد محسن الفيض الكاشاني، منشورات مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة ـ إصفهان.
١٢٥ ـ وسائل الشيعة، الشيخ الحرّ العاملي، ط مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.
١٢٦ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، محمّد بن عليّ الطوسي المعروف بـ(ابن حمزة)، ط مكتبة آية الله المرعشي ـ قم.

# فهرس الموضوعات

## (الحادي عشر)
## عرق الجنب من الحرام
## (٩ ـ ٣٨)

## (الثاني عشر)
## عرق الجلّال
## (٣٩ ـ ٨٤)

# أحكام وتفصيلات في طرق ثبوت النجاسة
# (٨٥ ـ ١٥٢)

## كيفيّة تنجّس المتنجّسات
## (١٥٣ ـ ٢٦٤)

## أحكام النجاسات
## (٢٦٥ ـ ٤٠٨)